

La Promesa de la Disponibilidad¹

David E. Johnson
State University of New York at Buffalo

Para
Juan García Ponce y Margarita Vargas

La antropología reciente—la practicada por antropólogos como Renato Rosaldo, Ruth Behar, Bárbara Tedlock, hasta Marc Augé, entre otros—propone re-orientar la antropología hacia una relación entre el sujeto y el objeto de “nuestro” conocimiento, basándola en una relación entre sujetos. Según ellos, tal re-orientación significa un cambio teóricamente importante y necesario para la práctica antropológica. Rosaldo escribe, por ejemplo, que las “perspectivas subordinadas deben ser incluidas en el análisis social. Nuestros objetos de análisis son también sujetos analizantes cuyas mejores percepciones, no a diferencia de las propias del etnógrafo, son formadas por culturas e historias distintas, y relaciones de desigualdad. Ni los etnógrafos ni sus sujetos tienen un monopolio sobre la verdad”.² La transformación de la escena antropológica es necesaria precisamente para que la antropología se salve, para que se mantenga vital dentro del mundo multicultural. O sea, el cambio es menester porque, según Rosaldo y los demás, la disciplina de antropología pasa por un crisis epistemológico, pero tal crisis no es de sólo un momento, sino es constitutivo: la antropología no puede sino pasar por el crisis perpetuamente, porque la disciplina de antropología nació en relación con el colonialismo y sigue siendo un espectro del pasado colonial durante el cual la antropología se puso al servicio de la administración colonial para controlar mejor a los otros.³

Pero sabemos que Rosaldo sólo puede comunicarse con los otros—en este caso los cazadores de cabezas de la cultura Ilongot—como sujetos iguales a él—si hay un objeto intermediario sobre el cual los sujetos se pueden juntar, sobre el cual pueden venirse juntos. Esto quiere decir que la comunicación intersujeto siempre pasa por medio de algo que no puede ser sujeto. La comunicación entre sujetos no puede ser inmediata. El objeto en este caso es el cuerpo, el cadáver, de su mujer, Michelle Zimbalist Rosaldo. La posibilidad de que los sujetos se vengán juntos requiere, entonces, un objeto que no puede intervenir entre los dos. En el tercer tomo de *La parte maudite, La souveraineté*, Georges Bataille describió la necesidad de esta estructura para crear la posibilidad de un intercambio intersubjetivo: “Cet homme assumant aux yeux de chaque participant d'une communauté la valeur des autres peut le faire, comme je l'ai dit, dans la mesure où il signifie la *subjectivité* des autres. Cela suppose la communication de *sujet à sujet* dont je parle, dans laquelle des *objets* sont les intermédiaires, mais s'ils sont, dans l'opération, réduits à l'insignifiance, *s'ils sont, en tant qu'objets, détruits*”.⁴ Lo importante de lo que sugiere Bataille es precisamente la presencia de un objeto entre los sujetos, aunque sea como algo destruido. El objeto, la persistencia del objeto destruido como fondo, funda y garantiza la posibilidad de intercambio entre sujetos. Por eso, la posibilidad del sujeto, de su

¹ Una versión inglesa y más detallada de este ensayo formará parte de un libro sobre García Ponce, Tlatelolco y la política. Agradezco a Margarita Vargas por haberme presentado a Juan García Ponce ya hace casi veinte años y por haberme enseñado el español para leer su obra.

² Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis* (Boston: Beacon Press, 1993), xviii-xix; traducción mía.

³ Véase, por ejemplo, la “Introducción” de A. R. Radcliffe-Brown en *African Systems of Kinship and Marriage*, A. R. Radcliffe-Brown y Daryll Forde, compiladores (Londres: Kegan Paul International, 1950). Además es obvio que toda la historia de colonización, desde Colón hasta Sahagún y más allá, se puede leer como una proto-antropología. En el fondo, la antropología no ha podido evitar las mismas estrategias, los mismos problemas.

⁴ Véase Georges Bataille, *Œuvres complètes*, tomo 8 (París: Gallimard, 1976), 288. He escrito sobre la antropología y la relación al otro en varios textos. Véase “The Habit of God’s Gift: Jean de Léry’s Conversion,” *Mediterranean Studies* 11 (2003): 149-68; “Descartes Corps,” *Arizona Quarterly* 57.1 (2001): 113-52; “(Absent) Signs of the Other: How to Find Yourself in the Gift Shop,” *Revista Canaria de Estudios Ingleses* 43 (2001): 15-35; “Anthropology’s Embrace,” *Centennial Review* 42.3 (1998): 627-48.

autonomía, sigue siendo parte de la lógica de la división cartesiana entre el sujeto y el objeto. Eso quiere decir que aunque el objeto está en cada caso subordinado al sujeto, no hay tal sujeto fuera de la relación con el objeto.

