

JUAN JOSÉ MARTÍNEZ OLGUÍN

Logocentrismo y filosofía política

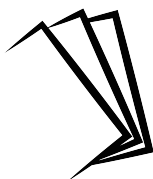
Ocho ensayos sobre escritura y política

LOGOCENTRISMO Y FILOSOFÍA POLÍTICA

LOGOCENTRISMO Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Ocho ensayos sobre escritura
y política

Juan José Martínez Olguín



Martínez Olguín, Juan José

Logocentrismo y filosofía política : ocho ensayos sobre escritura y política / Juan José Martínez Olguín. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Juan José Martínez Olguín ; Teseopress ; Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales, 2020.

94 p. ; 13 x 20 cm.

1. Filosofía Política. 2. Ensayo Filosófico. 3. Filosofía Contemporánea. I. Título.

CDD 190

ISBN: 9789878638010

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 19454. Sólo para uso personal
teseopress.com

Índice

Introducción	9
1. Un mundo político animal	17
2. Aristóteles y el comienzo de la historia de la filosofía política	23
3. Entre la mejor abeja y el peor maestro albañil	33
4. La primera lengua	39
5. El espacio público y la proximidad del habla	45
6. El parpadeo de la política.....	57
7. La palabra y el gesto	73
8. La comunidad de la escritura	77
Bibliografía.....	89

Introducción

El primer paso con el que Louis Althusser se propone explicar el título que encabeza uno de sus libros más célebres, aunque también más polémicos, y cuya resonancia en el mundo de la filosofía francesa resume la etiqueta de filósofo estructuralista con la que pasó a ser incluido en la historia de la filosofía, es la frase con la que comienza el prefacio de esa misma obra: “Como no existe lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables”¹. Influidido por los escritos de Lacan, Althusser presenta, así, de cuál lectura es culpable su lectura de Marx: de una que lo lee, como el propio Marx lee a los clásicos, sintomáticamente. La lectura sintomática, escribe Althusser algunas líneas más adelante, es aquella “que descubre lo no descubierto en el texto mismo que lo lee y lo refiere, en un mismo movimiento, a otro texto, presente por una ausencia necesaria en el primero”². No es que haya dos textos distintos en un mismo texto, aclara, sino más bien dos textos articulados entre sí: pues el segundo se articula sobre los *lapsus* del primero.

La frase con la que Louis Althusser comienza el prefacio de *Lire le Capital* es, en realidad, una frase que explica mucho más que un tipo de lectura, es decir aquí a la lectura sintomática. Toda lectura, si seguimos con rigor el alcance de la afirmación de Althusser, es ya siempre una lectura culpable. No existe, pues, lectura inocente porque toda lectura es siempre *ya* culpable. Leer nunca puede ser un ejercicio inocente. Como tampoco puede serlo el ejercicio de la escritura.

¹ Althusser, Louis: *Para leer el capital*, México D.F., Siglo XXI, 2004, p. 19.

² *Ibid.*, p. 33.

Las páginas que siguen no escapan de ningún modo a la premisa que sólo la genialidad de Althusser podía arrojar allá por la lejana década del '60. Vale, también, para el tipo de lectura sobre la que se basan los ocho ensayos que componen este trabajo. Es decir, para *las* lecturas sobre las que se basan las páginas que siguen. ¿Cómo hemos leído, aquí, a la historia de la filosofía política? ¿De qué lectura somos, pues, culpables? ¿Con qué culpa cargan las lecturas que aquí hemos hecho de Marx, Aristóteles, Rousseau, Arendt y Rancière?³

Todas ellas están marcadas por la huella de una pregunta: si de algo son culpables es, en suma, de haber sido atravesadas por la misma búsqueda: *¿desplazamos el horizonte logocéntrico para pensar la política? ¿Desplazó ese horizonte la filosofía política?*⁴ El breve repaso que aquí hacemos de la historia de la filosofía política, la forma en la que hemos leído esa historia, es siempre a través de esa misma y *única* pregunta. Ella va a aparecer, a lo largo del trabajo, multiplicada, extendida y profundizada. La extenderemos, para multiplicarla, a cada uno de los autores sobre los que volvemos en el texto. Y multiplicándola la haremos, también, más profunda. Aunque ella se presente, en cada ocasión y en cada autor, de una forma distinta. Revestida.

A partir de Derrida, y de su crítica a la historia de la filosofía y a los principios metafísicos que narraron esa historia, el horizonte logocéntrico de la filosofía fue sin dudas

³ Se podrá reprochar con toda justicia que ni Aristóteles ni Marx ni Rousseau ni Rancière, como así tampoco Hannah Arendt, agotan la historia de la filosofía política. Y es cierto. Pero ningún texto es infinito. Y ningún trabajo puede tampoco serlo. No pretendemos, por lo tanto, agotar la historia de la filosofía política, tarea imposible, repasando a cada uno de los autores que la escribieron con su pluma. Pretendemos simplemente indicar una lectura posible o, mejor aún, los elementos centrales para realizarla. Asumiendo, en efecto, que toda lectura es culpable no sólo porque es culpable de *cómo* se lee un texto o un autor sino también de *qué* textos y autores se leen.

⁴ Vale la pena aclarar que se trata de desplazar y no de superar el horizonte logocéntrico de la filosofía política puesto que ese horizonte, como el de la propia filosofía, no puede sino ser desplazado y nunca superado del todo. Agradezco a Gerardo Aboy Carlés quien me advirtió sobre este punto.

desplazado. Pero el desplazamiento de la metafísica de la filosofía, es decir de su logocentrismo: ¿alcanzó a la filosofía política? Y en todo caso: ¿funcionan esos principios del mismo modo en la filosofía política que en la filosofía? Otra forma de multiplicar, o de extender, nuestra pregunta.

En nuestro primer ensayo, entonces, esta pregunta va a pasar en primer término por Marx. No sólo por el joven Marx, para retomar nuevamente el pensamiento de Althusser, sino también por el Marx maduro. No sólo por el filósofo político que le escribe a Arnold Ruge en la época de los *Anales Franco Alemanes*, sino también por el que escribe *El Capital*. ¿No es la acusación con la que el joven Marx intenta desacreditar el atraso de Alemania con respecto a las revoluciones burguesas de la época, que lo llevan a referirse a su tierra natal como un mundo político animal, como un mundo integrado por “animales sociales, pero totalmente apolíticos”, una acusación que peca más por su fidelidad a la historia del pensamiento logocéntrico que por su fidelidad a la historia del pensamiento que representa el liberalismo? (Pues no hay que olvidar que Marx era, por aquella época, un liberal). La referencia a un hipotético Aristóteles alemán, con la que Marx se permite jugar sólo algunas líneas antes en la misma carta, es más que una simple coincidencia.

Es en las páginas de *El Capital*, sin embargo, en el pasaje donde Marx condensa su definición del hombre como *tool-making animal*, en donde la pregunta que sobrevuela el trabajo toma incluso aún más fuerza. Justo en los párrafos que, paradójicamente, parecen alejar a Marx de la tradición y de la historia que esos párrafos terminan finalmente confirmando. ¿Cuál es la diferencia entre la celdilla que produce la mejor abeja y la que podría producir el peor maestro albañil? La respuesta, que arriesgaremos en el tercer ensayo de este libro, está más cerca de la definición del hombre como *zoon politikon* que como *toolmaking animal*.

¿Y no es, en efecto, el *zoon politikon* el origen de esa historia y de esa tradición? ¿No es el célebre pasaje de la *Política* de Aristóteles el lugar del comienzo? ¿Cómo se

cruza la historia de la filosofía, de su época logocéntrica, con la historia y la época logocéntrica de la filosofía política? Nos ocuparemos de estos interrogantes en nuestro segundo ensayo.

Ahora bien: más allá de Marx y de Aristóteles, o entre Marx y Aristóteles, la pregunta que antes mencionábamos alcanzará también, en el cuarto texto de este libro, a la lectura a la que sometemos el pensamiento de Rousseau. En el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* Rousseau imagina las características de una primera lengua (las imagina, desde luego, porque sus características permanecen, aún hoy y quizás para siempre, ocultas: ni la antropología, ni la Ciencia, ni la lingüística saben verdaderamente siquiera cuál fue esa primera lengua). Pero el intento de Rousseau nos interesa porque la pregunta toma, allí, otro impulso: ¿sería esa primera lengua, una lengua capaz de hacer lugar a la política? ¿Sería posible, con ella, alguna política? ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible en el *Ensayo* esa primera lengua o que hacen posible, en todo caso, *imaginarla*?

Finalmente, a través del lazo que une a Arendt, Rousseau y Aristóteles, del lazo que los une entre sí pero que los une, también, con el pensamiento de la filosofía política contemporánea, o más precisamente con el odio con el que ella trata a la versión actual de la democracia, para retomar el título de uno de los textos de uno de sus representantes más ilustres, Rancière, llegamos, en fin, al centro del pensamiento logocéntrico o metafísico de la filosofía política -que analizaremos en el quinto texto de este libro-: el concepto de espacio público. Desde Aristóteles, en efecto, el espacio público es el lugar por excelencia donde se hace presente la política. O, mejor aún, donde simplemente se hace *presente* y donde ella se presenta siempre en su forma *plena*. Ahora bien: ¿es la especialidad del espacio público la única que define la presencia de la política? ¿Es la presencia viva de la voz, la presencia que garantiza *la proximidad del*

habla, la única que abre el espacio y la temporalidad propia de la política? ¿No hay, también para la política, *otro presente* que no es el de la plena presencia?

Naturalmente, en el breve recorrido que realiza este libro el pasaje por el problema metafísico fundamental es un pasaje obligado. El problema de la voz, que también desde Aristóteles, pasando por Heidegger y por toda la historia de la filosofía occidental sigue siendo hoy el problema metafísico fundamental, aparece una y otra vez uniendo a cada uno de los ensayos y los autores que aquí analizamos, marcando el tono en el que (re)suena la pregunta – problema que lo guía. El abordaje de la voz, cuyo primer tratamiento comienza con la descripción que separa el *logos* de la *phoné*, que divide la voz entre voz humana y voz animal, separando con ella la esfera de la (plena) humanidad de la esfera de la animalidad, y cuyo origen no puede ser sino el texto que inicia la historia de la filosofía política, la *Política* de Aristóteles, alcanza su punto cúlmine en la relación que esa historia establece entre el espacio público y la voz, entre el espacio público y el privilegio de la voz hablada. Expulsando, como lo había hecho ya Platón en el *Fedro*, aunque con distintos argumentos y con diferentes consecuencias para la filosofía, a la escritura de toda *política* posible.

El sexto ensayo que integra este texto es, en este sentido, un intento por llevar a la pregunta acerca del horizonte metafísico o logocéntrico del pensamiento de la filosofía política hasta sus últimas consecuencias, hasta el límite de lo posible, es decir hasta *su propio* límite. ¿Puede haber política allí donde ese pensamiento no ve, donde él no alcanza a ver? ¿Es el parpadeo de la política, el punto ciego de la historia de la filosofía política, *todavía* política? ¿Qué hay un poco más allá de las fronteras que demarcan el horizonte logocéntrico de la filosofía política? ¿Cuál es la temporalidad, el presente en el que se “presenta” (si es que aún se puede hablar en el lenguaje metafísico de la presencia) el “más allá” de la política, su parpadeo?

Este sexto ensayo, por lo tanto, no podría empezar de otro modo que a partir de la revisión de la división que funda Aristóteles: la división entre voz animal y voz humana, entre *logos* y simple *phoné*, entre (plena) humanidad y pura animalidad. Y esa pregunta no podría, naturalmente, abordarse de otro modo que a partir de un conjunto de textos que de ninguna manera podrían ser incluidos como parte de la historia de la filosofía política, es decir que de ninguna forma podrían ser recibidos como textos *de* filosofía política. (Y ciertamente quizás no lo sean: pero ello no excluye la posibilidad de encontrar allí otro pensamiento sobre la política). No es casual que comencemos esta parte del libro con un pasaje de un texto que forma parte de otra historia, la historia de la teología: una de las célebres homilías de San Agustín.

