

Jelica Veljović

DOI: 10.4312/vh.25.1.323-337

Universidad de Kragujevac



«Je pense, donc je pense l'autre»: Cervantes y Borges en el contexto derridiano

Palabras clave: hospitalidad, otredad, Cervantes, Borges, Derrida

1 Introducción

La humanidad del siglo XX está marcada por algunos significantes cambios de rumbo, respecto al manejo de nociones ontológicas y fenomenológicas básicas como razón, conocimiento, objeto/sujeto, cultura, contorno sociológico, arte y ciencia. Este cambio de rumbo lo encontramos influenciado en gran medida por los grandes cambios históricos (las Guerras Mundiales, nuevos estados, formación de nuevos sistemas económicos, ideológicos y políticos) y teóricos, teniendo especialmente en cuenta la nueva teoría francesa en el campo de las ciencias sociales y humanas. Michel Foucault, en la famosa obra *Las palabras y las cosas* proclama la muerte del hombre, refiriéndose a la muerte del pensamiento occidental y a la caída de un proyecto ilustrado y racionalista dirigido a entender, formar y dirigir al hombre y a la humanidad. Partiendo de la filosofía de Nietzsche y Kierkegaard, Foucault¹ (1971: 359, 423) subraya que el humanismo ilustrador, habiéndose desarrollado a partir del siglo XVIII hasta nuestros días, privilegió al hombre en su espíritu racional como amo del todo el mundo natural. Sin embargo, olvidándose de las fuerzas irracionales, emocionales y naturales, sustituyendo al Dios en su trono, se aprovechó de su poder omnipotente para hacerse trampa a sí mismo, estallando guerras, estableciendo nuevas jerarquías sociales, y abriendo nuevas brechas sociales.

1 Resaltamos por la mejor comprensión de la literatura consultada que fue utilizada la traducción al serbio del texto del libro *Las palabras y las cosas* de Michel Foucault. La transcripción del nombre del autor es Mišel Fuko, y de la obra *Reči i stvari*. Así aparece citada la referencia en la bibliografía.

Sloterdijk (2000: 51) resaltaría más concretamente que: «el humanismo tiene que ofrecerse como cómplice natural de todas las atrocidades habidas y por haber que se cometan apelando al bienestar del hombre», argumentando a continuación que el humanismo heredado de los racionalistas, en especial de la tradición cartesiana, es la causa de titanomaquia antropocentrista de hoy, que causa la violencia y los fascismos. En esta serie de olvidos y destrucciones, el hombre racional, producto del humanismo ilustrador y luego modernista, se olvidó de lo más suyo, de lo más próximo: de su otredad y del otro que le acompaña en el mundo. Por lo tanto, parece imprescindible acordarse de las creaciones artísticas que se revelan como epítomes de la apertura hacia lo diverso y otro, de la porosidad de las fronteras que intentan dividir lo humano mediante estructuras rígidas, y de las obras que revelan la «hospitalidad» como uno de los ejes del ser humano.

En el siguiente análisis se partirá de los conceptos de Jacques Derrida que constituyen su investigación filosófica en cuanto la figura del otro. En relación con la investigación derridiana de la otredad, se incluirán también los grandes temas como son la hospitalidad, la amistad y la hostilidad, que cambiaron radicalmente la perspectiva tradicional humanista en cuanto a la relación entre el sujeto y el otro. Las obras que se tomarán como referentes para la investigación de la filosofía derridiana de la otredad en el contexto literario, serán textos de grandes maestros de letras hispánicas: Miguel de Cervantes y Jorge Luis Borges. De su creación vasta y compleja, se han seleccionado textos que explícitamente tratan la figura del otro, sea esta dentro del sujeto o fuera de él. Tomando por el hilo conductor del trabajo el lema derridiano «Je pense, donc je pense l'autre», se marcarán los puntos relevantes de la novela *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* de Cervantes, y de los cuentos *El otro* y *La casa de Asterión* de Borges.

2 La ética deconstruccionista de la hospitalidad: hacia el otro

Al hablar de la nueva relación con el otro, presente en el nuevo pensamiento filosófico y dentro de la nueva teoría francesa, nos encontramos con una figura clave: la de Jacques Derrida. Lo que hizo de Derrida un autor tan ineludible es su filosofía de la deconstrucción de los conocimientos heredados y naturalizados, y de todas las clases y categorías ideológicas. En ese camino, la deconstrucción llegó a significar la demostración de la artificialidad de todos los grandes relatos con los que la humanidad fue históricamente fundada,