Es esta lógica que Juan García Ponce acusa en su texto breve (de una sola página) y atrevido, “Lo Femenino y el Feminismo”: “la máxima calidad a la que puede aspirar la mujer es convertirse en objeto”.⁵ Es imposible leer esta frase sin anticipar una reacción feminista que decida que García Ponce es un sexista; y, claro, una lectura fácil de sus libros —de *Crónica de la intervención*, de *De ánimo*, de *Inmaculada*, de *Pasado presente*, sólo para indicar las últimas novelas— parece proveer suficiente evidencia para sostener tal juicio. Sin embargo, es obvio que García Ponce ha anticipado una interpretación de esta índole: “en nuestro tiempo, todas las ideologías pretenden adueñarse de la vida y encauzarla en vez de permitir que se viva a sí misma como la pura fuerza, el incesante despliegue que es”. El deseo de dirigir la vida, de limitar sus efectos o su “incesante despliegue” resulta, según García Ponce, en el feminismo, una ideología a la cual se presta la mujer y por medio de la cual “se convierta en motivo de una determinada crítica social y aspire a una igualdad innecesaria e ilusoria que inevitablemente resulta degradante”. La igualdad que busca la mujer es, claro, la igualdad del sujeto. Y el sujeto no es sólo el Yo cartesiano, el Yo autónomo, sino también el yo *sujetado*. Vale la pena recordar que en la filosofía kantiana, el sujeto es, por supuesto, libre, pero esto significa que el sujeto libre es constitutivamente sometido a la ley moral, al imperativo categórico. Esto quiere decir que el sujeto autónomo se somete “libremente” a la ley. Pero dado que la libertad no es nada más que la posibilidad de tal elección, de tal decisión para sujetarse, tal libertad no es tan libre. La ley moral o el imperativo categórico, sin embargo, según la crítica hegeliana de ya hace casi doscientos años, no es parte de la vida.⁶ Así el deseo de ser igual que el sujeto, para hacerse sujeto, necesariamente resulta en la degradación de la mujer, una degradación aún más degradante que la de ser objeto porque indica que la mujer acepta un estandarte de la vida que no proviene de la vida, sino de un más allá imposible, fuera de la vida. Y ¿dónde está ese “fuera de la vida”? Pues, está en la muerte; para estar allí, uno tiene que estar muerto. Éste es el estado, la condición mínima, del sujeto, de someterse a una ley inmortal, a una ley que no existe en la vida, que no es temporal; y así manda que el sujeto siempre desee no degradarse en y por la vida. El deseo constitucional del sujeto kantiano, entonces, es precisamente el deseo de escaparse de la vida, de protegerse de ella. García Ponce escribe: “Sólo como objeto la mujer está en el centro *de la vida y la existencia*, ese centro que, convertido en inevitable *punto de referencia*, nos permite reconocer la vida, contemplarla y *entrar en ella*” (énfasis mío). García Ponce señala que sólo el objeto vive sin ser determinado por algo fuera de la vida. Por lo tanto rechaza la posibilidad de la inmortalidad e indica la necesidad de abrazar nuestra finitud, la necesidad de entrar en la vida, de vivirla. Creo que por eso llama al objeto un “punto de referencia,” un frase que especifica la condición infinitamente temporal del objeto, el cual, por su propia parte, nunca podrá concluir con la referencia, con la sucesión de las referencias. La referencia es interminable y finita: infinitamente finita. Ninguna referencia, en cuanto a que sea referencia, es absoluta: ni siquiera el nombre de Dios puede ser absoluto.⁷ Esto quiere decir, por eso, que la referencia es “el incesante despliegue que es”, en donde la posibilidad de “ser”, la existencia, también es hendida por la estructura de la referencia: el ser o lo que es, la existencia o el presente siempre se divide entre sí; o sea, el presente no puede ser *en sí*.

Una de las consecuencias de ser objeto —y por eso de vivir sin estar sujetado a una ley intemporal que no tiene ningún contacto con la vida— es que uno no es dueño de su “propia” vida: “Como objeto no se pertenece ni siquiera a sí misma y, simultáneamente, está abierta al uso y la contemplación. Perdida toda identidad, transformada en un cuerpo sin dueño que se desplaza por la vida, entra al campo de lo sagrado y permite la aparición de lo divino: aquello que se puede percibir, que es susceptible de sentirse, pero nadie es capaz de poseer. Entonces, convertirse en objeto es renunciar a la identidad propia para ser como la vida: sin dueño. La

⁵ Juan García Ponce, “Lo Femenino y el Feminismo”, *Las huellas de la voz* (México, DF: Ediciones Coma, 1982), 110. Todas las citas vienen de esta edición y de esta única página.

⁶ Véase G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§133-36.

⁷ Véase Jacques Derrida, *La Voix et le Phonémène* (París: PUF, 1967) 57-60; y Rodolphe Gasché, *Inventions of Difference: On Jacques Derrida* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 161.

mujer que es sólo su cuerpo no es de nadie". El efecto de esta desposesión radical, la cual es tanto una auto-desposesión como una desposesión de los demás, es obviamente una disponibilidad no menos radical. Debe ser obvio que si uno es un sujeto, uno se posee a sí mismo; tal autoposesión establece límites, fronteras, que no se pueden traspasar. La autoposesión absoluta (si tal cosa fuera posible)—o sea, la subjetividad—es una forma de propiedad, de adueñamiento; uno se hace propietario de sí mismo. De acuerdo con tal concepto de la identidad, la relación con el otro resulta imposible. La identidad propia indica el límite de la identidad, la cual establece el perímetro dentro del cual uno puede conservarse, protegerse, por medio de la exclusión del otro. Pero, si uno no es dueño de sí, entonces uno no puede preservarse del contacto con el otro; por eso uno está abierto a una contaminación infinita. Siempre es posible—así es inevitable—traspasar los límites. En verdad, uno y el otro desde siempre se han traspasado los límites, uno nunca está dentro de sí. Uno está constitutivamente sin dueño.

García Ponce no escribe en el vacío. Este discurso sobre la objetividad de la mujer y de la imposibilidad de poseerla, ni siquiera de poseerse por ella misma, tiene su precursor en la obra de Kant, en *La metafísica de la moral*, la última obra redactada por él mismo antes de morir. *La metafísica* propone explicar el fundamento del derecho, tanto el derecho privado como el derecho público. Según Kant, la posibilidad de posesión se basa en la posibilidad de una posesión no-física. Podemos hablar de derechos sólo si es posible poseer algo que no está físicamente en nuestra posesión. Así, entonces, el derecho no es el derecho al objeto mismo sino es el derecho contra la posibilidad de que otra persona lo posea. La sociedad civil, una sociedad justa o equitativa, depende de que todos reconozcan los derechos en contra de los demás. A la posesión no-física Kant la llama "posesión nómenal", lo cual designa la posibilidad de poseer algo, de mantener algo presente, sin tenerlo presente.