Muchas de los planteos que acompañan la última parte de este trabajo (en particular y fundamentalmente los últimos dos textos) quedarán, en muchos casos, apenas esbozados, es decir sin respuestas o soluciones que intenten abordarlos. Pues su vocación es simplemente dejarlos expuestos, proponer -insistimos- un desplazamiento del horizonte logocéntrico de la filosofía política, aunque sin trazarlo del todo, sin siquiera delimitarlo⁵. Aquí, en todo caso, simplemente los hacemos explícitos: ¿y si el hombre es un animal político no sólo porque habla, sino porque *escribe*? ¿Y si la política comenzó no sólo en la plaza pública en la antigua ciudad – griega, no sólo con Aristóteles, sino en el anonimato de quien escribió, por primera vez, un simple garabato? ¿No es la voz de la escritura, otra voz, y no inaugura ella, otra palabra, *otro presente* para la política? ¿No es la *soledad* de la escritura, y el *silencio* de la voz que la dicta, una política sin política, el lugar de otro espacio para una política alejada

⁵ La pregunta por el parpadeo de la política, que pretende responder a estos planteos, es la que intentamos abordar en otro trabajo (Cf. *El parpadeo de la política. Ensayo sobre el gesto y la escritura*, Buenos Aires / Madrid, Miño y Dávila, 2020).

del espacio público y la proximidad del habla? ¿Qué política le corresponde, pues, a la gestualidad de la escritura? ¿Es la comunidad de la escritura, una comunidad política?

1

Un mundo político animal

En una carta que le envía a su entonces colaborador Arnold Ruge, fechada en marzo de 1843, Marx le comenta a su colega de los *Anales Franco Alemanes* su opinión acerca del presente alemán: “Por lo que leo en los periódicos del país y en los franceses, Alemania está y seguirá estando cada vez más hundida en el bochorno”¹. Una y otra vez Marx no deja de mostrar su indignación con respecto a la situación alemana: “...si disto mucho de sentir ningún orgullo nacional, siento, sin embargo, la vergüenza nacional...”²

Esa vergüenza e indignación, que Marx comparte con Ruge, aunque con diagnósticos distintos con respecto a lo que de esa misma vergüenza e indignación se podría esperar, sobre todo si ellas fueran compartidas por el resto de los alemanes, lo lleva al joven Marx a describir en forma lapidaria el modo de vida de sus compatriotas: viven, escribe, en un “mundo político animal”, un “mundo deshumanizado”³.

El pesimismo con el que Marx ve la actualidad alemana no es el mismo con el que ve el provenir de su tierra natal. Cree, en efecto, que si la vergüenza e indignación se extiendesen por toda Alemania, ése sería el paso decisivo para la Revolución contra el despotismo que gobierna la

1 Carta de Marx a Ruge (marzo 1843), en *Escritos de juventud*, K. Marx., México D.F., FCE, 1982, p. 441.

2 Ibid.

3 Carta de Marx a Ruge (mayo 1843), en *Escritos de juventud*, K. Marx., México D.F., FCE, 1982, p. 446.

Confederación Germánica: “La vergüenza es ya una revolución... Y si realmente se avergonzara una nación entera, sería como el león que se dispone a dar el salto”⁴.

Durante el mismo mes, en marzo de 1843, Ruge le hace llegar sus propias palabras a Marx. A diferencia del optimismo de su colega, radicado temporalmente en Holanda, el futuro de Alemania no tiene, para Ruge, ningún buen augurio: “Su carta es una ilusión. Su entusiasmo me deprime todavía más. [...] Amigo mío, convierte usted sus deseos en creencias”⁵. La revolución, para Ruge, está demasiado lejos, mucho más lejos de lo que espera, con entusiasmo, Marx. Sin embargo, el diagnóstico con respecto al presente alemán es casi el mismo, sino el mismo. O mejor aún, son las mismas las palabras que emplea para realizar ese diagnóstico: “Resulta duro, pero hay que decirlo, porque es verdad: no conozco pueblo alguno tan desquiciado como el alemán. Ves artesanos, pero no ves hombres; pensadores, pero no hombres; señores y siervos, jóvenes y personas maduras, pero no hombres”⁶. Las palabras de Ruge parecen efectivamente calcadas: como Marx, acusa a sus compatriotas de carecer de humanidad, de poseer una humanidad que no es plena (“ves artesanos, *pero no hombres*”). Es decir: como Marx, Ruge describe al pueblo alemán como un pueblo deshumanizado.

La indignación y la vergüenza de Marx y Ruge se deben al atraso de Alemania con respecto a las transformaciones que anticipan el advenimiento de la modernidad: todavía la revolución política no había pasado por la tierra natal de ambos. La constitución de un Estado moderno, es decir del Estado de derecho, la separación del Estado de la esfera religiosa y del cristianismo eran todavía una ilusión: cercana en todo caso para Marx, lejana para Ruge.

4 Carta de Marx a Ruge (marzo 1843), op. cit., p. 441.

5 Carta de Ruge a Marx (marzo 1843), en *Escritos de Juventud*, K. Marx, México D.F., FCE, 1982, p. 442.

6 Ibid.

No sabemos con seguridad si para Arnold Ruge la referencia a los alemanes como hombres que no son hombres, como hombres deshumanizados, es una metáfora. Es posible que lo sea: el párrafo en el que se apoya para hacerla proviene, como el mismo se lo hace saber a Marx, de una obra de Hölderlin: *Hyperion*. Su empleo podría cumplir la misma función que en la obra literaria del romántico alemán: la del recurso literario, o la de la metáfora. Lo que sí sabemos con seguridad es que las palabras que emplea Marx, casi las mismas que Ruge, no son y no pueden ser de ningún modo palabras cuya función sean la de un recurso literario. Cumplen muy por el contrario la función de un recurso filosófico. Un recurso filosófico que esconde detrás de sí el peso de una tradición, de una historia de la que Marx, como filósofo político, no escapa ni podría jamás escapar.

Un sólo dato basta para confirmar la hipótesis: justo después de describir a Alemania como un mundo político animal, justo después de aludir a su tierra natal como un mundo deshumanizado, justo en el mismo párrafo, Marx nombra a Aristóteles:

Era, pues, natural que el mundo filisteo más perfecto de todos, nuestra Alemania, quedese muy rezagado detrás de la Revolución francesa, que volvió a restaurar el hombre; y el *Aristóteles alemán* que calcara su *Política* sobre nuestras realidades escribiría a la cabeza de ella: “El hombre es un animal social, pero totalmente *apolítico*”.⁷

Está claro que no hay ningún Aristóteles alemán, y que ningún Aristóteles alemán calcó en la época de Marx su *Política* sobre las realidades alemanas. Está claro que la alusión a un Aristóteles alemán es simplemente un juego que propone Marx y que requiere de la imaginación. Pero precisamente es ese juego imaginario que permite comprender su afirmación, comprender el sentido del juego que

⁷ Carta de Marx a Ruge (mayo 1843), op. cit., p. 446.

propone, es decir el fundamento filosófico detrás de esa propuesta. Sólo con el nombre de Aristóteles el párrafo, la fórmula de un mundo político animal, y quizás toda la carta de Marx, cobran su verdadera dimensión. No se trata, pues, de una metáfora.

Marx entonces se permite imaginar: si hubiera un Aristóteles alemán, y si él viviera en la actualidad en la que vive el propio Marx, escribiría sobre la realidad del alemán: “es un animal social, pero totalmente apolítico”. El Aristóteles alemán que imagina Marx describiría a sus compatriotas como hombres que no son verdaderos hombres, es decir “animales sociales pero apolíticos”, hombres que son casi hombre, hombres deshumanizados, hombres de una humanidad ausente. ¿Pero qué son, entonces, estos hombres deshumanizados? ¿Son *todavía* hombres? ¿O son simplemente animales? Ni del todo hombres ni del todo animales, son animales apolíticos y no ya animales políticos porque no les queda nada, o casi nada, de su condición de *zoon politikon*. Se trata, así, de hombres que, como las bestias, como los esclavos en la Antigua ciudad griega, sólo quieren “vivir y multiplicarse” porque es lo único que pueden hacer en el mundo político animal en el que viven: la Confederación germana.

Algunas líneas más adelante, después de comentar el fracaso de Guillermo IV en instaurar la unión de las Dietas provinciales en una única Asamblea para lograr cumplir los sueños liberales que barriesen con el sistema despótico alemán (“El rey de Prusia ha intentado cambiar el sistema con su teoría, que realmente no había mantenido su padre”, sostiene Marx en su carta a Ruge) Marx vuelve a describir, apoyándose otra vez en Aristóteles, pero esta vez sin nombrarlo, puesto que ya no le hace falta, cómo viven los hombres que no son plenamente hombres, cómo se entienden, en fin, esa “masa de cabezas sin seso”: los habitantes alemanes, amos y servidores del mundo político animal que representa Alemania:

Y, así, se reeditó la vieja proscricción de todos los deseos y pensamientos de los hombres en torno a los derechos y los deberes humanos, es decir, el retorno al viejo Estado anquilosado de los servidores, en que el esclavo sirve silenciosamente y el amo del país y de sus habitantes domina *en medio del mayor silencio* posible por medio de un séquito sumiso y bien educado. Ni el uno ni los otros pueden decir lo que quieren: los habitantes, que quieren llegar a ser hombres, el amo que no puede utilizar para nada a los hombres en su reino. *El silencio es, por lo tanto, el único medio de entenderse. Muta pecora, prona et ventri obedientia.*⁸

El esclavo sirve silenciosamente, dice Marx, y el amo domina, en Alemania, en medio del mayor silencio posible. En el mundo político animal, a partir del cual el Aristóteles alemán calcaría imaginariamente su *Política*, el silencio es el único medio de entenderse. El silencio y no la palabra. El silencio porque las “bestias políticas” no hablan. A los animales sociales apolíticos que viven en Alemania, que viven en sociedad como el *zoon politikon* de Aristóteles, les falta lo que hace del *zoon politikon* un hombre: la palabra. El hombre deshumanizado, el alemán, sea amo o esclavo, no posee el *logos* para hacer presente su humanidad, *para hacerse presente como hombre*. El silencio en el que viven los deshumaniza. Y los convierte, así, en bestias políticas.

La expresión que Marx elige para referirse a la Alemania de su época, la expresión que describe a esa Alemania como “un mundo político animal” no es una metáfora pero tampoco es simplemente la fórmula con la que un liberal, puesto que el joven Marx lo era en ese tiempo, decide criticar el atraso alemán con respecto a los avances de la modernidad. No es simplemente la vergüenza y la indignación de un liberal que ve que su tierra natal se resiste a la emancipación política y a los beneficios de la Revolución Francesa. Ella no encierra sólo eso. Aunque, por supuesto, la crítica existe y tiene como blanco el régimen monárquico

⁸ Ibid., p. 449.

y el despotismo que gobierna Alemania: “El principio de la monarquía es, en general, el principio del hombre despreciado y despreciable”, concluye Marx. Pero la crítica encierra, también, algo más que el sólo rechazo a la monarquía: encierra una historia. En ella, en la referencia a Aristóteles, aunque bien sea un Aristóteles imaginario, un Aristóteles alemán, y en todo lo que ella comprende: en el dominio del silencio o en el silencio como único medio de entenderse, en la ausencia de la palabra y en la existencia de hombres que son casi hombres, de bestias políticas deshumanizadas, se muestran los síntomas de una larga historia: la historia sobre la que se cierra la filosofía política, que es la historia del *zoon politikon* como traductor de una humanidad plena y siempre presente. Una historia que, precisamente, comienza con Aristóteles. Escribiendo sobre el mundo político alemán, entonces, Marx no hace otra cosa que confirmar esa historia. *No lo sabe, pero lo hace.*⁹

⁹ “No lo saben, pero lo hacen”: la expresión le corresponde, en realidad, al propio Marx y al célebre pasaje de *El Capital*: “Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen”. Cf. Marx, Karl: *El Capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 90. No es, dicho sea de paso, la primera vez que una frase del propio Marx puede ser aplicada a él mismo. Cuando Pierre Bourdieu crítica la teoría de las clases sociales del marxismo le reprocha a Marx, precisamente, lo que Marx le reprochaba a Hegel: el confundir las cosas de la lógica con la lógica de las cosas: “Esto marca una primera ruptura con la tradición marxista: ésta identifica, sin más trámite, la clase construida con la real, es decir (como el propio Marx se lo reprochaba a Hegel), las cosas de la lógica con la lógica de las cosas”. Cf. Bourdieu, Pierre: *Sociología y cultura*, México D.F., Grijalbo, 1990, p. 286.

2

Aristóteles y el comienzo de la historia de la filosofía política

Justo antes de citar el célebre pasaje sobre el *zoon politikon*, Rancière escribe en *El desacuerdo* sobre el comienzo que se inicia con las palabras del Libro I de la *Política*:

Comencemos entonces por el *comienzo*, es decir, las frases ilustres que en el Libro I de la *Política* de Aristóteles definen el carácter eminentemente político del animal humano...¹

El *zoon politikon*, las frases ilustres que “definen el carácter eminentemente político del animal humano”, escribe Rancière, es el momento de un comienzo. Con Aristóteles y la *Política* hay un comienzo. El título del capítulo que abre la apreciación de Rancière, y que tratándose de comienzos no podría sino iniciar el texto: el primer capítulo de *El Desacuerdo*, revela enseguida el sentido de ese comienzo: ¿a qué es, en fin, a lo que se *da* comienzo? Las palabras de Aristóteles, confirma el título de ese primer capítulo, dan comienzo a la política. Pero más que del comienzo de la política se trata del comienzo de una *cierta* política. O, mejor aún, de una *cierta* historia sobre lo qué es la temporalidad, el presente y el espacio en el que se presenta la política.