desenmascarándolas a través del juego con los puestos que ocupaban, abriendo los contenidos ideológicos que escondían, y diseminando los significados de cada signo, símbolo o categoría social que nos rodean. En la misma dirección y con el mismo propósito Derrida incluyó los conceptos de la diseminación, huella y heterogeneidad del texto, con los que demostró la posibilidad de una pluralidad de significados dentro de un mismo texto. Así Derrida llegó a deconstruir y reconstruir el campo entero de la vida intelectual y social humana derrumbando las viejas oposiciones y fronteras, que él encuentra basadas en el logocentrismo y en la metafísica de la presencia. Tomando precisamente el logocentrismo como un modo operante de la cultura occidental, Derrida (1997: 79) destaca que se trata de una variante de etnocentrismo metafísico que ha eliminado de sí y reprimido toda la pluralidad, diferencia, oposición y, por consiguiente, la otredad. Precisamente por esto muchos teóricos reclaman que la deconstrucción derridiana sea percibida en su dimensión ética (Bužinjska, Markoski, 2009: 397). Así parece que la nueva ética deconstruccionista puede tomarse como punto de partida de la reivindicación del *otro*, pero también de la investigación de los diferentes modos de su apariencia a través de la cual nos descubrimos a nosotros mismos, o a los escritores y sus propios principios éticos. Sería importante preguntarse si es el nivel de apertura de un texto y su autor hacia la otredad lo que nos revela también su fuerza ética y emancipadora.

De estas tesis parte Derrida en su obra *Política de amistad* del año 1994. Retomando los textos antiguos sobre la amistad, y apoyándose especialmente en los textos de Aristóteles, y en su famosa exclamación de que no hay amigos, Derrida (2005: 28) concluye que la amistad es una cuestión política, puesto que en sí abarca diversos niveles de igualdad social, justicia, política y economía. A continuación, Derrida deconstruye este y otros pensamientos sobre la amistad, la hostilidad y la hospitalidad en un marco de la historia política, apoyándose a continuación en los textos de Montaigne, Kant, Schmitt y luego de Emmanuel Lévinas. Derrida explica luego que la amistad supone un acto de apertura hacia el otro, puesto que el otro se deja entrar en mi espacio, mi hogar y en mí mismo; por lo tanto, este paso es siempre una transgresión del umbral del Ser y un acto de hospitalidad. Derrida (2000: 75) dice: «We are moving around: from transgression to transgression [...] What does that mean, this *step too many*, and transgression if for the invited guest as much as for the visitor, the crossing of the threshold always remains a transgressive step?» Esto significa por tanto que el acto de amistad implica una hospitalidad incondicional hacia lo diferente y extraño, que luego puede llegar a convertirse en un desplazamiento de sí mismo –del Ser– produciendo una transgresión y cambio en el

mismo huésped. Podemos añadir que así el huésped (anfitrión) puede llegar a ser su oposición: un extraño en el espacio de su mismo Ser, pasando por un proceso de asimilación, sustitución y transformación. En este aspecto se percibe que Derrida se apoya fuertemente en la dialéctica de Lévinas entre el huésped y el invitado, o sea el otro [...], porque igualmente resalta que son inextricables y mutuamente condicionados (Conesa, 2006: 224).

Sin embargo, la hospitalidad y la amistad pueden tener otro extremo, puesto que el huésped, puesto en el peligro de asimilación y cambio vertiginoso de su Ser, puede optar por la clausura, convirtiendo al Otro en enemigo, confirmando de este modo la porosidad de la línea de separación entre el amigo y el enemigo (Derrida, 2005: 139). Por lo tanto se puede también hablar de la ambivalencia del ambos conceptos. Este límite tan frágil y estrecho está implicado ya en la etimología de la palabra hospitalidad, puesto que proviene del latín *hospes*, que abarca en sí dos significados opuestos: huésped y forastero. Lo más interesante es que en español la palabra «huésped» es ambigua, pudiendo aplicarse tanto al anfitrión como al hospedado. Si hacemos un paralelismo etimológico de la palabra «enemigo» en latín, notaremos otra coincidencia semántica y simbólicamente curiosa. Enemigo, *hostis* en latín, también fue una palabra ambigua, y proviniendo del protoindoeuropeo, representaba tanto al enemigo como al huésped, o sea el invitado. Estos caminos etimológicos de las palabras parecen ser implicados por la filosofía derridiana de la hospitalidad, puesto que él mismo supone las delicadas diferencias de estos conceptos.

