

ENSAYO: La hospitalidad de la lengua

Martín Grassi (UCA, CONICET)¹

martingrassi83@gmail.com

La lengua es un órgano extraño del cuerpo humano. Una carne flexible, que adopta formas y tamaños diversos, que se mueve obedeciendo los dictados de nuestro arbitrio. Un músculo que tiene una pluralidad de funciones, ya sea la de saborear, como la de modular sonidos, como la de acompañar el proceso de la alimentación. Hay varios aspectos de la lengua que son muy llamativos. Pero hay uno que me gustaría subrayar en esta ocasión, ya que nos encontramos dedicándole una semana a la Lengua:² su carácter fronterizo. La lengua es la única parte del cuerpo que se me ocurra que tiene un lugar indecible entre el afuera y el adentro, entre mi cuerpo y lo que no es él. En ese orificio que es la boca, sin epidermis que la proteja de los abates del mundo exterior, se ubica empero un músculo que se anima a salirse de nosotros mismos, que se aventura más allá de los labios que lo enmarcan. Ese movimiento de vaivén entre el afuera y el adentro, ese movimiento que parte del adentro para dirigirse hacia afuera, o ese otro que trae desde el afuera algún tesoro hacia el adentro, caracteriza particularmente a la lengua. Y me pregunto si acaso esta peculiaridad no habrá motivado el paso semántico que lleva a la lengua desde lo anatómico-fisiológico hacia lo lingüístico (¡y maldita ya la metáfora que se ha instalado para siempre allí, en la lengua, en el lenguaje!). Quizá este carácter fronterizo de la lengua sea la que significa el carácter limítrofe de esa otra lengua (¿y cuál es cuál ahora?).

La pregunta que deberíamos hacernos es qué significa *adentro* y *afuera*, sobre qué se basa esa oposición estructural en el caso de la lengua. Esta

¹ Profesor y Licenciado en Filosofía (UCA), Doctor en Filosofía (UBA). Becario Post-doctoral (ANCSA-CONICET). Profesor asistente de "Introducción a la Filosofía y Antropología Filosófica" y "Filosofía de la Religión" (UCA). Profesor Asistente de "Historia de la Filosofía Contemporánea" (USAL-Área San Miguel). Autor de *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Buenos Aires: IAA, 2012) y *(Im)posibilidad y (sin)razón* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014).

² El ensayo fue escrito en ocasión de la *Semana de las Lenguas*, Universidad Católica Argentina, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Lenguas, Octubre 2015.

pregunta se presenta, se revela a sí misma desde la indistinción entre los opuestos, es decir, allí donde los opuestos se encuentran y, por ello, es tan necesario establecerlos, discernirlos, discriminarlos. Esta zona de la indistinción no es sino la zona fronteriza, allí donde un adentro y un afuera, el espacio donde un allí y un ahí se confunden, allí donde un propio y un extraño se encuentran, allí donde la propiedad no puede ser *re-clamada*. En efecto, ¿a quién responde la frontera? ¿Quién impera sobre el límite? Podríamos decir, utilizando ahora (¿acaso no siempre?) un término político, que la frontera no responde a la categoría de *territorio*, no es un espacio donde pueda establecerse un mandato y donde deba ser acatado. La frontera sería acaso el único espacio del mundo donde el poder no actúa, donde la tierra no es sinónimo de propiedad. La frontera sería, acaso, el único espacio que se sustrae para siempre –en tanto que frontera no es sino el acto de la sustracción- de la *escritura*, de los títulos, de los nombres propios, de la palabra. Claro que este espacio, por estas mismas razones, no existen: si existen es porque hay una palabra que los hace ser, es porque hay un título que les da entidad, todo lo cual es extraño a la frontera. La frontera no es ningún lugar, no en el sentido de la utopía ni de los no-lugares (tal como llama Marc Augé a algunos espacios de nuestra civilización): la frontera no es un lugar, punto. La frontera es aquello que aparece en tanto que desaparecen los espacios; como el límite, es invisible en tanto que visibiliza lo limitado, aquello que adquiere sus contornos a partir de él. Desde el límite, dese la frontera, podemos visibilizar los territorios, pero nunca podremos visibilizar al límite o frontera, por más que estemos en cualquiera de las orillas que lo circundan. Y digo circundan porque la frontera no se toca, no puede ser tocada, porque no es un lugar. Aunque me dibujen o tracen una frontera (¿y acaso la frontera no es siempre un trazo, una traza?), el límite como tal no tiene extensión: ¿dónde comienza o dónde finaliza un límite? El límite, la frontera, será para siempre el espacio de la indiscernibilidad, de indecidibilidad, lo cual supone que toda decisión y escisión solo “tienen lugar” por el espacio de lo indecible, de lo inescindible.