Una cierta historia, entonces, y una cierta política. En verdad lo que comienza con las frases ilustres del Libro I de la *Política* es la historia de la filosofía política. Desde

¹ Rancière, Jacques: *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, 2007, Nueva Visión, p. 13.

Aristóteles comienza ese pensamiento que conocemos con el nombre de filosofía política. Pero ese pensamiento, a pesar de Rancière, sólo piensa una cierta política. Y la historia de ese pensamiento, que sólo comienza con Aristóteles pero que sigue más allá de Aristóteles, es también una cierta historia.

¿Por qué hablamos, aquí y contra Rancière, de una cierta política? Es decir: ¿por qué Rancière confunde el comienzo de la política con el comienzo de la historia de la filosofía política? ¿Acaso hay más de una política? ¿Y qué diferencia hay, en todo caso, entre el comienzo de la política y el de la historia de la filosofía política?

Si el comienzo de la política no es lo mismo que el comienzo de la historia de la filosofía política es porque la historia de la filosofía política es, precisamente, la de una cierta política, la de una cierta forma de pensar eso que es, aquí y ahora, la política. Es, más ampliamente, una forma de pensar el presente de la política, la temporalidad que, cada vez que es, cada vez que se hace presente hace que eso que es y que se presenta sea política. Es, en fin, eso que nos permite decir: “aquí hay política”, “esto *es* política”.

Por otro lado, Rancière confunde comienzos, aquí el de la política, allá el de la historia de la filosofía política porque él, como filósofo político, y su pensamiento, como pensamiento sobre lo que es la política, son parte de esa historia. Y *El desacuerdo*, por lo tanto, parte de sus condiciones, de las condiciones que la hacen posible, que hacen posible la historicidad de esa historia y que permiten que podamos, aquí, seguir narrándola, seguir contándola.

Ahora bien, no sólo se trata de una discusión sobre comienzos. Si nos interesa aquí el comienzo y, en todo caso, despejar qué es lo que comienza, si la política, como quiere Rancière, o si una cierta política, la que cuenta la historia de la filosofía política, es porque ningún comienzo es, en sí mismo, sólo un momento. Es decir, el momento del comienzo es sin dudas un momento: acá se trata del momento en que Aristóteles escribe las frases ilustres que definen

el carácter eminentemente político del animal humano. Pero todo comienzo, si tomamos en serio el momento del comienzo, se expande más allá del instante del origen. *Se reproduce como huella*. No hay comienzo sin la huella del comienzo, no hay origen sin la marca de origen.²

No sólo es, entonces, una cuestión de comienzos. Si el *zoon politikon* vale como el comienzo de la historia de la filosofía política, y de una cierta política, vale más por la huella, por la marca que, una y otra vez, deja en esa historia y que, una y otra vez, abre el juego que narra esa historia. Si Rancière confunde el comienzo de la política con el comienzo de la historia de la filosofía política es, en suma, porque sólo ve el momento del comienzo y olvida, siempre como parte de esa historia, la huella o la marca del comienzo que, también a pesar de Rancière, es su propio texto.

¿Cuál es, por tanto, la huella del *zoon politikon* en la historia de la filosofía política? ¿Cuál es la huella de las frases ilustres del Libro I de la *Política*, las frases del origen o del comienzo, en *El desacuerdo* y en la historia de la que forman parte Rancière y su texto? ¿Cómo *marca* el *zoon politikon* esa historia? Se trata, en todo caso, de la marca o la huella de una evidencia:

La razón de que el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político es *evidente*: ...el hombre es el único animal que tiene la palabra (*logos*). La voz (*phoné*) es signo de dolor y de placer, y por eso la tienen los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener la sensación de dolor y de placer e indicársela. En cambio, la palabra (*logos*) existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás

² A pesar de las evidentes resonancias que esta última afirmación posee en relación con la noción de huella, o de *trace*, en Derrida, hacemos una apropiación libre de esta categoría puesto que para el filósofo francés el “origen” de toda huella está siempre borrado o, mejor aún, es el efecto de lo que se presenta como la huella, o la *trace*, de ese origen. Recuperamos explícitamente, sin embargo, esta categoría derrideana unas líneas más adelante.

animales, tener él sólo el sentido (*aisthesis*) del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y la comunidad de estas cosas es lo que funda la casa y la ciudad.³

La razón de que el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político es evidente, escribe Aristóteles: el hombre es *el único* que posee palabra. En la posesión del *logos* se *presenta* lo que en el hombre es su verdad: su condición política, su humanidad de hombre. Así, lo que resulta evidente para Aristóteles resulta, desde Aristóteles, evidente para la historia de la filosofía política: la humanidad del hombre es la humanidad *presente* en el habla, presente *plenamente* en el *logos* y en la posesión de la palabra.

¿Pero no es acaso esa evidencia una evidencia logocéntrica? ¿No es ésta, en efecto, la evidencia logocéntrica por excelencia? ¿No se trata, entonces, de la evidencia que *marca* una época y que *marca*, también, *otra* historia, la época y la historia que corresponden al pensamiento de la filosofía a secas, de eso que la filosofía nombra como ontología, es decir, a la historia del pensamiento del ser como plena presencia?

Allí, en esa evidencia, se cruzan, en suma, más de una historia. Ella no involucra únicamente la historia de la filosofía política sino también la historia de la filosofía política como parte de una época, la época logocéntrica, y como parte de otra historia, la de la filosofía a secas. De lo que se trata es, siempre, de una cierta historia.

Sabemos, a partir de Derrida, que esa otra historia, la de la filosofía a secas, está marcada no sólo por la evidencia que evidencia el *zoon politikon* sino por otra evidencia: la de la comprensión de la escritura como una instancia derivada y secundaria con respecto al habla o, incluso, como un instancia maléfica con respecto a ésta: “La escritura tendría, pues, la exterioridad que se le concede a los utensilios:

³ Aristóteles, *Política*, I, 1253a.

instrumento imperfecto, por añadidura, y técnica peligrosa, casi podría decirse maléfica.”⁴ Desde el *Fedro* de Platón, pasando por Levi-Strauss y Rousseau (aunque la posición de Rousseau es, como bien muestra Derrida, ambigua, puesto que por momentos reescribe esa historia y, al mismo tiempo, por momentos la contradice haciendo de esa añadidura de la escritura con respecto al habla una añadidura que ya no es el juego de una adición, o una suma, sino la economía de un suplemento) la filosofía entendió a la escritura como la herramienta desgraciada de la voz hablada.

Ahora bien: ¿qué oculta esa evidencia? ¿Qué oculta la evidencia de lo que es, para la historia de la filosofía, evidente: la relación de exterioridad de la escritura con respecto al habla? Si la voz (*phoné*) es el lugar de un privilegio, si la voz, el habla, está primera y antes que la escritura es porque ella posee, con respecto al ser, una relación de proximidad absoluta que a la escritura le falta. Entre el sonido y el ser, entre la voz y el pensamiento, entre el ser o el sentido y el aliento de la voz hay una relación inmediata.⁵ El ser está plenamente y siempre presente en la voz porque la voz está en contacto directo con el alma, con el ser o el pensamiento, con el *logos*. La inmediatez que ella describe se escribe, aquí, con la pluma del fonocentrismo. El logocentrismo es, en esta historia, un fonocentrismo porque *logos* y *phoné* están unidos por un vínculo originario y esencial, un vínculo que, en esta larga historia, de Platón a Heidegger, pasando por Hegel, jamás fue roto.⁶

⁴ Derrida, Jacques: *De la gramatología*, México D.F., 1998, Siglo XXI, p. 45.

⁵ Cf. Derrida, Jacques: *De la gramatología*, op. cit.

⁶ La única excepción a esta larga historia es, quizás, la filosofía estoica. Porque más que la proximidad entre *logos* y *phoné*, el estoicismo plantea que la unidad originaria y esencial es entre *pathos* y *logos*, es decir entre las pasiones del alma (*pathos*) y el lenguaje (*logos*). Las pasiones, según los estoicos, no son de ningún modo un fenómeno natural sino una forma de *krisis*, de juicio o de discurso. El hombre es un ser apasionado, el único ser apasionado, porque es un animal racional, porque habla. Ahora bien: según la traducción corriente para el estoicismo la pasión es un “impulso excesivo, que transgrede (*hyperteíno*) la medida del lenguaje” (*pleonázousa hormé è hyperteínousa tà*

Así comprendido, el fenómeno de la voz no admite, por lo tanto, el parpadeo y su duración, la duración del parpadeo en el que el ojo se cierra y, en la vista, hace posible el ver: el presente de la presencia, el “a sí”, es indivisible o pleno. Cada vez que hablamos y nos escuchamos hablar, cada vez que hablamos y nos escuchamos hablar no sólo y únicamente con otro sino fundamentalmente con nosotros mismos, justo ahí donde se produce ese otro fenómeno cuya categoría metafísica lleva el nombre de conciencia, cada vez que a través de la voz (interior y exterior, de la voz de la conciencia y de la voz que comunica a otro) accedemos a lo que es, a nuestra presencia y al presente de lo que es, en el presente y en la presencia de ese cada vez no hay ni alteridad ni interrupción: nuestra presencia es vivida en el instante mismo en que escuchamos esa voz, que escuchamos en ella nuestra pensamiento, el sonido de la “voz del alma”, la voz de la conciencia que nos dice: “esto es”.

Pero el abrir y cerrar de ojos, el parpadeo que hace posible el ver *sí* tiene una duración: y el instante del presente, la auto afección, el “a sí” del presente que produce el oírse hablar de la voz sufre también del parpadeo y su

katà tòn lògon métra). Sin embargo, *hormé* viene de *órnyμι*, que tiene la misma etimología del latín *orior* y *origo*, y quiere decir: “broto, nazco, origino” (por lo que la definición presenta un origen que supera la medida del lenguaje) e *hyperteino* no significa aquí literalmente transgredir, sino tender al exceso, situarse en el máximo estado de tensión. La traducción literal de la definición estoica sería, por lo tanto: “origen excesivo que tiende a llevar al extremo las medidas según el *logos*”. Así, la apertura original, es decir la apertura a lo que es, pareciera, en la filosofía estoica, sustraerse de la esfera acústica en la medida en que la definición de *pathos* rompe con el vínculo de origen entre *logos* y *phoné*, entre el sonido y el ser, para otorgarle ese privilegio a las pasiones (que si bien son siempre el origen excesivo del lenguaje, no dejan de estar en relación con él). La discusión sobre el lugar de la filosofía estoica en la época logocéntrica de la filosofía, discusión que dicho sea de paso nunca es abierta por Derrida en *De la gramatología*, no queda de ningún modo saldada: pues el término *hyperteino* mantiene una relación etimológica con los términos *teino* y *tónos* (*tónos* es, en efecto, la tensión de la cuerda que

duración.⁷ Eso que la historia de la filosofía llama presencia, el fenómeno de la voz como fenómeno de la presencia plena, no es ni presencia ni plena, sino *huella* o, para removerla del carácter accesorio y secundario, maléfico, al que fue destinada por esa misma historia: escritura (no en el sentido ordinario que, después de Derrida deberíamos de una vez y para siempre dejar a un lado, sino como *archi-escritura*). En el cada vez de lo que es algo se pierde y escapa a la presencia y al presente de eso que, aquí y ahora, es, que viene a nosotros como unidad indivisible entre sentido, presencia y ser. Cada vez que nos escuchamos hablar sólo percibimos nuestra voz, ella nos afecta y sufrimos su presencia, que es la nuestra, a costa de dejarnos de escuchar, de dejar de escuchar su sonido para escucharla rebotar en el mundo haciendo sentido. Y, en efecto, sólo por el vértigo de esa pérdida, de esa presencia que no es plena sino huella, hay “es”, hay fenómeno de la “voz” como (*voz humana* y) presente de lo que es.⁸

Aristóteles comienza el célebre pasaje sobre el *zoon politikon* haciendo una separación que, por lo tanto, sólo separa en apariencia porque, en el fondo, se mantiene fiel a la historia de la filosofía a secas y a la época logocéntrica. La voz (*phoné*), escribe, sólo es signo de dolor y de placer, por eso la tienen los demás animales: porque su naturaleza sólo llega hasta tener la sensación de dolor y de placer y, así, pueden indicársela a los otros animales. El *logos* (palabra), en cambio, existe para manifestar lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto, y es sólo propiedad del *zoon politikon* y no del resto de los animales: es propiedad sólo del hombre porque sólo en él está el “sentido (*aisthesis*) del bien y del mal, de lo justo y lo injusto”. El *logos* acoge y recoge el sentido. Y

corresponde a la altura de un sonido), por lo que la imagen acústico musical del origen, de algún modo, permanece. Cf. “Vocación y voz”, en *La potencia del pensamiento*, G. Agamben, Madrid, Anagrama, 2008.