Para Kant, es imposible que haya un objeto que no sea poseído por alguien, porque, como los objetos no tienen derechos, debe ser imposible que algo poseíble no sea poseído, como si ejerciera por su propia parte el derecho en contra de nosotros quienes de veras tenemos derechos. Vale la pena destacar esto porque tiene consecuencias importantes para la lectura de Kant. Casi inmediatamente Kant se da cuenta que sin la posibilidad de posesión nómenal sería imposible concluir un contrato para el cambio de bienes, porque sin tal concepto de la posesión, intervendría un momento irreducible durante el cual el objeto no sería poseído. Y si hubiera un momento durante el cual nadie—ni el que lo da ni el que lo recibe—poseyera el objeto, entonces, el contrato resultaría nulo. Es obvio que lo mismo ocurre con la promesa, la cual establece el verdadero fondo del contrato. Según Kant, la promesa no puede ser cumplida en el tiempo precisamente porque el tiempo permite la posibilidad de que uno de ellos que se comprometen siempre puede cambiar de parecer. Tal posibilidad es estructuralmente necesaria o no habrá una promesa. La promesa siempre se encuentra en un momento antes de la promesa y después de la promesa, pero la promesa en sí no puede tener lugar, no puede ocurrir. Para instituir la posibilidad de que se concluya la promesa, Kant recurre a la idea de la promesa nómenal, la cual permite la posibilidad de dar y recibir antes de dar y recibir. O sea, en la lógica kantiana una promesa sólo puede ser una promesa si el que promete desde siempre ha dado el bien de antemano o cumplido el servicio y el que recibe desde siempre ha recibido también de antemano el bien o el servicio. Para que una promesa sea una promesa, de acuerdo con Kant, no puede ser ni tan siquiera un elemento temporal dentro de la estructura de la promesa. El que compra algo, ya lo posee; el que lo va a vender o cambiar, ya lo ha hecho, desde antes de la conclusión de la promesa. El contrato es posible sólo por medio de lo que llamaremos la promesa nómenal porque la promesa nómenal —o intemporal— hace posible una posesión simultánea, o sea, una posesión absoluta.

Es necesario insistir, contra Kant, que no hay ninguna promesa sin el tiempo: la promesa, como posibilidad, requiere el tiempo. Sin la temporalidad, o sea, el intervalo entre dar y recibir, no habría promesa; en el lugar de la promesa y la posibilidad de un cambio de bienes y servicios, habría la posesión inmediata y universal, ya garantizada pero sin ninguna posibilidad de concluir un contrato, por ejemplo, de cambiar bienes, de comprar y vender, de ofrecer y recibir. No hay economía sin promesa. La promesa es constitutivamente temporal. Si fuera posible que uno poseyera algo antes de poseerlo, entonces no tendríamos que preocuparnos por los derechos que limitan la posesión y que nos protegen de la posibilidad de que alguien nos

defraude. Y por ser necesariamente temporal, siempre hay la posibilidad de que no se cumpla la promesa. Y como hablamos de una crítica trascendental, sabemos que la posibilidad de que la promesa no se cumpla tiene que entenderse en términos de la necesidad. Entonces, si siempre es posible que la promesa no se cumpla, entonces, sigue lógicamente que lo que la promesa sólo promete es una promesa. La conclusión de la promesa es nada más que una promesa.⁸

Pues, debemos preguntarnos, ¿qué tiene que ver todo esto con García Ponce? Sería bien fácil ignorar la teoría del derecho de Kant si no avanzó más allá de este punto, pero de hecho el problema de la temporalidad constitutiva de la promesa por un lado, y de la necesidad de una posesión nómenal por el otro, son no más preliminar a la cuestión de la posibilidad de la familia, la cual es la condición mínima de la sociedad civil. Conforme a lo que postula Kant, la familia se basa en la relación entre una mujer y un hombre, la relación de matrimonio. No obstante, esta relación es difícil para Kant porque tiene la estructura de la promesa o del contrato. Para fundarse, el matrimonio requiere algo que es sumamente fuera del derecho porque, dice Kant, el matrimonio se constituye en el uso de los atributos sexuales del otro y esto significa que una persona usa a otra persona como si fuera una cosa, como si faltara su propia humanidad y se hiciera una cosa, un objeto. Kant estipula que es contra la ley usar a una persona como objeto o como una cosa, como si esa persona no tuviera derechos. Entonces, para evitar este problema, Kant decide que no hay ningún problema si los dos que se contratan uno al otro para el uso del otro como una cosa, si los dos se hacen disponibles al otro *simultáneamente*. Mientras el hombre usa a la mujer (como una cosa, como un objeto), la mujer recíprocamente lo usa a él. Así, al darse al otro, uno recibe al otro. Pero tal exposición y disponibilidad, para Kant, depende precisamente de la evacuación del tiempo: todo depende de la simultaneidad de la relación. Tienen que venirse juntos, sin ningún intervalo del tiempo, sin ningún lapso. Nadie puede venirse primero. ¿Qué pasa con el matrimonio en el momento en que uno, a lo mejor la mujer, deja de disfrutar al otro? ¿Qué pasa si uno se viene primero, antes que el otro? En ese momento de conclusión, ¿el otro se hace nada más que una cosa para el otro? Tenemos que estar de acuerdo, por eso, que el matrimonio es imposible en Kant; el matrimonio siempre está por venir y por venirse, y al venir y venirse, al llegar, entonces, se cumple —se termina— el matrimonio. El matrimonio termina, se puede decir, en el momento en que se viene, uno o el otro, uno en el otro. Venirse simultáneamente indica la posibilidad y la imposibilidad del matrimonio, precisamente porque “venirse” toma tiempo, es necesariamente temporal.