La oposición del adentro y del afuera, entonces, se encuentra problematizada por aquello que hace del adentro un adentro, y del afuera un afuera. La frontera es este lugar sin espacio en el que la oposición se quiebra. Pero hay una característica más en lo que respecta a la frontera, y es su carácter poroso, permeable. Desde el momento en que hay un adentro “frente” a un afuera (es un momento, en efecto, el que afecta tal separación, en tanto que es producto de una determinada decisión), es preciso que se establezca aquello que pone en comunicación lo que se ha divorciado. En otras palabras, allí donde se establece la diferencia, es preciso que se mantenga el diferir mismo, es decir, el “paso” de uno a otro. La imagen de la frontera se transforma, y pasa de caracterizarse por la idea de límite a significarse por la idea de pasaje. Y nuevamente no podemos detentar poder alguno sobre el pasaje, sobre el lugar de paso. ¿Y acaso no nos sirve la otra imagen de paso que representa la “puerta”? no puedo de ninguna manera “controlar”, legislar, mandar, sobre la puerta, sino tan solo sobre “*lo que pasa* puertas adentro” (*lo que pasa*, no solo en sentido temporal, sino eminentemente en sentido espacial, es decir, lo que ya ha pasado, lo que ya ha atravesado ese no-lugar de pasaje). Por ello la puerta, el lugar de paso, será siempre el lugar del riesgo, del peligro, de la amenaza: no puedo predecir lo que vaya a suceder en la puerta, porque no tengo manera de regir sobre los movimientos de los otros, de aquellos que se acercan imprevisiblemente, sorpresivamente, sin ser llamados, a la puerta; no tengo forma de detener al extraño antes de la puerta, siendo la puerta justamente el no-lugar de la detención -y del paso. Hasta tal punto es riesgoso el no-lugar de la puerta, que debo asegurar su permanencia “desde adentro”, con una tranca, con una llave, o con mi propio cuerpo si las circunstancias son muy severas: la puerta se mantiene en tanto que resiste a los embates del afuera, pero en realidad se mantiene también en tanto que resiste a las fuerzas del adentro, ya que una fuerza excesiva desde el adentro también la haría salirse de sus postigos, salirse de su no-lugar. De hecho, ¿no podemos pensar en la puerta como aquello que contiene los peligros del adentro para que no afecten al afuera? ¿Acaso las puertas de la prisión, de los manicomios, de las salas de infección, hasta de los mismos cementerios, no

buscan custodiar la pureza de un afuera concentrando lo impuro en un adentro, acumulando la mancilla en un lugar lo más aislado posible –pues una pura aislación es lo contrario a un espacio (no hay espacio sin límite, no hay territorio sin frontera, ni casa sin puerta)? En todo caso, la puerta es aquello que, paradójicamente, evita y hace posible el paso desde el afuera hacia el adentro, y viceversa.

La lengua debe entenderse desde este marco de lo fronterizo, de lo poroso, del pasaje. La lengua, decíamos, es aquella que hace posible un paso –pero también una separación- entre un adentro y un afuera. Pero, ¿qué significan, en este caso, “adentro” y “afuera”? Signifiquemos en tres planos esta oposición que rige la lengua: en primer lugar, la lengua opone y comunica el adentro del cuerpo propio con el afuera del mundo común; en segundo lugar, opone y comunica el adentro del pensamiento con el afuera de la expresión oral: en tercer lugar, el adentro de una *patria* con el afuera de lo extranjero. En cuanto a la primera, habría que detenerse en algunos gestos y actos que llevamos a cabo con la lengua, tales como el “sacar la lengua” o mismo el besar con la lengua, y aún el acto de “gustar”, para subrayar esta asimilación del afuera, esta interiorización de lo exterior (en el caso del besar y del gustar), pero también ese otro movimiento de exteriorizar lo íntimo (y aquí sacar la lengua puede ser provocador en tanto que es grosero e impúdico, en tanto que mostramos un interior que debíamos guardar, tal como sucede también con el mandato de mantener la boca cerrada mientras que comemos, en tanto que de lo contrario mostramos un proceso interno que debe permanecer oculto). Pero, en el otro sentido de lengua (¿es realmente un *otro* sentido?), también este paso de lo interior del cuerpo propio al mundo común –y viceversa- puede rastrearse en dos direcciones: por un lado, las interjecciones de la lengua como expresiones de un sentir del propio cuerpo, son modos introyectados de expresiones culturales (¡la *puteada* como expresión de dolor es bastante elocuente al respecto!), con lo cual el sentir el propio cuerpo, aquello más íntimo y singular en nuestra vida, aquello que es por definición *intransferible*, se encuentra significado y a disposición del mundo gracias a la lengua. Por otro lado, la lengua comunica el interior de la subjetividad al mundo hasta tal punto