⁷ Cf. Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*, París, PUF, 1967. Capítulo 10.

⁸ Para una explicación más detallada sobre este tema véase el primer apartado del sexto ensayo de este libro.

si el *logos* no es acá *phoné*, voz, si está separado de la voz y la *phoné* es sólo en apariencia, es sólo por el efecto de un rodeo que no elude, en absoluto, la exigencia fonocéntrica. El Aristóteles de la *Política* no rompe en absoluto el vínculo originario y esencial entre *logos* y *phoné*, cuyo origen es el de la propia filosofía, sino que, por el contrario, le da un nuevo impulso. La *phoné* animal cuya naturaleza sólo llega hasta la sensación, a indicar *sin querer decir*, es sólo voz, sólo *phoné*, es una voz y *nada más*.⁹ El *logos* del que habla Aristóteles supone otra voz que ya no es sólo voz y nada más: es siempre ya voz (sonido o *phoné*) pero voz humana, la voz en la que se manifiesta, se presenta, la presencia humana que es *phoné* cargada de sentido, que dice *porque quiere decir* y no sólo indicar, que en lo que quiere decir dice el sentido de lo justo y lo injusto y, así y sólo así, se separa de la voz y nada más que es la *phoné* animal. El *zoon politikon* abre la diferencia entre la voz humana y la voz animal, entre *phoné* como voz animal, y *phoné* y *logos* como voz humana, como voz con “alma”:

Y así, la voz consiste en el impacto del aire, inspirado por el alma que se halla en estas partes del cuerpo, contra lo que se llama la tráquea. Pues (...) no todo sonido emitido por un ser vivo es una voz -porque se puede producir un sonido incluso con la lengua o tosiendo-; antes es preciso que el cuerpo que produce el impacto esté dotado de alma y que su acción se

⁹ Para referirnos a la simple *phoné*, a la voz sin *logos*, es decir a la voz animal, utilizamos aquí la expresión una “voz y nada más” cuya autoría le pertenece, en realidad, a Mladen Dólar. Si nos apegamos a ella a pesar de las profundas diferencias con el empleo que él hace en el texto del mismo título, es decir, a su interpretación de la “voz y nada más” como “objeto a” (interpretación cuyas resonancias lacanianas son evidentes: eh aquí, en efecto, el meollo de esas diferencias), es por su transparencia para indicar lo que la separa de la voz humana, de la voz envuelta en el *logos*. En una palabra, es en el “y nada más” de la expresión en donde se encuentra la fuerza de esa transparencia. Cf. Dólar, Mladen, *Una voz y nada más*, Buenos Aires, 2007, Manantial.

acompañe de alguna *representación*; la voz, en efecto, es un sonido *que significa algo* y no es *meramente* el ruido del aire inhalado, como es la tos.¹⁰

No todo sonido emitido por un ser vivo, escribe Aristóteles, es una voz. Emitir un sonido con la lengua o toser no es *poseer* una voz inspirada por el alma. Si la voz está dotada de alma es porque el sonido que emite significa algo, es decir representa y no es *meramente* el ruido del aire inhalado que, luego del impacto del aire sobre la tráquea, produce la tos. El mero ruido se corresponde con la mera voz, con la simple *phoné*.

Como en el célebre pasaje de la *Política*, aunque esta vez sin nombrarlo, sin nombrar al *zoon politikon* (¿pero hace falta acaso nombrarlo? ¿Quién es el ser vivo que está dotado de alma sino es el *zoon politikon*? ¿Cuál es, en efecto, el ser vivo cuya voz está dotada de alma?) Aristóteles realiza una partición cuyas consecuencias involucran de lleno al *zoon politikon*, es decir al hombre y a la humanidad del hombre como *zoon politikon*. La voz, después de Aristóteles queda sujeta a una partición. Y después de esa partición el mundo queda dividido en dos. De un lado está la simple voz, la voz y nada más, y del otro lado la voz inspirada por el alma, la voz envuelta en el *logos* y el querer decir. Una voz que se pierde en la representación¹¹. Y si la animalidad está del lado de la simple voz, de la voz y nada más, la humanidad está del lado de la voz articulada, de la voz dotada de alma. Del otro lado de la animalidad queda así una humanidad plena y plenamente presente, una única humanidad que es la que está *siempre presente*. Presente siempre y únicamente en la voz humana, en el *logos* y el querer decir.

¹⁰ Aristóteles: “De Anima”, en *The Basic Writing of Aristotle*, Nueva York, Modern Library, 2001, p. 420b.

¹¹ Véase al respecto el siguiente ensayo: “Entre la mejor abeja y el peor maestro albañil”.

El célebre pasaje de la *Política* de Aristóteles abre así una nueva época y una nueva historia dentro de la historia y la época logocéntrica: el privilegio de la *phoné* o la voz en la historia de la filosofía, la proximidad absoluta de la voz con el ser, la determinación del ser como plena presencia no deja, en Aristóteles y la filosofía política, de ser el privilegio de la voz como lugar de proximidad absoluta con el ser del hombre, como el lugar de su *plena presencia*, de su *humanidad plena y siempre presente*. El fonocentrismo y el logocentrismo se trastoca, en esta historia, que se cruza con aquella otra historia: aquí la historia de la filosofía política, allá la historia de la filosofía, como “humano-fono-logocentrismo”. Y ese privilegio tiene, también, su reverso: el desprecio por la simple voz, por la voz y nada más que será, a partir de Aristóteles, el signo puro de la animalidad, *de la ausencia absoluta de politicidad*. Con él, entonces, no sólo se escribe una cierta historia, la de la filosofía política, sino también una cierta política: la de la presencia *viva* de la voz, la del presente de la política como la unidad originaria y esencial entre cuerpo y habla. Se escribe, dicho en otras palabras, una política fonocéntrica: la política del espacio público y de la proximidad del habla. El logocentrismo no sólo deja su huella en la ontología sino también, a través del *zoon politikon*, en la ontología política.

3

Entre la mejor abeja y el peor maestro albañil

Más de veinte años después de su carta a Ruge, Marx vuelve a hacerle un guiño a la tradición. Vuelve, así, a confirmar la historia de la que él, como filósofo político, forma parte. No se trata, en este caso, del joven liberal que comparte la indignación y la vergüenza sobre la situación alemana con otro compatriota y liberal: Arnold Ruge. Es el Marx que, según la clásica división que hizo famosa Althusser, se encuentra en la época de madurez de su pensamiento. Distanciado ya definitivamente de Ruge y de los principios liberales, Marx vuelve a rendirle homenaje a Aristóteles en las páginas de *El Capital*.¹ Aunque ahora sin nombrarlo. Y sin tampoco imaginarlo como un falso Aristóteles alemán.

¹ Más allá de la fidelidad a la tradición que inaugura Aristóteles con el *zoon politikon*, cuyo saber representa el saber de la filosofía política, Marx fue un atento y agudo lector de Aristóteles: no sólo no se preocupa en disimularlo cuando se propone el juego de imaginar un Aristóteles alemán para criticar el presente de Alemania, como lo hace en la carta que le envía a Ruge, sino que, cuando puede, y aún cuando encuentra que su pensamiento choca con los límites de su realidad histórica, como en el caso del análisis que hace Aristóteles sobre el valor, que Marx cita en *El capital*, no deja sin embargo de admirarlo: “Pero que bajo la forma de los valores mercantiles todos los trabajos se expresan como trabajo humano igual, y por lo tanto como equivalentes, era un resultado que no podía alcanzar Aristóteles partiendo de la forma misma del valor, porque la sociedad griega se fundaba en el trabajo esclavo y por consiguiente su base natural era la desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo. El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la validez igual de todos los trabajos por ser trabajo humano en general, y en la medida en que lo son, sólo podía ser descifrado cuando el concepto de igualdad humana poseyera ya la firmeza de un prejuicio popular. Mas esto

Después de un largo párrafo que describe el proceso general de trabajo, y que da inicio al capítulo V del primer tomo de *El Capital*, Marx se detiene en una célebre observación, tan célebre como el pasaje de Aristóteles de la *Política*, que si bien parece alejarse de la tradición y de la historia que ella narra: la del hombre como animal político, a costa de inaugurar una nueva historia, la del hombre como *homo faber*, como *toolmaking animal*, no hace, sin embargo, más que acercarse:

Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al hombre*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha moldeado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*.²

El comienzo del párrafo que citamos declara una batalla que Marx sólo insinúa pero que, en los hechos, no libra en absoluto. Es la ilusión de una batalla porque Marx disuelve la realidad de esa batalla por medio de un rodeo. La primera frase, lo que ella enuncia, parece tener un solo y único destinatario: el *zoon politikon* de Aristóteles. “Concebimos el trabajo -dice Marx- bajo una forma en la cual

sólo es posible en una sociedad donde la forma de mercancía es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres como poseedores de mercancías se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante. *El genio de Aristóteles brilla precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad*. Sólo la limitación histórica de la sociedad en la que vivía le impidió averiguar en qué consistía, “en verdad”, esa relación de igualdad.” Cf. Marx, K.: *El Capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 73-74.

² Marx, K.: *El Capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 216. El subrayado es de Marx.

pertenece exclusivamente al hombre”: “exclusivamente”, es decir *sólo* al hombre. El trabajo (y no el *logos*, insinúa sin decirlo del todo en la frase) es lo que distingue al hombre de los animales. Es su ser propio, lo propio más propio del hombre, lo que le pertenece en forma exclusiva. Algunas páginas más adelante Marx vuelve sobre la misma idea, la amplía y revela el nombre propio que está en el origen de esa idea: “El uso y la creación de medios de trabajo, aunque en germen se presentan en ciertas especies animales, caracterizan el *proceso específicamente humano de trabajo*, y de ahí que Franklin defina al hombre como *a toolmaking animal*, un animal que fabrica herramientas”³. En un mismo movimiento Marx realiza entonces dos operaciones distintas aunque relacionadas: agrega que el trabajo, bajo la forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre, significa el uso y la creación de sus medios de trabajo -a pesar de que el uso y la creación de los medios de trabajo se presente “en germen” en otros animales, como anticipa sólo unas páginas antes (ahora bien: ¿qué significa “en germen”? allí está, en efecto, toda el meollo del problema, y en la comparación entre la mejor abeja y el peor maestro albañil Marx lo resuelve, aunque lo resuelva con un resultado distinto del que él mismo espera, con sus argumentos, demostrar). Y en el mismo movimiento revela también, y contra Aristóteles, el rival del *zoon politikon* y el nombre del hacedor del *tool-making animal*: Benjamin Franklin.

Así las cosas, la distancia entre Marx y Aristóteles, entre Marx y la historia de la filosofía política parecen ser, varias décadas después de la carta a Ruge de 1843, insalvables. La propia historia que describe la trayectoria intelectual de Marx, que va del joven Marx al Marx maduro, de la ruptura epistemológica que señalaba Althusser y de la ruptura ideológica que en esa trayectoria separan a Marx del pensamiento liberal, sirve de fundamento para justificar esa distancia. Pero sólo bastan unas pocas líneas para borrarla.

³ Ibid., p. 218. El subrayado es de Marx.

Y Marx comienza, en los hechos, a borrarla con un detalle. Después de casi sentenciarle la muerte al *zoon politikon*, y tras la mención breve de una araña “cuyas operaciones recuerdan las del tejedor” (pues “las operaciones”, es decir el trabajo, que realiza la araña para fabricar sus medios de subsistencia: la telaraña para cazar a su presa, recuerdan las operaciones, es decir el trabajo, que realiza el tejedor para fabricar los suyos: la ropa que viste para vivir), el párrafo continúa con otra comparación que Marx, en un guiño inesperado, le hace a Aristóteles. Un guiño que llega justo después de haberle declarado, con Franklin, una batalla no sólo a Aristóteles (al mismo Aristóteles que acaba implícitamente de criticar) sino, a partir de él, a la historia que con él comienza. Es decir al *zoon politikon* y a la historia de la filosofía política.