Derrida resalta la cercanía entre uno mismo y el otro del enemigo en la fenomenología de la identidad y el auto-reconocimiento. Dice que el enemigo es el que nos hace la pregunta sobre nosotros mismos, forzándonos a una introspección y autorreflexión. En este aspecto Derrida (2005: 163) confirma el proceso de «ponerse en cuestión a sí mismo» a través del enemigo, diciendo: «The enemy in question is he who calls into question, but he can call into question only someone who can call himself into question. One can be called into question only in calling oneself into question. The enemy is oneself, I myself am my own enemy». Así Derrida marca el juego entre el Yo y su otro hostil como un juego dialéctico, interdependiente y ambiguo, puesto que el enemigo puede ser uno Mismo, o sea, uno Mismo es su propio enemigo, y por lo tanto su propio otro. Contradiendo a Aristóteles y a Schmitt, Derrida subraya la necesidad del enemigo, de ese otro hostil e introspectivo, en el que el enemigo se iguala al hermano: ambos aparecen como figuras de nuestro propio cuestionamiento (Derrida, 2005: 150). En este cuestionamiento tanto el enemigo como el

hermano abren una herida en Uno mismo, irrumpiendo en su Ser que así se reconoce e identifica. Al observar estas tesis, comprendemos por qué Derrida resalta que uno no puede funcionar sin su otro, sea el invitado, el enemigo o el hermano, y por qué concluye revirtiendo el cogito cartesiano: «Without an enemy I go mad, I can no longer think, I become powerless to think myself to pronounce ‘cogito, ergo sum’» (Derrida, 2005: 175). Refiriéndose a la llana y sin rodeos al monolitismo identitario de la filosofía cartesiana Derrida señala la necesidad del otro para la constitución de la identidad del Uno, continuando el camino de la deconstrucción y reconstrucción de la *ratio* cartesiana.

En esta labor Derrida avala la obra de Emmanuel Lévinas, el filósofo de la otredad, relacionando su concepto de la acogida y responsabilidad por el otro con su propio concepto de la hospitalidad. En la conferencia que pronunció en homenaje a Lévinas en la Sorbona el año 1996, Derrida reflexiona sobre estos términos, construyendo una base para el nuevo pensamiento ético que tiende a responsabilizarse del otro. En ese discurso podemos ver el entrelazamiento del Yo, del otro enemigo, y el otro hermano. Derrida (1998: 71) dice que la hostilidad testimonia la hospitalidad, y que la decisión y la responsabilidad de uno mismo provienen y existen solo por y a través del otro. Derrida (2005: 224) amplió estas ideas en *Políticas de amistad*, ampliando el lema racionalista a la luz de una ética nueva:

Translated into the language of a human and finite cogito, this gives the formula: I think, therefore I am the other; I think, therefore I need the other (in order to think); I think, therefore the possibility of friendship is lodged in the movement of my thought in so far as it demands, calls for, desires the other, the necessity of the other, the cause of the other at the heart of the *cogito*².

El lema de la nueva ética deconstruccionista que proclama al otro como elemento constitutivo, y que será a continuación aplicado a las obras literarias aquí tomadas en cuenta, sería: «Pienso, luego soy el otro; pienso, luego necesito al otro». Reclamando así la otredad como parte constitutiva y eje estructural del Yo, y que por lo tanto tiene que ser acogido, Derrida reclama lo que Cervantes y Borges pretendieron en sus textos literarios, construyendo así un puente literario que parece ser otra refutación del tiempo y de la historia lineal.

2 Traducción al español, hecha por la autora del artículo: «Traducido a la lógica de un cogito humano finito, esto crea una fórmula: yo pienso, luego soy el otro; yo pienso, luego necesito al otro (para pensar); yo pienso, luego la posibilidad de la amistad está alojada en el movimiento de mi pensar, en la medida en que requiere, llama, desea al otro, la necesidad del otro, la causa del otro en el corazón del *cogito*.»

3 Cervantes y el otro: fuera y dentro del texto

Es bien sabido que la famosa novela *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, es leída y analizada desde varios aspectos, y a través de diferentes teorías. Lo que también se ve resaltado en un cierto número de investigaciones sobre la novela de Cervantes son los aspectos bajtinianos de la polifonía, es decir, de la novela polifónica, heteroglosia, y orquestación de diferentes voces ideológicas y registros lingüísticos de su tiempo. Aunque Bajtín afirma que Dostoievski fundó la novela polifónica (*El idiota*), críticos como Walter Reed (1987: 30) señalan que Bajtín sí que incluye a Cervantes en la tradición polifónica, denominando su labor novelesca como «construcción temprana». También Zavala (1992: 311) y Jofré (2005: 117) señalan que los conceptos bajtinianos de polifonía y heteroglosia encuentran su base en la novela cervantina, puesto que representa la red de todas las voces ideológicas de su tiempo, contraponiéndose al monolingüismo discursivo de las obras anteriores. Esto confirma el hecho de que *Don Quijote de la Mancha* incorpora más de setecientos personajes de distintos estratos sociales, desde la alta nobleza hasta la población rural, representados a través sus hablas y especificaciones lingüísticas propias. El ejemplo más evidente y conocido se evidencia en la serie de diálogos entre el caballero, Don Quijote, y su escudero, Sancho Panza, que terminan entrelazándose de un modo dialéctico hasta el final de la novela. De este fenómeno habló Salvador de Madariaga en su *Guía del lector del Quijote* (1926), denominándolo como «quijotización y sanchificación». Estas pautas nos llevan a confirmar la apertura y diversidad discursiva, cultural e ideológica del *Don Quijote*, y seguir en ese camino la conclusión de Jofré (2005: 128) que esta novela «plantea también una solución: como obra y como filosofía: la verdadera aceptación de la otredad».