que la lengua representa un “lugar” de riesgo político y de amenaza a la soberanía: la lengua hace efectivo el impacto de la singularidad por sobre lo universal –que el poder asume como su representante. De allí la ambivalencia de la lengua (en su doble sentido) en lo que respecta a los castigos de “corte de lengua” por rebelión o por herejía, como también la necesidad de “tirar de la lengua” para que un acusado de crimen confiese. En cualquiera de los dos casos, ya sea en el movimiento desde el afuera hacia el adentro, o viceversa, la lengua es la frontera, el límite, en el que lo social, lo mundano, y lo íntimo y singular, se encuentran indefectiblemente. Una de las caracterizaciones de hombre de Aristóteles como “animal que tiene *logos*” es quizá más significativa en tanto que se confunden en ella la dimensión de la vida con la de la lengua: no hay nada de la animalidad del hombre que escape a la lengua... y por ello, nada de su animalidad que escape a lo político, en tanto que la lengua es el no-lugar de la imbricación singular-público (¿acaso no es también el filósofo de Estagira quien ha caracterizado al hombre como un “animal político”?)

En la segunda dimensión que apuntábamos respecto a la lengua en su oposición/comunicación entre un adentro y un afuera, se presenta en primer plano la idea de la lengua como *órganon* del pensamiento, y así la concepción del lenguaje como *ropaje* y *vehículo* de las ideas. Empecemos por esta segunda caracterización de la lengua: las palabras a la vez ocultan (la visten, la sustraen a la mirada) y revelan la idea (la vehiculan, la *ex-ponen*). Esta ambivalencia es esencial a la lengua, y es la que desencadena todo el proceso de interpretación. El abismo que separa el sentido del signo, el significante del significado, es absolutamente irreductible, hasta tal punto que ni siquiera el “Verbo que se hizo Carne” pudo anular esta diferencia. La palabra no puede revelar la idea sin, al mismo tiempo, velarla. En este sentido, pareciera que la idea tiene una primacía sobre la palabra, y que la lengua tiene una importancia derivada respecto al pensamiento, lo cual se vuelve a confirmar en la primera caracterización de la lengua como *órganon*: que la lengua sea *instrumento* del pensamiento significa que es gracias a la lengua que el pensamiento puede ser *ex-presado*, que puede ser *ex-teriorizado* y así *re-tomado*, vuelto a tener en consideración. Estas definiciones de la lengua deberían ser analizadas también

desde la oposición entre habla y escritura, a partir de la noción de *phármakon* y de *suplemento*, tal como lleva a cabo Jacques Derrida. Pero la pregunta no tarda en aparecer, y es nuevamente la lengua como *frontera* la que pone en cuestión estas oposiciones y diferencias: ¿a quién se revelan las ideas en las palabras? ¿quién las vehicula? ¿quién las utiliza? ¿de quién son instrumentos? ¿a quién se le ocultan? La concepción de una Lengua al servicio de un Pensamiento valdría solo para un Ser que no hablara, es decir, solo para un Ser que pensara, siendo la lengua un accesorio contingente –como todo accesorio, como todo accidente. Pero ya Aristóteles subrayaba que el lenguaje no es para el hombre una cuestión accidental, algo que puede o no estar. El hombre como ser parlante significa que no puede pensar sin hablar, que no puede concebir ideas sin lenguaje. Pero aún más, nuevamente atendiendo a la lengua como frontera, la concepción de las ideas está lejos de tener lugar en nuestro cuerpo propio, como si fuéramos el vientre que da a luz a las palabras con la fuerza de las ideas. Más bien sucede lo contrario: son las palabras lo que, en sentido principal, son introyectadas, interiorizadas, asimiladas, hasta tal punto que nuestro propio pensar se exterioriza, se aliena, se proyecta, en ese sistema siempre foráneo que será el lenguaje (Heidegger escribía “el habla habla”, y Derrida hablaba del “monologüismo del otro”). Ante todo, el pensamiento no es presentado/ocultado a un otro, sino que el pensamiento se presenta/ausenta a sí mismo en la palabra: ya no solo hay sujetos parlantes u oyentes, sujetos que interpretan, sino sobre todo una *cierta* autonomía del lenguaje que opera sus significaciones sin una conciencia que lo domine o que regule dichas operaciones. Sin embargo, subrayo *cierta* como adjetivo de la autonomía del lenguaje, en tanto que si fuera completamente autónomo, el lenguaje no sería *lenguaje*, es decir, dejaría ese no-lugar de la frontera que pone en oposición/comunicación un adentro y un afuera. La lengua refiere a una interioridad tanto como a un exterioridad, y es su ambivalencia lo que posibilita, a la vez, una posición que resalte su carácter estructural-autónomo, tanto como una posición que subraye su carácter segundo respecto a una subjetividad que piensa por sí misma. Y lo trágico en toda ambivalencia, o mejor, en toda aporía o paradójica, estriba en que no puede haber un punto