Como en las frases ilustres del Libro I de la *Política*, como en el célebre pasaje en donde Aristóteles da comienzo a la historia de la filosofía política, Marx se sirve de la comparación del hombre y de la abeja para explicar la diferencia entre el hombre y el animal. Si para definir al *zoon politikon* Aristóteles compara al hombre con la abeja (“La razón de que el hombre es –dice Aristóteles–, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal político...”), para definir al *toolmaking animal* que es el hombre Marx lo hace también comparando al hombre (“el peor maestro albañil”) con la abeja (la “mejor abeja”). Casi sin darse cuenta, y desde el inicio, cuanto más intenta alejarse Marx no hace otra cosa que acercarse a la tradición que cree enfrentar. Y lo hace hasta en los detalles más nimios con los que elige “enfrentarla”.

Después de haber dicho que concibe al trabajo bajo la forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre, Marx despliega entonces la comparación entre la abeja y el hombre. La abeja, sostiene, avergonzaría por la construcción de las celdillas de su panal a más de un maestro albañil. Pero hay algo que, incluso tratándose de la mejor abeja y del peor maestro albañil, diferencia a uno del otro. Y esa diferencia en lugar de confirmar la afirmación que Marx acaba de

hacer sólo unas líneas más atrás, la refuta. Marx vuelve, así, sobre sus pasos, sobre los pasos que marcaban el camino del hombre como un *toolmaking animal*. Pues lo que distingue al hombre del animal, incluso al peor trabajo del hombre, es decir al peor maestro albañil, del mejor trabajo de una abeja, es decir de la mejor abeja, es que “el primero ha moldeado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera”. Antes de construirla con sus manos en la cera el hombre, suponiendo que construya celdillas para un panal de abejas, se escucha hablar diciéndose cómo va a hacer la celdilla en la cera, la construye *antes* “idealmente” en su cabeza, se la *representa* antes de construirla en la cera, como *una celdilla* en la cera. Se trata de una diferencia que, en efecto, no está en el proceso de trabajo sino *antes* del mismo. La celdilla, afirma Marx, “*ya existía* en la imaginación del obrero”. Si está antes está más allá del proceso de trabajo, más allá del trabajo. ¿Es entonces el trabajo lo que pertenece en forma exclusiva al hombre? ¿O es lo que ya existía antes de él, o sea fuera del trabajo? ¿No es entonces otro trabajo lo que hace a la diferencia? ¿No es entonces el trabajo de representación de la celdilla en su cabeza lo que le da fundamento a esa diferencia? ¿Y no es ese trabajo de representación, en efecto, el trabajo propio del *logos*?

La concepción del hombre como *toolmaking animal* queda, en el mismo párrafo que es enunciada, tambaleando. Y no sólo ella queda tambaleando sino que, en el mismo movimiento que la hace tambalear Marx mismo tambalea y queda atrapado en la tradición que parecía querer, con ayuda de Franklin, derribar. ¿No es la voz que el obrero escucha en su cabeza, la voz con la que imagina la celdilla antes de construirla en la cera, voz humana, voz que es siempre ya voz que quiere decir, unidad indivisible entre *logos* y sentido, voz que acoge, recibe y recoge al sentido?

A Marx no le hace falta nombrarlo para, en un mismo pasaje, volver dos veces sobre Aristóteles. Primero para marcar distancia, y luego para borrarla. Primero para desmarcarse, y luego para correr tras sus huellas, tras las

huellas del origen que comienza con la *Política*. Porque lo que diferencia el trabajo del hombre, del obrero o del peor maestro albañil de la abeja, o de la mejor abeja, no es lo que está *en* el trabajo porque la mejor abeja, escribe Marx como si nada hubiera dicho unas líneas atrás, avergonzaría al peor maestro albañil, y porque el trabajo de la araña recuerda al trabajo de cualquier tejedor. Si el trabajo humano es humano, si la humanidad del hombre se presenta en el trabajo es por lo que está antes, afuera y más allá del trabajo: es por su trabajo de representación, por el trabajo del *logos*. Para que el trabajo de la construcción de la celdilla en la cera sea plenamente humano hace falta ver más allá del proceso de trabajo. Hace falta ir más allá del *toolmaking animal*, alejarse de Franklin para acercarse al *zoon politikon* y, en todo caso, acercarse también a Aristóteles. Acercarse, por un rodeo, a la tradición de la que Marx intenta alejarse. El rodeo que Marx realiza deja intacto el logocentrismo: del trabajo humano al trabajo animal existe la misma distancia que entre la *phoné*, la simple *phoné*, y el *logos* como unidad entre sentido y *phoné*, entre *logos* y representación. Es decir, entre la voz humana y la voz animal, entre la simple voz animal y la voz que quiere decir de la humanidad, entre la voz y nada más, y la voz articulada del *logos*. O mejor aún: entre la presencia plena y la plena ausencia de humanidad.

4

La primera lengua

Sólo la imaginación de Rousseau, o el logocentrismo que acompaña la imaginación de su filosofía, puede aventurar la existencia de una primera lengua que, “si existiese aún”, se cuida el propio Rousseau de aclarar como si hiciese falta mencionar que ella no existe (aunque la aclaración más pertinente debería responder a la pregunta de si ella realmente alguna vez existió, o si ella sólo existe, o existió, en la cabeza de Rousseau), multiplicaría las voces de aquellos primeros hombres que, siempre todavía en el plano de la imaginación, la habrían “hablado”¹:

No dudo de que independientemente del vocabulario y de la sintaxis, si existiese aún, la primera lengua habría conservado los caracteres originales que la distinguirían de todas las otras. No solamente todos los giros de esta lengua deberían estar expresados en imágenes, en sentimientos, en figuras, sino que en su parte mecánica debería responder a su primer objeto, y presentar, tanto a los sentidos como al entendimiento, las impresiones casi inevitables de la pasión que trata de comunicar. Como las voces naturales son inarticuladas, las palabras tendrían pocas articulaciones. Algunas consonantes interpuestas, suprimiendo el hiato de vocales, bastarían para

¹ Como veremos algunas líneas más adelante, esa primera lengua sería, en realidad, cantada y no hablada: a ello se debe el uso de las comillas en el final de la frase.

hacerlas fluidas y fáciles de pronunciar. En cambio, *los sonidos serían muy variados y la diversidad de los acentos multiplicaría las mismas voces...*²

¿Por qué la primera lengua multiplicaría las voces? ¿Y qué voces serían, en todo caso, las que multiplicaría esta primera lengua? ¿Serían realmente voces habladas? ¿Habrían las voces en la primera lengua que imagina Rousseau?

Lejos de la articulación de las lenguas más avanzadas, es decir de aquellas que se encuentran más cerca en el tiempo, lejos de las convenciones que las lenguas sucesivas habrían incorporado como parte de la evolución humana, la primera lengua, para Rousseau, sería poco articulada. Y no es difícil descifrar los motivos del carácter casi inarticulado de ésta: pues ella estaría más cerca de la naturaleza que de la sociedad, más cerca del origen primitivo y natural del hombre que de la cultura y las instituciones. El destino articulado de nuestras lenguas, por lo tanto, sería un largo camino que la primera lengua tendría aún por recorrer.

Antes de que la articulación la modifique, entonces, fue la naturaleza la que explicaba cómo funcionaba esa primera lengua. Sin el efecto de las articulaciones, que son convenciones y que deben aprenderse, que exigen atención y ejercicio, los sonidos y los acentos (es decir los acentos como variedad de sonido y no como convenciones), que precisamente “pertenecen a la naturaleza”, pues “salen naturalmente de la garganta, estando la boca más o menos naturalmente abierta”³, habrían sido por lo tanto muy variados y diversos. Y es esa variedad de sonidos y de acentos la que, para Rousseau, habría multiplicado las voces

² Rousseau, Jean-Jacques: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Buenos Aires, Ediciones Caldén, 1970, p. 52.

³ *Ibid.*, p. 51. Como si quisiera destacar la relación natural que hay entre los sonidos y la naturaleza, Rousseau menciona en la frase dos veces la palabra “naturalmente”.

Pero una lengua tan poco articulada como esta primera lengua que imagina Rousseau estaría al borde de no ser una lengua, casi no sería una lengua. Pues ella respondería “a su primer objeto”: a las pasiones y no al sentido, comunicaría pasiones y no mensajes. El significado de las palabras, muy poco articuladas, estaría casi reducido a la nada: “en lugar de argumentos, contendría enunciados, persuadiría sin convencer y evocaría sin razonar”⁴.

Precisamente por eso para Rousseau, que “conoce” las limitaciones propias de esta primera lengua, que “conoce” los “caracteres distintivos” de una lengua que por ser la primera conservaría aquello que la distinguiría de todas las otras, la falta de articulación y de significado, ella sería, mas que una lengua hablada, cantada, es decir una lengua que “descuidaría la analogía gramatical para dedicarse a la eufonía, al número, a la armonía y a la belleza de los sonidos”⁵.

“La onomatopeya –se arriesga incluso Rousseau- aparecería allí continuamente”⁶. Lengua no sólo cantada sino, mejor aún, cantada al ritmo de las onomatopeyas porque las onomatopeyas, ajenas a todo tipo de articulación y significación, sólo pueden nombrarse por sí mismas, el nombre o la palabra que las designa no quiere decir nada, nombra por sí mismo el ruido o el sonido al que hace referencia: sólo reproduce la materialidad del sonido y nada más, la palabra sólo quiere reproducir las vibraciones sonoras de la referencia onomatopéyica y el significado desaparece en la inmediatez de un nombre que sólo dice el sonido al que alude la materia significante.⁷

Ahora bien: ¿Alguna vez alguien escuchó esta primera lengua? Si Rousseau puede imaginar no sólo la existencia de una primera lengua sino también los caracteres distintivos

⁴ Ibid., p. 53.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid., p. 52.

⁷ No es casual que las onomatopeyas sean por excelencia el medio utilizado por nuestras lenguas para reproducir los sonidos que emiten los animales, es decir la voz animal, simple *phoné* desprovista de *logos*.

de ésta, es porque su imaginación se rinde ante la misma evidencia a la que se rinde el *zoon politikon* de Aristóteles: a la oposición, o antes bien a la partición, siempre metafísica, entre la voz humana y la simple voz, entre la voz envuelta en el *logos* y el puro sonido de la *phoné*. Cantada y no hablada, onomatopéyica y poco articulada, las voces que esta primera lengua multiplicaría no podrían, entonces, ser otra cosa que simples voces, la voz y nada más de cada hombre que, siempre y todavía en el plano de la imaginación, la habrían cantado. La voz humana no sería, pues, necesaria para hablarla o, más precisamente, para cantarla.

Pero Rousseau va incluso más allá: pues las mismas razones por las que la primera lengua multiplicaría las simples voces son, también, las razones por las cuales nuestras lenguas no tienen acentos, aunque creamos tenerlos. Es la misma evidencia logocéntrica, dicho de otro modo, lo que lleva a Rousseau a encontrar imposible suplir, en las lenguas posteriores a la primera lengua, el acento por los acentos, el acento de la simple voz por los acentos ortográficos, por los acentos que caracterizan los acentos de “nuestras lenguas”, es decir por el acento como función del *logos* o de la palabra:

Uno se engaña si quiere suplir el acento por los acentos. Sólo se inventan los acentos cuando el acento *ya se perdió*. También creemos tener acentos en nuestra lengua pero no los tenemos. Nuestros supuestos acentos son sólo vocales o signos de cantidad, no marcan ninguna *variedad de sonido*. La prueba es que todos esos acentos se hacen evidentes por tiempos desiguales o por modificaciones de los labios, de la lengua o del paladar (...); pero ninguno por modificaciones de la glotis que son las que producen la diversidad de sonidos. Así, *cuando nuestro acento circunflejo no es una simple voz, es una voz larga o no es nada*.⁸

⁸ Ibid., p. 65-66. El resaltado es mío.

Sólo se inventan los acentos, escribe Rousseau, cuando el acento ya se perdió. Los acentos como función del *logos* no pueden y no podrían jamás suplir el acento de la simple voz. La articulación y los acentos, los acentos como expresión de la articulación, llegan siempre a costa de borrar la simple voz, de interrumpir el acento como materialidad sonora de la simple voz. Por ello, agrega Rousseau, creemos tener acentos en nuestras lenguas cuando en realidad no los tenemos. Ellos, en todo caso, son “supuestos acentos”. Es decir son sólo vocales o signos de cantidad pero de ninguna manera “variedad de sonido”, variedad de sonido de la simple *phoné*: “cuando nuestro acento circunflejo *no es una simple voz*, es una voz larga o *no es nada*”.