Cualquier lector de García Ponce puede adivinar cómo el escenario kantiano funciona como una matriz para su propia elaboración del problema de la relación entre nosotros. Para Kant el tiempo tiene que ser excluido porque amenaza la posibilidad de la promesa y del matrimonio. En el tiempo siempre se queda necesario la posibilidad de que no nos vengamos juntos, simultáneamente; la verdad, casi nunca ocurre. Pero ni modo, la mera posibilidad de que no nos vengamos simultáneamente vale para derrumbar el sistema kantiano; o sea, para desarrollar un sistema trascendental del derecho y de la sociedad civil, la posibilidad de la no-simultaneidad del uso del otro, la posibilidad de no vernos juntos, requiere que el sistema cuenta como necesidad con tal posibilidad. Esto quiere decir que en una filosofía trascendental no se puede excluir la contingencia si la contingencia se queda una necesaria posibilidad. La contingencia tiene que estar entendida como necesidad, como un elemento constitutivo de la filosofía en sí. O, como ha escrito Derrida, “it follows that this possibility is a necessary part of its structure [...] and hence, that this must be taken into account in any attempt to analyze or to describe, in terms of necessary laws, such a structure [sigue que esta posibilidad es una parte

⁸ Sobre la promesa, véase Jacques Derrida, *Mémoires pour Paul de Man* (París: Éditions Galilée, 1988); Alexander García Düttmann, *The Gift of Language: Promise and Memory in Adorno, Benjamín, Heidegger, and Rosenzweig*, traducido por Arline Lyons (Syracuse: Syracuse University Press, 2000); Werner Hamacher, *Pleroma: Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*, traducido por Peter Fenves (Palo Alto: Stanford University Press, 1996); y Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust* (New Haven, CT: Yale University Press, 1979).

necesaria de su estructura . . . y de aquí, que esto se ha de tomar en cuenta en cualquier intento de analizar o describir, en términos de leyes necesarias, tal estructura]”.⁹

En la filosofía de Kant, la única posibilidad de un matrimonio justo depende de lo que tendría que llamarse *coitus* nómenal. O sea, el matrimonio, sobre el cual Kant erige la posibilidad de la familia y así también del estado, sólo puede constituirse si el uso recíproco de los atributos sexuales del otro *no toma tiempo*. Fácilmente se puede ver que tal uso mutuo del otro es imposible, aunque, conforme con Kant, sea necesario. Para decirlo negativamente, no hay sexo que no tome tiempo, que no dure. No se llama el sexo “la petite mort” por el hecho de ser instantáneo; al contrario, es precisamente por su necesidad temporal y porque nos lleva a un encuentro con nuestra finitud, la cual es esencialmente la inevitabilidad de nuestra muerte.¹⁰ No obstante, es importante entender que para Kant, el momento imposible de la simultaneidad es el momento de la auto-afección absoluta. En ese presente absoluto e intemporal, se dan absolutamente el uno al otro; y en ese mismo momento, precisamente porque no es temporal, reciben absolutamente lo que habían dado: dándose absolutamente se recibe o se vuelve a sí mismo absolutamente. Así, darse es recibirse. En un instante absoluto, en un presente perfecto, en el cual no hay tiempo, no hay cambio, dar y recibir son lo mismo. Por eso, entonces, Kant puede imaginar un matrimonio en el que ninguno de los dos miembros, de los dos participantes, se pone en tela de juicio como sujeto. Aunque los dos se convierten en objetos o los dos permiten ser usados como objetos, en verdad, según la lógica kantiana, ninguno de los dos se encuentra amenazado en su propia humanidad en el sentido kantiano. Esto significa, entonces, que en el momento en que el otro usa los atributos sexuales míos, por ejemplo, en verdad, no me usa: no estoy disponible al otro. En el momento en que me toca, no me toca. La disponibilidad absoluta, por ende, es la auto-preservación absoluta. En Kant, la posibilidad del estado, de la sociedad civil, se funda en la imposibilidad absoluta de la sociedad. O sea, la única relación justa con el otro es la auto-preservación absoluta de cualquier relación con el otro. Obviamente, se necesita otra política.

La disponibilidad es necesaria y de todos modos inevitable: es imposible imaginar o conceptuar una sociedad sin la relación con el otro y tal relación necesariamente significa que estamos constitutivamente dispuestos—expuestos, abiertos—al otro. Sin embargo, lo que he intentado poner en claro es que la disponibilidad no puede ser absoluta: la disponibilidad absoluta sería al mismo tiempo la absoluta auto-preservación de la disponibilidad. Esto quiere decir que, contra Kant, no hay una simetría absoluta en la relación al otro: precisamente para que podamos darnos uno al otro, para que tal “don” pueda ser un “don” no nos podemos recibir en una simetría absoluta. El tiempo lo hace imposible. El don no es un don si no ocurre en el tiempo y el tiempo amenaza la posibilidad, por un lado, de la llegada del don y, por el otro lado, el regreso a nosotros de lo que habíamos dado. La auto-afección, por ende, resulta asimétrica, asintótica, aporética.

Sería bien fácil leer la respuesta heglia a la teoría kantiana de la familia, pero no es necesario aquí.¹¹ Mejor sería leer la crítica garciaponceana para, a final de cuentas, poder interpretar los efectos políticos de la disponibilidad. La crítica garciaponceana, sin embargo, no empieza con un texto de García Ponce, sino con uno de Pierre Klossowski, uno que García

⁹ Véase Derrida, *Limited, Inc*, traducido por Samuel Weber (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988), 48. Tal olvido en el mero centro de su reconocimiento, sin embargo, es una característica esencial de la filosofía. En un ensayo sobre J. L. Austin, Derrida apunta, “Austin’s procedure is rather remarkable, and typical of the philosophical tradition that he prefers to have little to do with. It consists in recognizing that the possibility of the negative (here, the infelicities) is certainly a structural possibility, that failure is an essential risk in the operations under consideration; and then, with an almost immediately simultaneous gesture made in the name of a kind of ideal regulation, an exclusion of this risk as an accidental, exterior one that teaches us nothing about the language phenomenon under consideration”; véase *Margins of Philosophy*, traducido por Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 323. Al escribir este ensayo no tuve al alcance ni *Limited, Inc*, ni *Marges* en sus versiones francesas o españolas.

¹⁰ Sin embargo, debe de entender que esto no contradice lo que arguye García Ponce en “La Imposibilidad de Morir” (en *Las huellas de la voz*), el cual tiene que ver con la imposibilidad de *saber* de nuestra muerte y de *experimentarla*.