En este aspecto es interesante resaltar que Cervantes en su texto incluye lo étnica y lingüísticamente *otro* como completamente diferente pero constituyente de la realidad española que presenta. En el *Don Quijote* nos encontramos con un desfile de los personajes moriscos, árabes y conversos que incorporan sus historias de marginación y expulsión por parte de esa España católica y culturalmente monolítica. Los mejores ejemplos de esto son los encuentros de Quijote y Sancho con los siguientes personajes: la mora Zoraida, la bella dama morisca que cambia de religión y nombre por el amor del soldado cristiano cautivo por su padre (I, caps. 39-41); el tendero del pueblo de Quijote, Ricote, que tras la expulsión de España a Alemania volvió disfrazado de peregrino para encontrarse con su familia y llevar su tenencia (II, cap. 54); el encuentro

con hija de Ricote, Ana Félix, que es cristiana por matrimonio mixto, pero que también tenía que salir al exilio (II, cap. 63). Las historias de estos personajes sobrepasan las jerarquías étnicas, racistas y culturales, comunicándonos el drama de la expulsión de moriscos de España tras los edictos de Felipe III. Parece que las palabras de Ricote son en este caso las más notables:

Bien sabes, oh Sancho Panza, vecino y amigo mío, cómo el pregón y bando que su Majestad mandó publicar contra los de mi nación puso terror y espanto en todos nosotros, a lo menos en mí le puso de suerte que me parece que, antes del tiempo que se nos concedía para que hiciésemos ausencia de España, ya tenía el rigor de la pena ejecutado en mi persona y en la de mis hijos. [...] Doquiera que estamos lloramos por España; que en fin nacimos en ella y es nuestra patria natural (Cervantes 2005: 622-623).

Por esta razón Eric Clifford Graff (1999: 69) hace una lectura multicultural de *Don Quijote*, definiéndolo como «multicultural manifesto on behalf of the Moriscos of southern Spain». El mismo crítico añade que así se posibilita una perspectiva de otredad («the 'othered' perspective») que implica una deconstrucción de una identidad nacional imperial y etnocéntrica y militarista (Graff 1999: 75). Esta conclusión se puede relacionar con la lectura deconstruccionista que Iris Zavala hizo del *Quijote* en el 1992, apoyándose también en las nociones de lo otro y lo diverso. Zavala (1992: 314) destaca que en su novela Cervantes nos deja percibir las oposiciones (sociales, étnicas, discursivas, culturales, etc.) impuestas por estructuras hegemónicas, y que estas oposiciones se pueden incluir en paradigmas de la otredad y de la diferencia.

El ejemplo más citado sobre de la apertura hacia el otro en el *Quijote* es el hecho de que Cervantes cede su autoría ni más ni menos que al historiador arábigo Cid Hamete Benengeli, cuyo manuscrito encuentra en el barrio de Alcaná en Toledo. Esta apertura cervantina hacia la diversidad y otredad marginada española del tiempo se vuelve más complicada e interesante cuando nos damos cuenta de que Cervantes reescribe la historia de Benengeli gracias a un traductor arábigo aljamiado. Sus narraciones, la de historiador y la de traductor, son las que leemos, como Cervantes nos señala en varios puntos de su tejido textual. Dos autores ficticios de Cervantes incluso parecen comunicarse entre sí cuando el aljamiado se ríe de una broma que Benengeli hizo al margen del texto con respeto a la cultura cristiana: «Esta dulcinea de Toboso [...] dicen que tuvo la mejor mano para salar puercos en toda la Mancha» (Cervantes

2005: 83). Como no podía entender esta nota por no conocer el árabe, el mismo Cervantes se dejó a sí mismo en el margen de la comprensión del texto, excluyéndose del triángulo narrador. De este modo, Cervantes demostró un altísimo nivel de juego de estereotipos con respeto al otro a través de la risa, invirtiendo las posiciones del autor, recopilador y traductor, y de las posiciones de la cultura dominante: la española, y la marginal: la árabe. Cediendo el puesto al otro de este modo, parece que Cervantes quería revertir la identidad española revelándola en su propia diversidad y riqueza de culturas diferentes, pero que en esa misma época lleva mucho tiempo de cerrazón cultural, religiosa, étnica y lingüística.