Algunas líneas más adelante Rousseau le reprocha a Duclos precisamente el no reconocer el acento musical que, en sí mismo, escapa a la posibilidad de su escritura por el *logos* y por la palabra. Según Rousseau, en efecto, Duclos sólo reconoce el acento prosódico, el acento vocal y el acento ortográfico. Pero éstos, señala, “no modifica(n) en nada la voz, ni el sonido” sino que, según el caso, indican una letra suprimida (el acento circunflejo), o fija el sentido equívoco de un monosílabo (como el acento grave que distingue en francés el adverbio de lugar *où*, del disyuntivo *ou*, y el *à* como artículo, del *a* como verbo).

Rousseau llega, finalmente, a una conclusión definitiva: “si el acento fuese determinado, el aire también lo sería”⁹. El acento de la simple voz es aire y no sentido, vibración sonora que ni el *logos* ni el sentido pueden determinar. Así, parece indicar Rousseau, es imposible volver a hablar, a cantar, esta primera lengua. Y, en efecto, si seguimos las huellas logocéntricas de la imaginación de Rousseau, la primera lengua sería, por lo tanto, una lengua *apolítica*: ella sería, mejor aún, no sólo la primera lengua sino, también, *la primera lengua sustraída de toda política*.

⁹ Ibid., p. 68.

El espacio público y la proximidad del habla

En el último capítulo del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* Rousseau se ocupa, según el título que él mismo elige para encabezar las últimas páginas del texto, sobre la “relación de las lenguas con los gobiernos”. El capítulo comienza retomando lo que el propio Rousseau ya venía desarrollando en buena parte del *Ensayo*: que las lenguas se forman naturalmente según las necesidades de los hombres, y que ellas cambian y se alteran según las modificaciones de esas necesidades. En los tiempos antiguos, sostiene, donde la persuasión reemplazaba a la fuerza pública la elocuencia era necesaria: “¿Para qué serviría en la actualidad -se pregunta-, cuando la fuerza pública ha suplido a la persuasión? No hay necesidad de arte ni de figura para decir, ese es mi deseo. ¿Qué discursos quedan por dirigir al pueblo reunido?”¹

En la época moderna, continúa Rousseau algunas líneas más adelante, las sociedades alcanzaron su forma definitiva. Y esa forma es, precisamente, la que desprende a la lengua moderna de la necesidad de la elocuencia: “los cambios -vuelve Rousseau sobre el rol de la fuerza pública en las sociedades actuales- sólo se producen con el cañón y los escudos, y como lo único que hay que decirle al pueblo es:

¹ Rousseau, Jean-Jacques: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1970, p. 131.

dad dinero, se le dice con carteles en las esquinas de las calles o con soldados dentro de las casas. *No es necesario reunir a nadie para esto*².

Si “no es necesario reunir a nadie para esto” es porque no es necesario reunir a nadie para gobernar al pueblo. Los soldados en las casas, la fuerza pública, bastan para hacerlo. El gobierno del pueblo no necesita, así, de la elocuencia en la lengua. La pregunta con la que Rousseau comienza el capítulo toma, así, su verdadera fuerza: ¿Qué discursos quedan para dirigir al pueblo reunido en la época moderna? “Sermones”, responde el autor del *Ensayo* irónicamente.

Muy distintas son, sin embargo, las necesidades de las sociedades antiguas. Y muy distinta, por lo tanto, es la relación de la lengua con los gobiernos. En la Grecia Antigua se gobernaba a través de la persuasión y no de la fuerza pública. La elocuencia como marca de la lengua era, por lo tanto, no sólo una necesidad sino un hecho para el ejercicio del gobierno. Y el arte de la retórica una cosa ordinaria en los discursos que se dirigían al pueblo reunido en la plaza pública: “los antiguos se hacían entender fácilmente por el pueblo en la plaza pública: hablaban sin problemas todo un día”. Incluso, agrega Rousseau, hasta “los generales arengaban a sus tropas” y se “los escuchaba y ellos no se agotaban”. “Los historiadores modernos que han querido insertar arengas en sus historias –contraponen finalmente Rousseau otra vez al borde de la ironía- han sido objetos de burlas”³.

Ahora bien: casi como al pasar y justo antes de terminar el párrafo que advierte sobre los cambios en las sociedades modernas, Rousseau se despacha con un comentario que va más allá de la simple preocupación de la relación de la lengua con los gobiernos. Se trata de un comentario que habla más sobre la historia de la filosofía política o, si se quiere, sobre la política que escribe esa historia, que sobre el tema que anuncia el último capítulo del *Ensayo*

² Ibid., p. 131-132. El resaltado es mío.

³ Ibid., p. 132.

-aunque, por supuesto, no deje de tratarlo-: “la primera máxima política moderna -sostiene- es tener a los sujetos bien alejados?”⁴. Al comentario le cabe, a propósito de la historia de la filosofía política, de la que Rousseau forma sin dudas parte, una pregunta que se cae por su propio peso: ¿por qué tener a los sujetos bien alejados sería una máxima política? ¿O, para decirlo de otro modo, por qué mantener a los sujetos alejados sería, antes de ser una máxima de la política moderna, simplemente *una política*? ¿Por qué habría allí política? ¿Por qué la política tendría algo que ver con la distancia entre sujetos?

La respuesta llega casi al final del capítulo. Allí Rousseau contrapone la facilidad de los antiguos para entenderse y hablar “sin problemas todo un día” en la plaza pública a las dificultades de un hombre en la época moderna para hacer lo propio en la *place Vendôme*. La escena que quiere Rousseau que supongamos, casi terminando el *Ensayo*, puede parecer una anécdota. Pero si tomamos en cuenta la historia que narra la historia de la filosofía política, está lejos de ser una simple anécdota:

Los antiguos se hacían entender fácilmente por el pueblo en la plaza pública; hablaban sin problemas todo un día. Los generales arengaban a sus tropas; se los escuchaba y ellos no se agotaban. Los historiadores modernos que han querido insertar arengas en sus historias han sido objeto de burlas. Supóngase un hombre arengando en francés al pueblo de París reunido en la *place Vendôme*. Gritará a voz en cuello, se escuchará que grita pero no se distinguirá ni una palabra. Heródoto leía su historia a los pueblos de Grecia reunidos al aire libre y por todas partes resonaban aplausos. En la actualidad, el académico que lee una memoria en una asamblea pública apenas es escuchado al final de la sala. Si los charlatanes de feria no abundan tanto en Francia como en Italia no es porque en Francia sean menos escuchados, sino porque no se

4 Ibid.

los escucha tan bien. D'Alembert cree que se podría decir el recitativo francés a la italiana; habría pues que decirlo al oído, ya que de otro modo no se entendería nada...⁵

La impotencia de este hombre que describe Rousseau gritando en la *place Vendôme* no es sólo y únicamente el producto de la falta de elocuencia de la que no necesita la lengua moderna. Si la arenga que intenta falla, si ella se topa con la impotencia, a diferencia de los antiguos que se hacían entender fácilmente en la Plaza pública y podían hablar sin problemas todo un día, es porque éste habla pero no se le distingue “ni una palabra”. Gritará incluso a voz en cuello, se escuchará que grita pero, enfatiza Rousseau, “no se distinguirá ni una palabra”. Se lo escucha gritar pero no se le entiende lo que habla. O habla, gritando, pero no se le escucha lo que habla. A diferencia de Heródoto, que leía su historia a los pueblos de Grecia reunidos al aire libre, no recibirá la resonancia de los aplausos. Como el académico que lee una memoria en una asamblea pública, y que apenas es escuchado al final de la sala, como en Francia a los charlatanes de feria que no se los escucha tan bien, el hombre en la *place Vendôme* no puede sino encontrarse con las dificultades de alguien que habla sin ser escuchado: es como si no estuviera justo allí donde, con su presencia, habla.

Lo cierto, sin embargo, es que no se trata para Rousseau, que al fin y al cabo agrega esta escena en un capítulo que no casualmente intenta describir, aunque la descripción la trascienda, la relación de las lenguas con los gobiernos, sólo de una arenga que falla: ¿frente a qué es, dicho de otro modo, que falla la arenga? No es casual, en principio, que Rousseau, sólo un par de líneas antes recuerde, para contraponer a la impotencia de este hombre en la *place Vendôme*, otra escena: la de los antiguos que se reunían en la plaza pública, que se hacían entender fácilmente por el pueblo y que hablaban sin problemas todo un día. Porque

⁵ Ibid.

precisamente Rousseau, que no deja de ser en buena medida un filósofo político, no podría jamás obviar lo que, para los antiguos, es la plaza pública: el lugar por excelencia en donde se gobierna. Lo que falla, en suma, no sólo es la arenga. La arenga falla, es cierto, y falla frente al intento de este hombre de convertir ese espacio en el espacio por excelencia donde se presenta la política, donde la política, desde los Antiguos, desde Aristóteles, la *Política* y el nacimiento del *zoon politikon*, se hace presente: el espacio público. La historia de la filosofía política está marcada, puesto en otras palabras, no sólo por la huella del *zoon politikon* sino, también, por la huella del espacio que ella le reserva para su presencia plena. Se trata, en efecto, de la misma y única huella que, en esa historia, escribe una cierta política.

Casi dos siglos después que Rousseau y que la escena que él nos invita a suponer en el *Ensayo*, Hannah Arendt, filósofa política a pesar y contra ella, reescribe esa historia: el mundo común que abre el espacio público, sostiene en *La condición humana*, es la esfera del “ser visto y oído” por los demás⁶. Se comprende, así, por qué la impotencia del hombre en la *place Vendôme* no remite a ninguna anécdota y por qué la escena trasciende, también, el mero análisis de la relación de las lenguas con los gobiernos y el problema de la elocuencia. Si el hombre fracasa en la arenga es, entonces, porque a su voz, aunque grite, no se le distingue lo que habla, es decir no se le alcanza a distinguir “ni una palabra”. Es, pues, casi una voz animal, es virtualmente una *phoné* desprovista de *logos*. O, mejor aún, una voz que, aunque efectivamente habla, es como si no hablara. Y la única humanidad que se ve en el espacio público, la única humanidad que en él se hace presente es la de los hombres cuya voz precisamente habla, que son vistos porque son

⁶ Cf. Arendt, Hannah: *La condición humana*, Barcelona – Buenos Aires – México, Paidós, 1993, p. 38 y ss.

oídos, porque se les oye lo que hablan. Los hombres, en suma, están presentes en el espacio público por el efecto del *logos* y de la palabra.

De las diferentes formas de la democracia, escribe Aristóteles en el libro VI de la *Política*, la mejor y la más antigua de ellas es aquella en donde la mayoría del pueblo vive del cultivo de la tierra o de la ganadería, es decir, donde el *demos* vive mayormente en el campo. Incluso, agrega Aristóteles algunas líneas más adelante, una excelente democracia puede establecerse fácilmente si el territorio está distribuido de tal manera que los campos destinados al cultivo estén muy distantes de la ciudad: “allí donde además la disposición del territorio es tal que éste se extiende hasta muy lejos de la ciudad, es fácil establecer un buen régimen democrático”⁷.

Si para Aristóteles ésta es la mejor de las democracias es porque la fortuna (la *ousía*) es lo que organiza el orden comunitario. Como la clase del pueblo que integran los labradores y los pastores no tienen “mucho fortuna (*ousía*), suelen estar ocupados y, por consiguiente, no pueden asistir con mucha frecuencia a la Asamblea; como no tienen las cosas necesarias pasan el tiempo en sus trabajos (...) y prefieren trabajar mejor que dedicarse a las actividades cívicas y al gobierno”⁸. Trabajar, en una palabra, vale más que gobernar. Si bien la mayoría del pueblo tendrá la posibilidad de participar en política y en los asuntos de gobierno decidirán voluntariamente dejar los cargos a quienes poseen la fortuna (la *ousía*) para hacerlo. Y así gobiernan y mandan los mejores.

Pero la *ousía* de las clases privilegiadas no sólo refiere al dinero que ellas poseen y que les falta a la clase de los labradores y pastores: refiere, en realidad, a una propiedad

⁷ Aristóteles: *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 255.