medio, no puede haber una “Tercera Posición”, que resuelva la tensión. Es preciso, como un gendarme, mantenerse en la frontera, quedarse en esa tensión del no-lugar, en la *an-arquía* del límite, allí donde una *soberanía* o un *imperio* son imposibles.

Y es con estas nociones políticas que pasamos –como se pasa siempre un territorio, es decir, por ese no lugar de paso de frontera- a la última de las dimensiones de la lengua donde se pone en cuestión la oposición/comunicación entre adentro y afuera. No es solo el adentro de nuestro cuerpo propio frente al afuera del mundo, ni solo el adentro de nuestro pensamiento frente al afuera de nuestro lenguaje, sino también se trata de un adentro del lenguaje mismo frente a un afuera de una otra lengua. Pasamos, pues, de consideraciones en torno a lo individual a consideraciones en torno a lo colectivo, a lo común, aunque en realidad también esta oposición individuo/comunidad merezca ser *de-construida*, en tanto que no hay singularidad que no sea política, ni política que no se constituya desde la singularidad (los avatares de la noción de *persona* tomaría un lugar central en esta estrategia de deconstrucción). La lengua es eminentemente el territorio en el que nuestra vida acontece: no basta decir que la lengua es el modo de construir el territorio, como si se tratara de una operación cartográfica, sino que la lengua es a la vez el mapa y el territorio, o mejor, el territorio hecho mapa, o el mapa hecho territorio. Podemos decirlo de otra manera: no hay mundo sin lengua. Toda nuestra vida acontece en un mundo que no tiene en principio un carácter “natural”, sino que ya ha adquirido un sentido, una serie de significaciones de las cuales somos herederos y depositarios, una red de significantes que determinan lo que *son* las cosas con las que entramos en contacto. Ya la percepción misma está atravesada de cultura. Nuevamente, es preciso revisar la oposición naturaleza/cultura. La lengua, entonces, es lo que configura el mundo, lo que hace de este mundo un “mundo de la vida” (Lebenswelt, si tomamos el concepto desde Edmund Husserl). Pero lo propio de este mundo es, justamente, su *propiedad*, es decir, el hecho de que no se encuentre absolutamente a disposición de *cualquiera*: el mundo se convierte en territorio (con todo el peso político de esta palabra) gracias a la Lengua. Y la