¹¹ Aunque espero hacerlo en otro contexto. Tal consideración requeriría una lectura nítida del *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel y, también, del *Glas* de Derrida.

Ponce tradujo (con Michèle Alban) en los primeros ocho años después de Tlatelolco, *Roberte esta noche*.¹² La cuestión de la disponibilidad en la obra de García Ponce, aunque no en esas palabras estrictamente, surge casi desde el principio de *Roberte esta noche*, novela que versa sobre la relación entre Octave, su sobrino Antoine y su esposa Roberte, la tía de Antoine. La novela comienza con un prefacio de Antoine en el cual admite por un lado que “Lo más extraordinario es que yo serví de pretexto a la práctica de esa hospitalidad realizada a costa de mi tía” y por el otro lado que “Es cierto que mi tía Roberte había despertado en mí una pasión violenta” (8).¹³ Después del prefacio hay dos textos breves, “Dificultades” y “Las Leyes de la Hospitalidad”, antes de que empiece la parte de la novela que trata principalmente la “educación” de Antoine. “Dificultades” especifica la estructura de la hospitalidad de Octave: “Cuando mi tío Octave tomaba en sus brazos a mi tía Roberte, no hay que creer que era el único en hacerlo” (9). Ésta, la primera frase de “Dificultades”, indica que, como anfitrión, Octave comparte a Roberte, la anfitriona, con otro, con el invitado quien viene y quien ya llegó, quien está esperado y quien de todos modos llega inesperado: “Un invitado entraba, cuando Roberte atenta sólo a la presencia de mi tío, no lo esperaba, y cuando ella temía que el invitado viniera, porque Roberte esperaba a algún invitado irresistiblemente resuelto” (9). Además, entrando el invitado, entra Octave: “el invitado surgía ya detrás de ella, mientras que era mi tío el que entraba, justo a tiempo para sorprender el satisfecho terror de mi tía, sorprendida por el invitado” (9). La cosa, claro, es que para probar—para mostrar y demostrar—su hospitalidad el anfitrión tiene que estar dispuesto a sus invitados, hasta cualquier extremo, incluso hasta el goce—el uso—de su mujer. En el momento en que el invitado abre la puerta, Octave se ve entrando y, casi a la vez, ya adentro del cuarto; se ve tomando a Roberte en sus brazos y, casi a la vez, ya tomada en los brazos. Se ve entonces desde enfrente y desde detrás. Pero es imposible, como nos cuenta el sobrino, Antoine, si Antoine es verdaderamente el narrador: “Eso no duraba más que un instante . . . , porque en última instancia, uno no puede tomar y no tomar a la vez, estar allí y no estar, entrar cuando se está en el interior” (9).

Es menester recordar que por lo menos para Rousseau y Kant la mera posibilidad de la ciudadanía depende de la posibilidad de dar y recibir simultáneamente, o sea, de tomar y no tomar a la vez. En el momento en que uno da sin recibir no es ciudadano; es esclavo o es nada más que una cosa. Klossowski ya ha radicalizado, entonces, el paradigma y se remite a la teoría kantiana (entre otras) por haber articulado la cuestión de la hospitalidad dentro de una cuestión de la familia, pero una familia ya “innatural”. No es padre, madre e hijo, sino tío, tía, sobrino, pero un sobrino que desea a la tía, quien se comporta con él más bien como su hermana. Además, de todos modos, según Octave, siempre hay un “tercero” entre él y Roberte, entre Antoine y Roberte, entre Roberte y Roberte. El tercero que siempre está entre uno y el otro, entre hombre y mujer, pero también entre uno y sí mismo, es una implicación inevitable del tiempo que, según Klossowski es imposible evitar y por eso uno no puede ser anfitrión y huésped *a la vez*. En el momento, el instante que no se puede ni prolongar ni postergar, el anfitrión se ve como invitado, el invitado tiene que ser anfitrión, porque uno no puede tomar y no tomar, no puede entrar y estar dentro *a la vez*, o simultáneamente. Esto es, entonces, la imposible posibilidad de la hospitalidad, porque una hospitalidad absoluta requeriría la posibilidad de una relación intemporal con el otro, con el invitado, el huésped. La imposibilidad de tal relación niega la hospitalidad absoluta y, por lo tanto, una hospitalidad que no puede ser más que una hostilidad. La hostilidad siempre reside en el mero corazón de la hospitalidad, como su posibilidad. Eso quiere decir entonces que siempre hay un antagonismo entre—en el uno y el otro a la vez—el anfitrión y el invitado. Como no pueden ocupar el mismo lugar, no pueden tomar y no tomar, no pueden entrar y estar dentro *a la vez*, lo que pasa es que cambian de

¹² La traducción se publicó por Editorial Era en 1976, un año después de que la misma editorial publicó también *Teología y pornografía. Pierre Klossowski en su obra: una descripción*. También en 1975 salieron las traducciones de *La revocación del Edicto de Nantes* y *La vocación suspendida*, ambas de Era y ambas de García Ponce y Alban. Parte de lo que me interesa es el hecho de que después de Tlatelolco (y también de la masacre del 10 de junio de 1971), García Ponce recurrió a Klossowski en una manera bien concreta, bien “literal”, aunque también infiel al español al que tradujeron el francés de Klossowski.