⁸ *Ibid.*, p. 253.

suplementaria a la fortuna como dinero. Ese excedente es, precisamente, lo que en el lenguaje político designa el término griego *prosodos*. En griego *prosodos* significa borde, el punto en el que un camino toca a su fin. Pero en el lenguaje político, recuerda Rancière *En los bordes de lo político*, asume un sentido mucho más preciso:

constituye el hecho de *presentarse* para hablar ante la asamblea [...], designa [...] el excedente que *permite presentarse*, ponerse en camino, ese algo más que permite *asistir* a la asamblea: algo suplementario en relación al trabajo y a la vida que éste asegura. Este suplemento que falta no es necesariamente el dinero. Puede ser simplemente el tiempo, el tiempo libre. Tiempo libre que falta para *ir* al centro, porque el centro *está lejos*...⁹

El tiempo importa, entonces, porque para dedicarse a las tareas de gobierno hace falta tener tiempo. Es decir: hace falta tener tiempo para presentarse a hablar en la Asamblea. Y si hace falta tiempo es porque hay que *ir* al centro, hay que *trasladarse* hacia el centro. Pero la fortuna no sólo es el excedente de tiempo. Es también una propiedad del espacio. Si la mejor democracia puede encontrarse allí donde la mayoría del pueblo vive de la agricultura y la ganadería es porque a los labradores y a los pastores les falta o no poseen el tiempo para ir a la ciudad y reunirse en la Asamblea. Y si los campos están aún más lejos del centro necesitarán aún más tiempo. Porque estando aún más lejos tendrán aún menos tiempo para ir al centro. Y la democracia, así, más perfecta.

Si, volviendo a la afirmación de Rousseau que antes citábamos sobre la primera máxima de la política moderna, la de mantener a los sujetos bien alejados, es una máxima política es porque la política es una cuestión de distancia. Para hacerse ver y para hacerse escuchar en la Asamblea, para ser visto y oído por los demás, hace falta estar cerca, es

⁹ Rancière, Jacques: *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2007, p. 38. El resaltado es mío.

necesario no estar demasiado lejos. La *proximidad del habla* define, de este modo, los bordes (el *prosodos*) del espacio público cuyos límites se extienden hasta donde es posible oír y ver al otro, es decir hasta donde es posible distinguir sus palabras, distinguir lo que se habla.

“La cabina en la que depositamos nuestros sufragios –sostiene Hannah Arendt en una entrevista que le concede al escritor alemán Adelbert Reif en el verano de 1970- es indiscutiblemente demasiado pequeña porque sólo hay sitio para uno”¹⁰. La preocupación de Arendt puede parecer trivial. La atención que presta al espacio que posee el lugar donde votamos, algo excesiva: ¿por qué debería importar el tamaño del espacio donde sufragamos? ¿Y qué explica, en todo caso, la estrechez de los límites que, según Arendt, lo forman? ¿Qué es, en suma, lo que convierte a ese espacio en un espacio demasiado pequeño? ¿O es demasiado pequeño en relación con qué?

En el fondo de esta preocupación, que tiene poco de trivial, se encuentra sin embargo la huella logocéntrica de uno de los conceptos fundantes de la filosofía política y, por elevación, de la propia filosofía política de Arendt: ¿queda en la soledad del acto político por excelencia de nuestras sociedades actuales, la elección de nuestros representantes, algo del espacio que nos convierte en algo más que sólo animales, es decir en animales políticos? ¿Puede la estrechez de ese espacio al que se reduce la cabina electoral erigirse en el espacio propio de la política, es decir, de la presencia del hombre como *zoon politikon*? ¿No es la cabina en donde votamos la anulación más plena y radical de la condición que, en sí misma, define desde Aristóteles en adelante al espacio público: su condición de *espacio compartido* y de espacio compartido *por* la proximidad del habla? ¿Y no se

¹⁰ Arendt, Hannah: “Pensamientos sobre política y revolución. Un comentario”, en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1999, p. 233.

reclama el espacio que la constituye, sin embargo, como una extensión del espacio público o, mejor aún, como el *único* espacio legítimo e institucionalmente válido para el ejercicio de la soberanía, es decir de nuestra capacidad política?

El nombre con que se conoce en la lengua francesa a la cabina de votación es, en este sentido, elocuente: los franceses votan en el *isoloir*, cuya familiaridad con el verbo *isoler* describe perfectamente la soledad que crítica Arendt a propósito del acto eleccionario: *isoler* en francés es aislar. Pero el aislamiento del votante en la cabina electoral, la soledad en la que “realiza” su condición de *zoon politikon*, no es accesorio o circunstancial: es intrínseco a la concepción misma del acto electivo que instituye la democracia representativa. El voto es secreto y nadie puede ver el sufragio emitido mientras el ciudadano elige a quién dar voz con su voto.

En *La haine de la démocratie*, Rancière recuerda las razones por las cuales la época moderna elevó a la democracia representativa al estatuto del mejor mundo de los posibles:

La democracia directa, se nos dice, era buena para las antiguas ciudades griegas o los cantones suizos de la Edad Media donde toda la población de los hombres libres podían caber en un solo lugar. A nuestras vastas naciones y a nuestras sociedades modernas, sólo conviene la democracia representativa.¹¹

A nuestras vastas naciones, escribe Rancière, cuyos territorios poseen un espacio mucho más amplio que el de las ciudades griegas o los cantones suizos de la Edad Media, y cuyas poblaciones son mucho más numerosas que aquéllos, la democracia directa aparece como una empresa imposible: pues imposible es que quepan todos en el espacio público para debatir las cuestiones de gobierno. No todos pueden caber, en suma, en un solo lugar. La plaza pública es, para retomar las palabras de Arendt sobre la cabina

¹¹ Rancière, Jacques: *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 59. La traducción es mía.

electoral, “indefectiblemente demasiado pequeña” para que se forme una Asamblea que incluya a todos los ciudadanos de los Estado-Nación modernos. Éstos no tienen el tamaño de las antiguas ciudades griegas. El espacio es siempre una variable política, porque es una *propiedad* de la concepción logocéntrica de la política.

Ahora bien: la soledad del acto electoral no sólo acaba, para volver a Arendt, con el espacio público como espacio común o como espacio compartido, como el espacio en donde somos vistos y oídos por los demás. Acaba con él a costa de silenciar al votante, de acallar su voz, con la que el *zoon politikon* se hace presente en ese mismo espacio: la voz del votante es dada al representante, o al gobernante, y es dada hasta borrar la suya propia. No sólo porque el que habla en el Parlamento es, en efecto, el gobernante o el representante. Sino también porque se vota en silencio. Si en nuestras democracias el ciudadano da voz con su voto, lo hace casi literalmente, casi a costa de su propia voz, que se pierde en el voto y en la oscuridad de un espacio demasiado pequeño para ser compartido. La “voz electoral” es, en una palabra, una voz muda, una voz que no habla, que guarda silencio y sólo así el sufragio es válido. Pero este último no sólo hace de la voz una voz muda sino también una voz violentada por la letra: el sufragio se emite por escrito (en una boleta o a través del registro electrónico de una pantalla escrita). Si en la soledad de la cabina electoral no hace falta ser visto y oído por los demás es porque no es necesario que la voz sea escuchada: allí dentro no se habla, no hace falta emitir ninguna palabra.

No es casual, entonces, que desde Hannah Arendt la filosofía política contemporánea haya mostrado con virulencia su odio por la democracia representativa. Con distintos argumentos, y según la marca distintiva del pensamiento que define a sus diferentes representantes, ella se resiste a la forma de gobierno que inaugura el voto y la implementación del *isoloir*. Contra la sustracción del espacio público como espacio compartido por la proximidad del

habla, la propia Arendt propondrá una República basada en el sistema de consejos cuyo modelo se encuentra, según sus propias palabras, en la Revolución húngara de 1956. Más acá en el tiempo Miguel Abensour, retomando los escritos del joven Marx, fundamentalmente la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, imagina una democracia contra el Estado¹². Ernesto Laclau, por su parte, sugiere la institución de una democracia radical¹³. Badiou y Rancière, en cambio, diferencian a la democracia de toda forma institucionalizada¹⁴. Sin espacio público, la democracia aparece en cada uno de ellos amenazada de convertirse en pura forma (Abensour), en pura dominación (Badiou y Rancière) o en pura administración (Laclau).

La preocupación que Hannah Arendt declara en aquella entrevista realizada en la década del '70 no tiene, pues, nada de trivial porque ella sintetiza la preocupación de una época. Ante los ojos de esa época, la época logocéntrica de la filosofía política, en resumidas cuentas, la cabina electoral *no puede* sino ser demasiado pequeña.

¹² Cf. Abensour, Miguel: *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1998.

¹³ Cf. Laclau, Ernesto: *La razón populista*, México D.F., FCE, 2009.

¹⁴ Cf. Rancière, Jacques: *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007 y Badiou, Alain: *Movimientos sociales y representación política*, Instituto de Estudios y Formación de la CTA, Buenos Aires, 2000.

6

El parpadeo de la política

En una de sus célebres homilías, después de un largo comentario que elogia la grandeza y la humildad de Juan, el más grande de los profetas según sus propias palabras: “Entre los nacidos de mujer, no ha habido ninguno mayor que Juan el Bautista”¹, San Agustín distingue entre la palabra y la voz. La Palabra (*Verbum*) es Cristo y Juan, sostiene, es la voz (*vox*).

El sermón que San Agustín dedica al aniversario del nacimiento de Juan, cuya fecha de origen se remonta al siglo V, varios siglos antes del nacimiento de la fenomenología, de la fenomenología de Husserl, de Heidegger y de varios de los filósofos más importantes de la filosofía Occidental, entrega uno de los análisis fenomenológicos más lúcidos de la voz y del fenómeno de la significación. Es con seguridad el primero, y es probablemente también el más sorprendente.

Ahora bien: si bien en casi toda la homilía San Agustín reserva la Palabra a Cristo y la voz a Juan, si bien a lo largo de casi todo el texto la Palabra es la Palabra con mayúscula, es decir la Palabra de Dios, y la voz de Juan la del profeta que la anuncia, en un primer momento la diferencia entre ambas está sustraída de cualquier fundamento teológico y, precisamente por eso, el análisis de San Agustín trasciende la pura teología y brilla más allá de ésta: pues antes de ser la Palabra de Cristo la Palabra es, como *cualquier* palabra, una

¹ San Agustín: "Sermón nro. 288", en *Obras Completas de San Agustín*, t XXV, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1984, p. 131.

palabra que lleva en sí la voluntad del querer decir inherente a la significación, y la voz de Juan, que es la voz del profeta en la que encarna esta última, es decir la voz en donde encarna lo que Cristo nos quiere decir, es como *cualquier* voz la materialidad sonora que hace posible la significación, que transmite su sentido haciendo las veces de mediador. La distancia entre ambos, entre Cristo y Juan, entre la Palabra y la voz es, por lo tanto y en primera instancia, la distancia entre “dos cosas ordinarias”. Es primero una diferencia fenomenológica antes que teológica, y San Agustín, con toda justicia, un *fenomenólogo* antes que un *teólogo*:

Busquemos cuál es la diferencia entre la voz y la palabra. Busquemos con atención. No es cosa sin importancia y requiere no pequeña atención. [...] He aquí *dos cosas ordinarias*: la voz y la palabra. ¿Qué es la voz? ¿Qué es la palabra? ¿Qué son? [...] Una palabra no recibe ese nombre si no significa algo. En cuanto a la voz, en cambio, aunque sea solamente un sonido o un ruido sin sentido, como el de quien da gritos sin decir nada, puede hablarse, sí, de voz, pero no de palabra. Supongamos que uno deja caer un gemido: es una voz; o un lamento: es también una voz. Se trata de cierto sonido informe que lleva o produce en los oídos un cierto ruido, sin ningún significado. La palabra, en cambio, si no significa algo, si no aporta una cosa al oído y otra a la mente, no recibe tal nombre...²

La palabra como cosa ordinaria, como cualquier palabra que significa algo y que no sólo es ruido sin sentido, agrega San Agustín más adelante, se engendra en el corazón. Y es por eso que necesita de la ayuda del sonido de la voz: “Mas para que salga hasta ti lo que he concebido en mi corazón, se requiere la ayuda de la voz”³.

De la fenomenología a la teología, parece indicar entonces San Agustín, hay nada más que un paso: sólo a partir de la diferencia entre la palabra y la voz como “dos

² Ibid., p. 134.

³ Ibid., p. 137.

cosas ordinarias” se puede comprender su función como dos cosas extraordinarias: como *Palabra* y como voz que *encarna* la Palabra, como *Palabra de Cristo* y como *voz del profeta* que la anuncia: “Así, pues, si habéis percibido ya la distinción entre la voz y la palabra, escuchad algo que os causará admiración en estos dos, en Juan y en Cristo”⁴.