lengua es, en este sentido, *el* elemento del *poder*, y los modos *imperativos* o aún la dimensión *per-formativa* del lenguaje explicitan lo que es el corazón mismo de la lengua (y aquí debiéramos volver sobre el sentido de la pragmática de la lengua por sobre la semántica, siguiendo la huella de los “juegos” de Wittgenstein). *Se impera siempre en el lenguaje*. ¿Acaso los dos episodios bíblicos que tienen a la Lengua como protagonista indiscutidos, el de la Torre de Babel y el del Don de Lenguas no son lo suficientemente claros al respecto? En el primer caso, Dios decide dispersar a los hombres en orden a dejarlos in-defensos, vulnerables, en orden a dinamitar el poder que supone un proyecto en común, confundiéndolos lingüísticamente, es decir, generando diversidad de lenguas. Ello supone que, por un lado, el imperio de la lengua se debe a su carácter *uni-forme*, en tanto que posibilita y realiza a la vez un proyecto *común*: no hay poder sin comunidad, ni comunidad sin lenguaje. Por otro lado, supone que la diversidad de lenguas es tenida como una carencia, como una falencia, y que su diversidad se debe a un castigo de Dios a la soberbia del hombre. Quizá más que la intención de construir una Torre que llegue a tocar los cielos (y detentar así con este símbolo fálico de la Torre el Poder del Padre), lo que castiga Dios es la Pureza de un Lenguaje Único que acerca a la Humanidad (y no ya a los hombres en singular) a la Pura Identidad de Dios consigo mismo: quizá no se trate tanto de un castigo, como de una estrategia de Dios contra la competencia del Hombre (hecho Humanidad por el Lenguaje Único). Pero este episodio de la Torre de Babel quizá deba interpretarse desde aquel otro episodio del Don de Lenguas en los “Hechos de los Apóstoles” (Hech19:6; 1 Corintios 12:10, 28; 14:18). En este caso, el Espíritu Santo (aquél que administra los dones y la gracia, es decir, la Persona de la Trinidad que tiene un sentido principalmente *ministerial*) otorga a los *Apóstoles* la capacidad de comunicar la *Palabra* de Dios a *todos* los hombres, es decir, frente a la dispersión de las lenguas humanas, la Lengua o Palabra Divina es universal porque es lo Universal y porque alcanza a todos los hombres. Pero este don no supone rehabilitar el proyecto de una Lengua Única de los Hombres, sino, por el contrario, entronizar la Palabra Única de Dios sobre todas las múltiples palabras de los hombres. Ya no se trata de confundir

a los hombres para quitarles poder, sino que se trata de unificar a los hombres gracias a un principio que no es Humano, sino Divino. El Apóstol se define porque es *enviado*, es decir, es mensajero de una Palabra que no le pertenece y que no pertenece a su “género” o “raza”: el Apóstol es un ministro, un operario más de un Poder que lo asume y que lo *re-viste*, otorgándole un *oficio*, es decir, transformándolo en un oficial que lo *re-presenta*. Si en el caso de Babel, Dios confunde para neutralizar el poder de la Humanidad como Proyecto Único y Autárquico, en el caso del Don de Lenguas, Dios asume a todos los hombres como *súbditos* desde el momento en que la Lengua Divina pasa a ser la Lengua Universal. Otro tanto habría que decir de la Persona del Hijo, “Verbo hecho Carne”, en tanto que Jesús pasa a ser Lo Universal, el Hombre Prototípico, el Arque-tipo de Humanidad. Pero dejaremos este análisis para otra ocasión.

El imperio de la Lengua es, pues, la Lengua como Imperio. El adentro de la Lengua, en este sentido, es la Patria a la que pertenecemos, Lugar del Padre, Voz del Padre. Sería interesante jugar con esta doble significación de una Lengua materna y de una Patria en la que la Lengua impera, la metáfora del Vientre y la de la Ley: la lengua nos da nacimiento al darnos la Ley, y nos da la Ley al “darnos a Luz”. Inexorable confusión de la Vida y la Ley (aquella confusión que nos lleva a hablar de los seres vivos como “organismos”). Este adentro se confronta con el afuera de lo extranjero, de lo extraño: hay otros territorios porque hay otras Lenguas, porque hay otras leyes que imperan y otros soberanos. El otro territorio, la otra lengua, ponen en riesgo para siempre la *auto-nomía*, la *aut-arquía* de la Patria y de mi Lengua Materna. Y es nuevamente la lengua la que opera esta oposición/comunicación, es nuevamente la lengua el no-lugar de lo poroso, de lo que filtra, de lo que posibilita una contaminación, la que suspende la pretensión de la pureza y de lo immaculado. ¿Acaso no estamos atravesados en nuestra lengua por lenguas extrañas, foráneas? ¿Acaso la historia de las lenguas no son también la historia del *comercio*? (En este sentido, habría que volver a reflexionar en torno a la figura mítica de Hermes, mensajero de los dioses, el dios-intérprete, el dios de la *hermenéutica* –aunque la etimología aquí sea dudosa-, un semi-dios que

es a la vez el patrono del comercio, pero también de los aventureros y de los ladrones... figura extravagante y polivalente que debe ser comprendida en su extravagancia y polivalencia, en sus tensiones semánticas que opera el traslado de sentidos opuestos). En esta Lengua que es la Propia, ¿dónde comienza la propiedad? En esta Lengua que impera, ¿quién es el soberano? Volvemos a encontrar la dificultad de pensar la lengua como *posesión*, y entonces se dificulta también pensar la lengua como territorio. El afuera de otras lenguas ya está presente en su pretendido adentro: no hay lengua universal –y el intento de Dios y de su Apostolado es tan frustrado, es tan ineficaz, que todavía necesitamos de la *parousía* final (la llegada a una Presencia, la venida a la Presencia que no oculte, una Presencia sin lengua, sin palabra), de una Segunda Venida que realice lo que toda la historia de la Salvación aún no ha podido realizar. Solo se impera en la Lengua, pero ¿cómo imperar en aquello que no puede ser administrado, cómo imperar aquello que se sustrae a toda disposición?