¹³ Pierre Klossowski, *Roberte esta noche*, Juan García Ponce y Michèle Alban, traductores (México, DF: Editorial Era, 1976); todas la citas vienen de esta versión.

lugares. El invitado se convierte en anfitrión; el anfitrión en invitado, pero como invitado en su propia casa, él es más bien rehén. La verdad, el anfitrión ya, desde el principio, se ha hecho rehén, porque el anfitrión (huésped) es, a la vez, el invitado (huésped), y los dos etimológicamente derivan del latín, *hostes*, una palabra en la cual se funda tanto la hospitalidad como la hostilidad.¹⁴

Aunque sea imposible el instante de tomar y no-tomar, de entrar y estar ya dentro, ese momento simultáneo, de todos modos, según Derrida, es lo que ocurre o pasa, en francés, *arrive*, del verbo *arriver*, el cual significa los dos, *pasar* y llegar. Podemos decir, entonces, que lo que pasa, desde siempre ha pasado y todavía viene o está por llegar; o sea, la hospitalidad absoluta, la hospitalidad que llega en el instante de tomar y no-tomar, de entrar y de estar ya dentro, tal hospitalidad pasa en un “instante” que ya se ha pasado y que todavía no ha llegado. La hospitalidad absoluta, para decirlo así, es posible sólo en un presente absoluto, un presente perpetuo; ocurre o pasa, por eso, sólo fuera del tiempo. Ese instante no dura, como dice el narrador de “Dificultades”: “Eso no duraba más que un instante y de nuevo mi tío estaba a punto de tomar a mi tía en sus brazos. Eso no duraba más que un instante” (9). Es porque el instante de la hospitalidad no dura que la hospitalidad nunca nos satisface; siempre hay algo—más hospitalidad—pendiente, por venir, por llegar. Además, es debido a que el instante no dura que nosotros no somos idénticos a nosotros mismos: llega el tercero entre “nosotros”, entre Octave y él mismo, entre Antoine y él mismo, entre Roberte y ella misma. El hecho de que uno no es *en sí* es un resultado de la misma temporalidad que hace imposible que uno no pueda tomar y no-tomar *a la vez*. Debe ser obvio que la hospitalidad tiene la estructura temporal que ya hemos elaborado en la lectura breve de la posibilidad de la promesa en Kant; es decir, la hospitalidad absoluta es posible sólo en un “instante” permanente, un instante que no pasa y por eso que tampoco llega (*arriver*). En el mismo sentido en el que la promesa sólo promete otra promesa, la hospitalidad no puede hacer más que hacer posible la violencia, la hostilidad. La rigurosa imposibilidad del *en sí*, sin embargo, no deja en paz al que toma la decisión por la hospitalidad, como ya hemos visto en cuanto a Octave. Decidir a favor de o en contra de la hospitalidad no es una decisión de un soberano que se mantiene en sí fuera de los efectos temporales de tal decisión. Esto quiere decir que el soberano no decide absolutamente. Al contrario, no podemos decir que seamos soberanos. No decidimos a favor de o en contra de la hospitalidad. Y la decisión, que siempre viene de otro, nos afecta.

Recordamos que leer a Klossowski en español es leer a García Ponce, es leer lo que estaba leyendo él hasta en los mismos términos de él, en sus propios términos que de todos modos no eran suyos. Eso es lo que significa la traducción y el hecho de leer una traducción. En este caso nos interesa especialmente para formar una idea de cómo García Ponce se apoderó de la teoría de la comunidad o de la posibilidad de la relación con el otro de Klossowski. Entendemos que Klossowski articula su teoría en términos de la ley, para precisarlo, en términos de las leyes de la hospitalidad. La ley viene de afuera. Sólo tenemos que recordar que en el *Contrato social*, Rousseau arguye que es mejor que el que manda venga desde afuera, que sea extranjero: “Le Legislatteur est de toutes manières un homme extraordinaire dans l’Etat” (313); y, un poco después, “C’étoit la coutume de la plupart des Villes Grecques de confier à des Etrangers la rédaction des leurs” (314).¹⁵ La ley viene del otro, del extranjero; desde el principio ha sido así, desde Moisés y, según el *Timaeus* de Platón, desde Solón y el origen de Grecia.¹⁶

¹⁴ Véase Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, sobre “L’Hospitalité” (87-103). Además, aquí en adelante, véase Jacques Derrida, “Pas d’Hospitalité” en Derrida y Dufourmantelle, *De L’Hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre* (Paris: Calman-Lévy, 1997).

¹⁵ Véase Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, tomo 3 (Paris: Éditions Gallimard, 1964).

¹⁶ Sobre Moisés como extranjero véase Sigmund Freud, *Moses and Monotheism*, traducido por Katherine Jones (New York: Vintage Books, 1967); sobre el origen de Grecia en el extranjero, véase Platón, *Timaeus*, en *The Collected Dialogues*, redactado por Edith Hamilton y Huntington Cairns (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961). Derrida ha interpretado el *Timaeus* en “Khora”, publicado en Jacques Derrida, *On the Name*, redactado por Thomas Dutoit (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1995), 89-127. Sobre la cuestión del aspecto constitutivo y extraño de la ley, véase también García Ponce, “La Nacionalidad de las Ideas” en García Ponce, *Trazos* (México, DF: UNAM, 1974), 215-221. García Ponce escribió el ensayo en agosto de 1968.

En la ética kantiana la ley se interpone entre el yo (moral, humano) y el yo (animal); esto quiere decir que en Kant la ley nos divide de nosotros mismos para que sepamos qué *debemos* ser.