Estos elementos narrativos se dejan analizar a través de la idea derridiana de que el otro, sea el enemigo sea el hermano, nos revela nuestra propia razón de ser haciéndonos preguntas sobre las bases de nosotros mismos. En este aspecto, podemos sugerir que Cervantes quería hacerle preguntas al ser español, otorgando la voz a sus otros. Así se mostró como un buen «hospedero» del otro español de la antigua España multicultural tal y como fue Toledo en la Edad Media, el lugar simbólico de la vida común de las tres grandes comunidades de una España heterodoxa. Al mencionar Toledo, tiene lugar otra referencia a la heteroglosia y a la polifonía de diferentes voces representadas a través de la novela entera, porque es ahí donde Cervantes ha hallado el manuscrito de Benengeli sobre las aventuras del Quixote. De este modo fue casi anticipado que la novela saliera al encuentro al otro.

Así se entrecruzan los niveles de la realidad y de ficción, del sujeto logocéntrico y monolítico y de su otro marginado. Se entrecruzan de tal modo que Cervantes llegó a construir una imagen verosímil de su tiempo, desmitificando todas sus aporías, máscaras e ideologías, y encarnando «una tela de varios y hermosos lazos tejida» (Cervantes, 2005: 334). Parece imprescindible en este punto resaltar la tesis de Zavala, según la que Cervantes deconstruye oposiciones binarias del pensamiento monológico de la «España hechizada» y monolingüismo teocrático de la España contrareformista, revelando «la verdad» y «la razón» oficiales como productos de ensueño, y por otra parte pintando la realidad como espacio simbólico que no admite fronteras. Si en ese camino «... la metáfora epistemológica cervantina incluye la construcción creadora de la propia subjetividad y de la realidad en *relación dialógica con otros*» (Zavala, 2005: 321) podemos concluir que parece que Cervantes, al pensar el sujeto de su narración y a sí mismo como autor, pensó sobre y desde el otro. Este pensamiento presente en la novela y en su

poética y autoría se relacionan con el lema derridiano mencionado: «Pienso, luego soy el otro».

4 Los otros de Borges

El otro juega un papel imprescindible en la obra de Borges, tanto como un gran tema de su literatura como el modo de elaborar el material literario previamente escrito del que él mismo se había nutrido, y al que se refiere explícita o implícitamente. El texto borgeano está estructurado a través de dualismos, repleto de enemigos, combates, fuerzas opuestas y por lo tanto caben en la teoría de Derrida sobre la hostilidad y la amistad (Horn, 2009: 162). Sin embargo, estos dualismos parecen estar en el texto solamente para ser derrumbados y proclamados por meras construcciones ideológicas, necesidades históricas o ilusiones identitarias. Horn (2009: 182) señala que en la poética de Borges los oponentes resultan ser uno mismo, es decir, una misma persona, como en los cuentos *Los teólogos* o *La forma de espada*, o pueden encontrarse en los lados opuestos de la misma moneda, como en el cuento *El jardín de los senderos que se bifurcan* o *El tema del traidor y del héroe*. Con esta posición Borges claramente participa en el derrumbamiento de todo tipo de fronteras y oposiciones binarias, desenmascaradas como puras ficciones y productos ideológicos. Por lo tanto, Borges se adscribe a la tradición de la crítica del logocentrismo, y a la práctica literaria posmodernista y deconstructivista. Muchos teóricos y críticos como John Barth in *Literature of Exhaustion* (1967), Douwe Fokkema en *Literary History, Modernism and Postmodernism* (1984), o Jaime Alazraki (1988) ya resaltaron que precisamente Borges había anunciado estas nuevas tendencias literarias luego abarcadas por el postmodernismo. Los textos de Borges incluso llegaron a comprenderse como influyentes en la teoría de la deconstrucción de Jacques Derrida (Rodríguez, 1979: 82; González Echeverría, 1983: 212), pero también de Paul de Man (Rodríguez Monegal, 1990: 128; Rapaport, 1990: 152). Lo importante es que las tesis que relacionan el texto borgeano con las nociones posmodernistas y deconstructivistas nos señalan una tendencia borgeana hacia el descubrimiento del otro como de sí mismo, y de la identificación como proceso que no se puede imaginar sin el otro que le ayude y enriquezca. En este aspecto Flynn (2009: 125) resalta que la otredad es crucial en los textos borgeanos de *Ficciones* y *El Aleph*, estando directamente ligada al cuestionamiento del tiempo y de uno mismo: de su identidad.