En el intento inmunológico por mantenerse en el Poder, en la regulación orgánica de la Patria, la Lengua representa el lugar eminente de la lucha y de la resistencia frente al Otro. Pero nuevamente, lo que la lengua separa lo vuelve a unir la lengua. Porque también la Lengua es la que hospeda, es la única que puede hospedar al Otro. Paul Ricoeur habla de la “hospitalidad lingüística” para caracterizar el trabajo de la traducción. Pero creo que habría que ir más al fondo y decir que la hospitalidad es siempre un acto lingüístico (y aquí debiéramos volver sobre las sugerencias de Derrida en torno a la hospitalidad): hospedar al otro en la propia casa, es participar al otro de la configuración de mi hogar, configuración eminentemente lingüística; hospedar al otro es invitarlo a “sentirse *como si* estuviera en su casa”. Claro que el “como si” señala aquí la operación ficcional por la cual la realidad es transfigurada por la imaginación, en tanto que el Otro no puede *adueñarse* de mi casa, es decir, el Otro se mantiene como Otro en mi Propiedad. Pero esta operación no carece de sentido, y no se trata tan solo de un engaño por parte del anfitrión: por el contrario, la hospitalidad supone que mi propiedad, mi imperio sobre lo propio, mi lengua como imperio, es puesta en suspenso, es puesta en consideración

de la propiedad del Otro. En mi lengua puedo esperar que el Otro se haga presente; y es en la lengua del Otro en quien uno mismo logrará llegar a la presencia. Misterio paradójico de la hospitalidad, en el que las leyes de cada quien son puestas al servicio de las leyes del otro, en el que la oposición adentro/afuera pasa a la comunicación entre ambos polos.

Nuevamente, propiamente nadie hospeda a nadie, sino que es la Lengua la que hospeda –o puede hospedar. Si no tengo imperio sobre la Lengua, entonces tampoco tengo propiedad alguna sobre ella, y así no puedo recibir a nadie en *mi* lengua. Y sin embargo, la exterioridad de la lengua no es tal que no pueda ser asumida por el *hablante* (habrá que volver sobre la oposición lengua/habla de Ferdinand de Saussure), y en tanto *asumida* la posibilidad ambivalente de la hospitalidad/hostilidad de la lengua se torna un compromiso ético-político. En el comercio de toda lengua con su otra, aparece sin embargo esta incondicionalidad de la hospitalidad, que no espera nada a cambio y que se sustrae a todo mecanismo económico –sabiendo sin embargo que dicha incondicionalidad es imposible como tal, sabiendo que las *leyes* de la hospitalidad escriben para siempre las condiciones de un intercambio. Pero si hemos de poner en cuestión la territorialidad de la lengua, en tanto que la lengua es el no-lugar de la frontera, entonces quizá la lengua se sustraiga *aún* a todo imperio y a toda economía... quizá solo en la lengua encontremos aún esa imposible posibilidad de un encuentro entre el adentro y el afuera, entre lo propio y lo impropio, entre la Amigo y el Enemigo, entre el Soberano y el Extranjero... quizá solo en la lengua, por la lengua, encontremos la experiencia humana de la comunión –pero de esa comunión que se confronta en todo momento, con esa comunión que es ya separación y conflicto. Si la lengua es el no-lugar de la frontera, si nadie puede reclamar soberanía sobre el límite, entonces quizá tenga más sentido hablar de *diálogo*, como ese logos que pasa, que va y viene de una orilla hacia la otra, y que suspende toda posibilidad de detención (en el sentido de detener y de detentar). El sufijo *dia-* revela este movimiento constante y esta hospitalidad de la lengua, pero, como sufijo, también revela que el *logos* puede no estar adjetivado por este movimiento, por lo cual es también esencial al *logos* la ambivalencia hostis/hospes. Queda

como cuestión ética el entrar al diá-logo, el habitar la frontera de la lengua, el sustraer al logos de toda territorialización. En otras palabras, solo queda en el diálogo la esperanza de una desterritorialización, de una comunión sin fronteras o de una comunión sin adentros ni afueras.