Las leyes de la hospitalidad vienen del otro, desde afuera, desde el extranjero: “El señor de estos lares, no teniendo preocupación más urgente que irradiar su alegría sobre cualquiera que, a la noche, venga a compartir su mesa y a descansar bajo su techo de las fatigas del camino, espera con ansiedad en el umbral de su casa al extranjero al que verá despuntar en el horizonte como un liberador” (10). El anfitrión está en el límite, el umbral de la casa, ni fuera ni dentro; allí parado ni en el interior ni en el exterior, sino en el límite, al borde, no es el dueño de la casa, sino el rehén quien espera a un liberador quien viene, desde el horizonte. O sea, entre dos límites—el umbral y el horizonte, el anfitrión y el invitado—se conocen, se reúnen, se encuentran, se esperan. Lo importante, claro, es que el anfitrión no es el que libera al invitado de su cansancio, sino el que es liberado por el invitado. Tampoco la hospitalidad, como dice el narrador, es un accidente; es la ley: “de antemano el señor de estos lares estará agradecido a cualquiera que, en vez de considerar la hospitalidad como un accidente en el alma de aquel y de aquella que la ofrecen, la tomará como la esencia misma del anfitrión y la anfitriona, y el extranjero mismo vendrá como tercero a compartir esa esencia a título de invitado. Porque el señor de estos lares busca con el extranjero al que recibe una relación ya no accidental sino esencial” (10). La hospitalidad no es accidental sino necesaria; y como necesidad, no cambia. Por eso es la ley de la hospitalidad. Es una necesidad que se interpreta en una manera hegeliana en cuanto a que es la necesidad que también se entiende como libertad, como la posibilidad de liberar al anfitrión. Tal liberación, según el anfitrión se hace posible en “una relación ya no relativa, sino absoluta, como si habiéndose confundido el dueño con el extranjero, su relación contigo que acabas de entrar no fuera ya sino una relación de sí consigo mismo” (11). Lo que pasa, entonces, es que el anfitrión es actualizado por el invitado y el invitado se actualiza por el anfitrión: el uno se hace a sí mismo sólo por la mediación del otro, del tercero que también pasa entre uno y sí mismo. Según la voz de las leyes de la hospitalidad, el tercero es lo que Octave llama más adelante el espíritu de Roberte (23); es lo que el invitado actualiza en Roberte, quien se convierte en anfitriona y, en cuanto anfitriona, infiel al señor de estos lares mientras sea fiel al anfitrión y la esencia de la anfitriona, quien para ser anfitriona y para actualizarse en sí, tiene que estar disponible al otro, al invitado. O sea, tiene que traicionar al señor de estos lares, pero al traicionarlo no ha traicionado al anfitrión, cuyo deseo “es poseerla infiel, en cuanto anfitriona que está cumpliendo fielmente sus deberes” (12). Entonces, en el momento en que el invitado posee a la anfitriona se hace posible la posibilidad que desea el anfitrión, específicamente, “poseerla infiel” (12). “¿No ves, querido invitado, que tu interés superior es conducir la curiosidad del anfitrión hasta el punto en que la señora de estos lares, puesta fuera de sí, se actualice toda ella en una existencia que tú, el invitado, serás el único capaz de determinar, y ya no la curiosidad del anfitrión? Desde ese momento el anfitrión habrá cesado de ser el señor en sus lares: habrá cumplido por completo su misión. Se habrá convertido a su vez en el invitado” (15). En este momento, en este instante que no se puede ni prolongar ni postergar, en este momento de la necesidad, de la ley, el señor de estos lares se ha liberado, se ha convertido en el invitado; pero, a la vez, simultáneamente, esa liberación se hace inmediatamente una encarcelación, porque como invitado de nuevo ha de entrar a la casa, ha de someterse a la ley de la hospitalidad, la cual no puede ser accidental. Así, las leyes de la hospitalidad hacen evidente la temporalidad de la relación de cada uno consigo mismo: la esencia del señor de estos lares es el anfitrión; la esencia del anfitrión es el invitado; la esencia del invitado es el anfitrión. La esencia de la señora de estos lares es serle fiel al señor de estos lares, pero en cuanto a que la esencia del señor es el anfitrión, y la esencia del anfitrión es la hospitalidad, o sea, la disponibilidad, entonces, la única manera en que la señora puede ser fiel al señor quien es esencialmente el anfitrión, es precisamente siéndole infiel al señor para serle fiel al anfitrión. Et cetera. La temporalidad de las leyes de la hospitalidad inscribe dentro de cada uno la diferencia de sí mismo. Las leyes de la hospitalidad, por eso, indican que cada sujeto (señor, señora, extranjero; anfitrión, anfitriona, invitado) es irrevocablemente dos; cada sujeto, entonces, es constitutivamente extático, está fuera de sí mismo. Para decir lo mismo: cada sujeto está expuesto al otro, donde la palabra “expuesto” significa no sólo estar en relación con el otro, estar abierto al otro, sino también estar fuera (“ex”) de su “propio” lugar o posición.

Precisamente porque la hospitalidad resulta en tales desplazamientos, tales exposiciones, es imposible postular una hospitalidad absoluta, la cual sólo podría manifestarse en un presente absoluto, en el cual no habrá ningún movimiento, no habrá ni anfitrión ni invitado, aun menos la posibilidad—la cual es la necesidad, la ley—de la exposición del uno y del otro. En un presente absoluto, no habrá ninguna posibilidad de la disponibilidad porque la disponibilidad implica que lo propio no es propio en sí, que lo propio es mejor la falta de la propiedad, una falta que no se puede más que suplementar infinitamente. Implica que cada suplemento se suple sin fin. El suplemento siempre tiene que considerarse finito, limitado, como algo que suple una falta, sin embargo, algo que de todos modos “en sí” necesita también un suplemento. Esto quiere decir, por eso, que la hospitalidad y así la disponibilidad es una promesa; tiene la estructura de la promesa. Es necesariamente temporal y por eso es imposible que sea absoluta.