Habría que señalar que el otro es creado y recreado en el universo de Borges en diferentes formas, como el otro ser humano, el uno mismo, o el Dios, y que

por lo tanto el otro borgeano es múltiple y fragmentado, o según las palabras de Rodríguez (1979: 90): «No es un sujeto vertical sino que está diseminado en la horizontalidad del texto». Las diversas figuraciones y funciones del otro en la poética borgeana se pueden relacionar con uno de los ejercicios narrativos más evidentes de Borges que resaltó Alonso (2005: 451): «intercambialidad de opuestos». Siguiendo estas proposiciones, se puede decir que en los cuentos de Borges se trata tanto de la sustitución del uno mismo por otro, como de la pérdida de la oposición que divide el Yo y el otro. En relación con el lema derridiano utilizado en este trabajo, «Pienso, luego soy el otro», y dentro del contexto derridiano de la otredad, resaltaremos dos concepciones borgeanas de la otredad: el Yo pasado como el otro, en el cuento *El otro*, y el Yo monstruoso, como el otro marcado por antagonismo.

Al encontrarse con su propio otro del pasado en el cuento *El otro*, de la colección «El libro de arena», Borges subraya la división interna del sujeto y de la identidad de uno, revelando que uno siempre se ve doblado, multiplicado y fragmentado. El cronotopo de este cuento es dividido y opuesto, señalando que se trata de desdoblamiento del protagonista, Borges mismo. El que marca al Borges narrador es definido por el mes febrero de 1969, y la ciudad de Boston, Cambridge; el cronotopo del joven Borges, del pasado, pertenece a 1918 a la ciudad de Ginebra; ambos cronotopos parecen ser unidos por los ríos Charles y Ródano, que simbólicamente remiten al concepto del cambio y flujo continuos –*panta rei*– de Heráclito. Esta idea inicial parece contrapuesta a la noción cartesiana racionalista de la identidad, que según John Locke (1962: 350-351), es definida por la continuidad cognitiva y de carácter a través del tiempo. Siguiendo la conversación de dos Borges, de otros tiempos y espacios, entendemos que el Borges pasado es diferente del Borges del nivel presente de la narración. Así la lógica racionalista y logocéntrica es interrumpida por una idea clara de Borges: no puede haber un Yo único e incambiable. Por lo tanto, la misma raíz *ídem* (esp. lo mismo, igual) de la palabra identidad parece revelar una ilusión referencial, liberando el sujeto de su mismidad y abriéndolo hacia la alteridad – otredad. El Borges del presente, el viejo, se pone delante del joven con una serie de preguntas y respuestas relacionadas con su identidad: sobre la edad, la ciudad natal, intereses, deseos... revelándole cosas íntimas sobre su hogar, cosas de familia, o sobre la colectividad histórica y social. En clave derridiana, el otro de Borges (el joven del pasado) parece así estar «puesto en cuestión» por parte del viejo, haciéndole vacilar sobre el futuro. A través de la conversación que mantienen, el viejo Borges revela la profundidad de sus diferencias, concluyendo al final de su polémica sobre Walt Whitman:

«Bajo nuestra conversación de personas de miscelánea lectura y gustos diversos, comprendí que no podíamos entendernos. Éramos demasiado distintos y demasiado parecidos» (Borges, 1998: 8). De este modo Borges otorga el lugar al otro, abriéndole no solamente su texto, sino dejándole penetrar el sujeto mismo, y más directamente el *sí mismo*, que no podría razonar sin el otro que es su inmanencia, su parte consituyente, dentro y fuera, amistoso y hostil, o como señala Derrida.

Borges también cede el lugar de narración al otro, pero radicalmente otro del sujeto humano, como es el caso del protagonista del cuento *La casa de Asterión* de su libro *El Aleph*. El cuento está narrado en primera persona, en forma de corta autobiografía de uno de los seres mitológicos más monstruosos: el Minotauro del laberinto de Creta. Dando la voz a lo monstruoso, que de este modo se muestra en sus costumbres diarias y pensamientos como un ser triste, solitario y silencioso, Borges humaniza lo monstruoso, pasando las fronteras no solamente de lo bueno y malo, sino también de lo humano e inhumano. Esta otredad radical del cuento abre al lector antropocéntrico hacia la otra perspectiva del mundo, hacia una percepción nueva y del otro lado del cuento mitológico sobre el devorador de los devotos en el antiguo reino de Creta. La aparente estructuración dualista y centrípeta (Gallo, 1977: 685) de este cuento muestra el derrumbamiento de la razón y del conocimiento occidental sirviéndose de su canon mitológico a través de su reversión. En esta reversión la monstruosidad de Asterión es casi argumentada y racionalizada, por lo que el lector llega a simpatizar con el antihéroe mitológico, que en el cuento de Borges espera a su asesino Teseo como a un salvador: «Desde entonces no me duele la soledad, porque sé que vive mi redentor y al fin se levantará sobre el polvo. Si mi oído alcanzara todos los rumores del mundo, yo percibiría sus pasos» (Borges, 1974: 570). Al final del cuento nos damos cuenta de que el Minotauro define a Teseo como su redentor, que vendría para salvarle del encierro laberíntico, y que este conocimiento le consuela y satisface. Así Borges juega con las oposiciones, abriéndonos hacia una perspectiva de otredad en la que ese otro monstruoso e inhumano, Asterión, percibe al otro hostil como su hermano y salvador, mientras ese humano –Teseo– le percibe al Minotauro como el otro amenazador y hostil. Invirtiendo otra vez las oposiciones binarias, Borges da un salto fuera de las categorías de cultura y naturaleza del racionalismo humanista, que centró el sujeto humano exclusivamente en lo razonable y antropomórfico. Además, intercambiando las posiciones de víctima y opresor, Borges nos hizo la pregunta sobre la otredad inhumana y hostil dentro de lo humano mismo, disolviendo la frontera del Yo y el otro.

* * *

Podría proponerse que tanto Cervantes como Borges mostraron el otro como constituyente inseparable de sus personajes y sus narraciones, rompiendo las barreras que tienden a simplificar y reducir el hibridismo étnico, lingüístico, cultural, identitario, orgánico e imaginario. Este legado formidable puede denominarse como hospitalario, siguiendo a Derrida, porque indica el flujo de las reversiones e inversiones de diversos otros en el centro de la identidad del Yo. Es interesante señalar que su labor queda explícitamente continuada en la labor literaria de uno de los escritores más famosos de las letras españolas, Juan Goytisolo, que sigue ampliando el terreno de apertura hacia la otredad. Podría concluirse que Goytisolo dijo por esto que todos los escritores *cervantean*³. Quizá uno de los significados que este verbo puede tener es dar el lugar, o alojar el otro en su propio texto, y al final en sí mismo, como implicó Borges en el prólogo de su libro de poemas «El otro, el mismo».

Bibliografía

- Alazraki, J. (1988): «Borges entre la modernidad y posmodernidad». *Revista hispánica moderna*, 41, 175-179.
- Alonso, C. (2005): «Borges y la teoría». *Modern Language Notes*, 120, 2, 437-456.
- Borges, J. L. (1974): *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Borges, J. L. (1986): *El Aleph*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Borges, J. L. (1998): *El libro de arena*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bužinjska, A., Markovski, M. P. (2009): *Književne teorije XX veka*. Beograd: Službeni glasnik.
- Cervantes, M. de (2005): *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Toledo: Empresa Pública Don Quijote.
- Conesa, D. (2006): «La 'ética de acogida' en el pensamiento de Lévinas. Una lectura derridiana». *Themata*, 36, 223-230.
- Derrida, J. (1997): *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University.
- Derrida, J. (1998): *Adiós a Emanuel Levinas. Palabra de acogida*. Madrid: Mínima Trotta.

3 Juan Goytisolo utilizó el neologismo «cervantean» en uno de sus ensayos publicados bajo el título *Crónicas sarracinas* (1989: 25, 61), afirmando su deuda literaria con Miguel de Cervantes, y confirmando la interrelación dialéctica que conllevan la literatura y la vida humana.