Hay que regresar a García Ponce. En García Ponce, como ya hemos visto en “Lo Femenino y el Feminismo”, la disponibilidad es necesaria, es la ley. Es imposible no estar disponible aunque hay ejemplos en la obra garciaponceana de personajes que desean escapar de la disponibilidad necesaria de la vida.¹⁷ Es importante reconocer que para García Ponce, la disponibilidad nos desplaza, nos cuesta la ilusión, el sueño de una identidad fija o absoluta. En “El Objeto, la Cosa, el Simulacro: La Pintura”, García Ponce concluye, “De este modo, la pintura, en tanto simulacro, al hacer posible la aparición de objetos o cosas nos entrega la posibilidad de encontrarnos a nosotros mismos, ya no sólo como objetos sino también como sujetos que hacen posible el objeto que somos”.¹⁸ O sea, hay un perpetuo desplazamiento, una perpetua exposición que nos expone a nosotros mismos, pero ¿dónde estábamos, dónde estamos, sino fuera de nosotros mismos? Siempre nos encontramos en otro lugar, en otra posición. Esto quiere decir, por eso, que siempre nos perdemos. Nuestra *auto*-afección nos rebasa, nos sobrepasa. Ese *auto* no para en nosotros, no para *en sí*. Encontrándolo, nunca dejamos de perderlo. Lo importante de recordar de Klossowski, sin embargo, es el umbral o el límite de la hospitalidad: la hospitalidad viene desde afuera en la llegada del extranjero/invitado; pero ese afuera es, no obstante, un adentro en lo que respecta al lugar del señor/anfitrión. Estando adentro, ya está afuera y estando afuera ya está adentro. En este cruce de frontera continuo nunca estamos en nuestro propio lugar, nunca llegamos a una propiedad, nunca llegamos a ser propietarios de nuestro *auto*, aunque sentimos *afecto* por él. El juego con el concepto del “auto” no es simplemente frívolo: la obra de García Ponce verdaderamente destaca el acto de manejar, de moverse por la ciudad en auto. En *Crónica*, por ejemplo, en varios momentos, los personajes se vienen en el auto. De vez en cuando, pasan por la ciudad sin rumbo, sin orientación. Y la primera vez que María Inés se ve en la figura de Mariana, cuya figura es la suya, la ve desde el auto. Literalmente, entonces, se viene a sí misma, se llega a sí misma sin haber llegado y ya habiendo llegado. El auto figura desde el principio en la narrativa garciaponceana, desde *Figura de Paja y La casa en la playa*.

No voy a elaborar una lectura detallada de García Ponce, nada más pienso hacer unas sugerencias basadas en el hecho de que la hospitalidad no puede ser absoluta.

Primero, como Derrida nos recuerda en su interpretación de “Las Leyes de la Hospitalidad” en *De l’Hospitalité*, las leyes de la hospitalidad están debajo de un vidrio, enmarcadas y colgadas sobre la cama del cuarto reservado para los invitados. La ley está legible pero fuera del alcance del lector. Como cualquier otra ley, “Las leyes de la Hospitalidad” tienen que ser universal, pero también tienen que actualizarse, tienen que hacerse particular o individual. Así la ley se hace temporal y siendo temporal resulta imposible que no se sienta algo, o celoso o envidia o posesivo o traicionado. No puede excluir ningún sentimiento, ningún afecto. En *Crónica de la intervención*, por ejemplo, Mariana y María Inés, en momentos dados, se sienten todo en su disponibilidad. O sea, al estar disponible al otro, al darse al otro, de todos modos Mariana no puede evitar la posibilidad de enamorarse del otro o en verdad sentirse aún más cerca de Esteban. Lo mismo con María Inés. La disponibilidad al otro no puede ser

¹⁷ Véase, por ejemplo, el personaje de Francisca Pimentel en *Crónica de la intervención*. Aunque uno desea protegerse de la contaminación inevitable, infinita, es imposible hacerlo; en el caso de Francisca tal deseo resulta trágico.

¹⁸ Juan García Ponce, *De viejos y nuevos amores. Volumen 1: Arte* (México, DF: Joaquín Mortiz, 1998), 53.

absoluta, no puede excluir la posibilidad también de que resultemos cerrados al otro o que queramos estar con alguien exclusivamente. Esos deseos son también efectos de la disponibilidad: sólo por medio de la disponibilidad, la exposición al otro, como necesidad, es posible, por un lado, que nos enamoremos con el otro, que nos dediquemos al otro; o, por el otro lado, que no nos pase, que nunca nos enamoremos.

Segundo, porque la disponibilidad tiene la estructura de la promesa, no nos garantiza nada, ni siquiera la disponibilidad en sí. Esto quiere decir que aunque no hay ninguna política sin la disponibilidad al otro, sin embargo, la disponibilidad al otro no excluye la violencia contra el otro. Por ejemplo, no excluye la posibilidad de Tlatelolco. Al contrario, la disponibilidad es estrictamente violenta, es la violencia constitutiva de la vida en cuanto a que indica la contaminación necesaria en cualquier relación con el otro, aunque sea con uno mismo. Por eso, sería un error enorme intentar elaborar una teoría de la política que insista como fondo en la absoluta ausencia de la violencia, de la discriminación, por ejemplo. Esto no quiere decir que debamos legitimar e institucionalizar formas de la discriminación al otro. No es para excluir a cualquier grupo determinado, sino que la discriminación es inevitable para que vivamos en primer lugar.¹⁹ La mera posibilidad de la ética, según Derrida, es la violencia. Escribe, “No hay ética sin presencia del otro pero también y por consecuencia sin ausencia, disimulo, robo, diferencia, escritura. La archi-escritura es el origen de la moralidad así como de la inmoralidad. Apertura no-ética de la ética. Apertura violenta”.²⁰ La promesa de la disponibilidad es necesariamente una promesa para el futuro. No podemos predecir el futuro, no sabemos qué viene. Ni siquiera el futuro nos está prometido. O, mejor dicho, el futuro sólo nos está prometido, lo cual no significa garantizado, sino que el futuro es una promesa. García Ponce nos enseña que la disponibilidad es la mera posibilidad de que algo —cualquier cosa— ocurra, pero como la posibilidad del evento, es rigurosamente imposible excluir cualquier evento, y esto incluye necesariamente Tlatelolco. El deseo de haber terminado, una vez para siempre, con Tlatelolco, con tal violencia, es el deseo de la muerte; es el deseo de preservarse de la vida, de la disponibilidad. Y como ya sabemos, según García Ponce, nunca habremos terminado con Tlatelolco.

¹⁹ Sobre la cuestión de la necesidad de la discriminación, véase Martín Hägglund, “The Necessity of Discrimination: Disjoining Derrida and Levinas”, el cual saldrá en la revista *Diacritics* el verano de 2004.

²⁰ Jacques Derrida, *De la gramatología*, traducido por Oscar del Barco y Conrado Ceretti (México, DF: Siglo Veintiuno Editores, 1971), 180.