- Derrida, J. (2000): *Of Hospitality. Anne Dufourmantelle invites Jacques Derrida to respond*. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005): *The Politics of Friendship*. London–New York: Verso.
- Flynn, A. (2009): *The quest for God in the Work of Borges*. London, New York: Continuum International Publishing, 125-149.
- Fuko, M. (1971): *Reči i stvari*. Beograd: Nolit.
- Graf, E. C. (1999): «When an Arab laughs in Toledo: Cervantes's interpellation of Early Modern Spanish Orientalism». *Diacritics*, 29, 2, 68-85.
- González Echeverría, R. (1983): «BdeOridaGES (Borges y Derrida)». En: *Isla a su vuelo fugitivo*. Madrid: Porrúa Turanzas, 205-215.
- Horn, E. (2009): «Borges's Duels: Friends, Enemies, and the Fictions of History». En: William Eggington, David E. Johnson (eds.), *Thinking with Borges*. Aurora: The Davis Group Publishers, 161-182.
- Jofré, M. (2005): «Don Quijote de la mancha: Dialogismo y carnavalización, diálogo socrático y sátira menipea». *Revista chilena de Literatura*, 67, 113-129.
- Rapaport, H. (1990): «Borges, De Man and the Deconstruction of Reading». En: Edna Aizenberg (ed.), *Borges and His Successors: the Borgesian Impact on Literature and Arts*. Missouri: University of Missouri Press, 139-154.
- Reed, W. L. (1987): «The problem of Cervantes in Bakhtin's Poetics». *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America*, 7, 29-37.
- Rodríguez, M. (1979): «Borges y Derrida». *Revista chilena de literatura*, 13, 77-91.
- Rodríguez Monegal, E. (1990): «Borges y Derrida». En: Edna Aizenberg (ed.), *Borges and His Successors: the Borgesian Impact on Literature and Arts*. Missouri: University of Missouri Press, 128-138.
- Sloterdijk, P. (2000): *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- Zavala, I. (1992): «El Quijote, 'la escritura desatada' y la crítica del logocentrismo». *Nueva revista de filología hispánica*, 40, 1, 305-322.

Jelica Veljović

University of Kragujevac

“Je pense, donc je pense l’autre”: Cervantes and Borges in the context of Derrida

Key words: hospitality, otherness, Cervantes, Borges, Derrida

This contribution seeks to explore in a literary context Jacques Derrida’s hypothesis on the interrelationship of the Self and the Other expounded in his book *Of Hospitality* and *Politics of Friendship*, this work tends to investigate the features of Otherness in relation to the Selfhood in literary context. These features will be investigated through analysis the presence and emergence of the Other in Cervantes’s *Don Quixote of the Mancha* and in Borges’ fantastic short stories *The Other* and *The House of Asterion* and outline the modes of the deconstruction and recreation of the Self, whose identity is being interrupted and recreated by the Other. We have identified three types of the Other that in these works which appear to have a function of deconstructing and reconstructing Self. These are the Other as signal of the linguistic, ethnic and cultural diversity of Spain in the Cervantes’s *Don Quixote*; the Other as a reflection of the Selfhood from both the past and the future at once, with the autofictional reference in the Borges’s story *The Other*; the Other as a monster in Borges’s story *The House of Asterion*, who is converted and liberated by his own hostile guest, Theseus. The disruptions in the identity of the Self caused by the intrusion of the Other are thus revealed to be vital and constitutive, demonstrating that the Other is an inherent part of the Self. In this way, in the work of Cervantes and Borges it is possible to detect a change in the traditional conception of the Self and identity, a Derridean deconstruction of the Cartesian motto as “I think, therefore I am the Other”.

Jelica Veljović

Univerza v Kragujevcu

«Je pense, donc je pense l'autre»: Cervantes in Borges v kontekstu Derridaja

Ključne besede: gostoljubje, drugost, Cervantes, Borges, Derrida

Avtorica prispevka poskuša na podlagi Derridajevih hipotez o odnosih med Jazom in Drugim v delih »O gostoljubju« in »Politike prijateljstva« raziskati poteze drugosti v povezavi z Jazom v literarnem kontekstu. Te poteze išče s pomočjo analize prisotnosti in podobe Drugega v romanu *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha* Miguela de Cervantesa in v fantastičnih kratkih zgodbah *El Otro* in *La casa de Asterión* Jorgeja Luisa Borgesa. Temeljni cilj prispevka je predstaviti načine dekonstrukcije Jaza, katerega identiteto pretrga in poustvari Drugi. Na tej ravni so se oblikovali trije tipi Drugega, ki imajo v omenjenih delih funkcijo dekonstrukcije in ponovne izgradnje enotnosti Jaza: Drugi, ki kaže na jezikovno, etnično in kulturno raznolikost Španije v Cervantesovem *Don Kihotu*; Drugi kot odsevanje Jaza iz preteklosti in prihodnosti hkrati, z avtofikijsko referenco na Borgesa v zgodbi *El otro*; Drugi kot pošast v zgodbi *La casa de Asterión*, ki ga spreobrne in osvobodi njegov sovražni gost Tezej. Diskontinuiteta identitete, ki jo povzročajo posegi Drugega, se izkaže za vitalno in ustanovno ter razkriva, da je Drugi neločljiv element Jaza. Tako v Cervantesovem kot v Borgesovem delu je mogoče opaziti spremembo tradicionalnega pogleda na Jaz in njegovo identiteto, povezuje pa se s kartezijskim rekom, kakor ga je rekonstruiral Derrida: »Mislim, torej mislim drugega.«