El análisis fenomenológico de la voz de San Agustín, sin embargo, no se detiene en la simple diferencia entre voz y palabra, entre *logos* y simple *phoné* como en el caso de Aristóteles y la *Política*. San Agustín va más allá de la historia de la filosofía política: siguiendo las palabras del propio Juan en el Evangelio, y volviendo otra vez al análisis teológico de esa distancia como Palabra y como voz encarnada, agrega: “Conviene que él crezca y que yo mengüe [...], conviene que Cristo crezca y que Juan, en cambio, mengüe”⁵. Ahora bien: ¿por qué Juan, la voz, habría de menguar hasta ser borrado, y Cristo, la Palabra, crecer hasta obliterar a Juan, hasta borrarlo? ¿Por qué una debería disminuir para que la otra crezca? De la teología es necesario, pues, volver a la fenomenología:

La palabra en sí misma -escribe San Agustín- no crece ni decrece. Se dice, no obstante, que crece en nosotros cuando crecemos progresando en ella, del mismo modo que crece en los ojos la luz cuando, sanada la vista, ve más, a la que antes, cuando estaba débil, veía ciertamente menos. La luz era menos para los ojos enfermos, y mayor para los sanos, a pesar de que en sí misma ni antes disminuyó ni después aumentó. Disminuye, pues, la necesidad de la voz cuando la mente en su progreso se acerca a la Palabra. De esta manera, *conviene que Cristo crezca y que Juan, en cambio, mengüe*.⁶

⁴ Ibid., p. 134-135.

⁵ Ibid., p. 141-142.

⁶ Ibid., p. 141-142.

Por segunda vez en su homilía San Agustín recurre a una explicación que tiene poco que ver con la teología: la relación *física* entre la vista y la luz. Como la luz, escribe, que crece ante los ojos cuando la vista es sanada, pero que en sí misma no crece ni decrece, sino que crece y decrece para los ojos sanos o enfermos, el brillo de la Palabra no aumenta ni disminuye. Aumenta o disminuye, en todo caso, para la mente de cualquier ser humano que intenta escucharla, acercarse en dirección a ella. ¿Y qué es necesario para escuchar lo que la voz de cualquier ser humano tiene para decir? ¿Qué es necesario que suceda con la voz humana? ¿Qué se necesita, en fin, para escuchar lo que *cualquier* voz y *cualquier* palabra nos quieren decir? Para comenzar a escuchar a hablar hace falta dejar de oír la voz. Para avanzar en dirección hacia la significación hace falta que la materialidad del sonido de la voz se borre en el acto mismo de la pronunciación. El cuerpo del significante, la voz, se borra en el acto que produce el significado produciendo así su presencia, la presencia del sentido como presencia inmediata.⁷ La simple voz, la voz y nada más es borrada por el efecto del *logos*: el *logos* suprime la simple voz para que la voz sea *voz humana* y no *sólo* voz. Si es necesario que Cristo crezca y que Juan mengüe, justo hasta al punto de su obliteración, es precisamente por el mismo efecto fenomenológico que borra la simple voz del querer decir que produce la significación: para acercarse a Cristo y escuchar su Palabra, la Palabra de Dios, hay que dejar de oír a Juan y su voz o, mejor aún, dejar de oír a Juan *en* su voz. El que habla en la voz de Juan no es Juan sino *el hijo de Dios*.

⁷ Varios siglos después del análisis “fenomenológico” de la voz de San Agustín, Derrida llega a las mismas conclusiones en su breve texto sobre, precisamente, la fenomenología de Husserl: “...el cuerpo fenomenológico del significante parece borrarse en el momento mismo de producirse. (...) Se reduce fenomenológicamente a sí mismo, transforma en pura diafanidad la opacidad mundana de su cuerpo. Esta borradura del cuerpo sensible y de su exterioridad es para la conciencia la forma misma de la presencia inmediata del significado”. Cf. Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, p. 86. La traducción es mía.

Al *irrintzina* se lo conoce en la actualidad como el “grito nacional” del País Vasco. El recorrido por la historia del *irrintzina* desde su origen muestra no sólo su marca identitaria en la cultura vasca sino también sus diferentes usos. En un principio, indica esa historia, su objetivo era puramente pragmático: servía a los pastores en la altura de las montañas de los Pirineos para manipular al rebaño. El parecido del grito con el de un caballo, que señala el parecido del sonido que se emite al lanzarlo, puede verse entonces como su doble huella de origen: explica de donde deriva la palabra: del término *irrintsi*, que designa precisamente el relincho del caballo, y su función de origen: guiar al rebaño. En no mucho tiempo el *irrintzina* se convirtió para los vascos en un “grito de alegría” y “de reunión”: “Ese grito se lanza durante las festividades, [...] y sobre todo para celebrar alguna alegría, alguna ganga imprevista, una caza milagrosa o una redada dichosa en el agua de los ríos”⁸. Su connotación identitaria, su alcance como “grito nacional” llega en el contexto del uso del *irrintzina* como “grito guerrero”: “En las batallas (los vascos) se mostraban alternativamente feroces y bromistas, [...] si las cosas iban mal, rumbeaban sin remilgos ni prejuicios hacia la montaña, saltando de peñasco en peñasco y lanzando a sus enemigos salvajes gritos burlones”⁹. Según el poeta Jean Barbier, su punto culminante como grito de guerra se remonta a la batalla de Roncesvalles, en donde los vascos se enfrentan a las tropas de Carlomagno. A fines del siglo XIX y principio del XX el *irrintzina* ya poseía todas las características de un grito identitario, como grito nacional del País Vasco, al ser

⁸ Loti, Pierre: *Ramuntcho*, Burdeos, Aubéron, 1999, p. 72.

⁹ Lhande, Pierre: *Autour d'un foyer bosque*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1908, citado por Jon Cazenave, « L'irrintzina : de la valeur emblématique à la désaffection », *Lapurdum*, 2, études basques, revue du Centre de Recherche sur la langue basque et l'expression en langue basque, octubre 1997, pp. 111.

incluido en las fiestas vascas por medio de un programa de concursos que invitaba a los participantes a disputarse, hombres y mujeres, sus diferentes performances.

Pierre Loti, escritor francés y oficial de la Marina francesa entre fines del siglo XIX y principios del XX describe con agudeza en *Ramuntcho*, su novela publicada en 1897 en París y cuyo escenario es precisamente la región vasca de Francia, las particularidades de ese grito que posee, a pesar de su origen y su proximidad con el grito animal del caballo, un “no sé qué de humano”:

De improviso, sin embargo, se eleva un grito muy agudo, aterrador, que llena el vacío y marcha a desgarrar las lejanías... Nace con esas notas muy altas que por lo común son patrimonio de las mujeres, pero con algo de ronco y potente que señala, antes bien, al varón salvaje: tiene el carácter penetrante de la voz de los chacales y conserva, empero, un no sé qué de humano aún más estremecedor; se espera con una especie de angustia que termine, y es largo, largo, opresivo por su inexplicable longitud... Comenzando como un alto bramido de agonía, he aquí que acaba y se extingue en una suerte de risa, siniestramente burlesca, como el reír de los locos... [...]

Y después de unos segundos de apaciguamiento silencioso, un nuevo grito similar nace de atrás, en respuesta al primero y atravesando las mismas fases, que pertenecen a una tradición infinitamente antigua.¹⁰

El grito del *irrintzina* posee, afirma Loti, el “carácter penetrante de la voz de los chacales”. Es difícil, sin embargo, saber si Loti conocía su origen etimológico e histórico. Pero no duda en señalar su parecido con la voz animal, en este caso no con el relincho del caballo, que designa su verdadero origen, sino con el ruido que hacen los chacales, un animal mediano parecido al zorro y al lobo que vive fundamentalmente en Asia y África. Pero enseguida Loti le pone límites a esa analogía: el *irrintzina* tiene un “no sé qué

¹⁰ Loti, Pierre: op. cit., p. 72.

de humano aún más estremecedor”. Al final de la performance, concluye enfatizando esa dimensión que caracteriza como un “no sé qué de humano” (pues al fin y al cabo el grito es lanzado por hombres y mujeres, y no por animales), el grito se extingue “en una suerte de risa, siniestramente burlesca, como el reír de los locos”. ¿Puede un grito, que es por excelencia el ejemplo de una voz inarticulada, de la simple *phoné*, para recordar el célebre pasaje de la *Política* de Aristóteles, tener “algo” de humano? O, mejor aún: ¿“un no sé qué de humano”? ¿Qué es el grito sino el medio por excelencia de los animales para indicar dolor y placer, como escribe Aristóteles? ¿Puede haber entonces en la voz y nada más algo de humanidad? ¿Es el *irrintzina*, en suma, una voz y nada más o una voz humana, es decir *logos* o *phoné*? ¿De qué lado de los polos cae el *irrintzina*: del lado de la humanidad o del lado de la animalidad? ¿Es éste, en fin y para volver a San Agustín, voz o palabra, Cristo o Juan Bautista?

La ventriloquia es una práctica, o más bien una técnica, que consiste en modificar la voz para lograr un efecto bien concreto: “separar” la voz del cuerpo que habla haciendo que el ventrílocuo hable sin que se note que efectivamente está hablando. Generalmente acompañado de un muñeco (*dummies*), y evitando el movimiento de los labios, el actor-ventrílocuo logra de este modo la impresión de que el que habla es el muñeco y no él mismo. Su nombre, ventrílocuo, proviene del latín *venter*, que es estómago, y *loqui*, que es hablar: pues el mismo efecto hacía creer antiguamente que la voz se producía en el vientre y no en la garganta por medio de las cuerdas vocales. El origen de esta técnica, ampliamente difundida en la actualidad en el teatro y en diferentes tipos de espectáculos, se remonta a la cultura egipcia y a la griega. El primer ventrílocuo, se cree, fue *Eurycles* de Atenas.

En *Tarrying with the negative* Zizek se detiene en la singularidad, muchas veces pasada por alto, que atraviesa a la experiencia cotidiana de la escucha de una voz humana. Hay, escribe, un mínimo de ventrilocuismo en la cotidianidad de esa experiencia: como en el caso del ventrilocuo que separa la voz del cuerpo que habla, cuando escuchamos una voz humana ésta parece separarse del cuerpo pero, aquí, el efecto varía sutilmente con respecto a la performance del ventrilocuo: sin muñeco que se apropie de la voz que se “autonomiza”, la voz parece hablar por sí misma.

Una brecha insalvable separa para siempre el cuerpo de “su” voz. La voz exhibe una autonomía espectral, nunca pertenece del todo al cuerpo que *vemos*, de modo que aun cuando vemos hablar a una persona viva, siempre hay un mínimo de ventrilocuismo en ello: es como si la propia voz del hablante lo vaciara y de algún modo *hablara “por sí misma”* a través de él.¹¹

¿Qué es una voz que habla *por sí misma*? ¿No es la voz exhibiendo una autonomía espectral, ese mínimo de ventrilocuismo que parece marcar la escucha de una persona que habla, de un cuerpo que vemos, el reverso exacto de la inadecuación que marca la experiencia inversa: la de un cuerpo que no vemos y del que sólo escuchamos la voz y cuya identidad entre ambas, entre cuerpo y voz, parece fallada una vez que esa voz *se presenta* con su cuerpo, con el cuerpo que la emite? Es decir: ¿no es también aquélla la experiencia de una voz que no coincide con su cuerpo cuando, en un principio, no vemos al que habla?

La autonomía espectral de la voz, el mínimo de ventrilocuismo o la brecha insalvable que separa “para siempre el cuerpo de su voz” es lo que hace de la voz una marca identitaria que va más allá del cuerpo mismo, de su *presencia física*: si la voz se autonomiza, ya sea cuando no vemos al que habla y, al verlo, sufrimos la impresión de la discordancia

¹¹ Zizek, Slavoj: *Tarrying with the negative*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 58.

entre cuerpo y voz, o ya sea cuando vemos al que habla y la voz ya nos dice quién es el que habla aunque no lo viéramos: hay algo que escapa a lo que vemos, al cuerpo e, incluso, a lo que podemos escuchar bajo la forma de lo dicho en el habla. Siempre que alguien habla es como si la propia voz del hablante hablara *por sí misma* porque ella *distingue* al que habla.

Hay en la voz humana, por lo tanto, algo que escapa al *logos* y a la representación, a *lo dicho* por la voz: en toda voz hay una presencia humana que no se reduce a la presencia en la palabra, pero que no deja de ser humanidad porque habla, como nada, del que habla: cada voz es única y no sólo por lo que habla. “Eso” que se escucha cuando se escucha una voz, ese no sé qué de humano, para retomar las palabras de Loti: ¿es sentido? ¿es todavía voz o es simple voz, *logos* o *phoné*?

Antes de concluir el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, dedicado a la certeza sensible o el esto y el querer decir, Hegel comienza el último párrafo afirmando que el lenguaje posee una naturaleza divina: “tiene -escribe- la naturaleza divina de arruinar inmediatamente el querer decir (*Meinung*), de transformarlo en algo diferente y de no dejarlo venir a la palabra”¹². No sólo el uso del esquivo concepto de *Meinung*, cuya traducción del alemán generó tantas controversias como malentendidos, hace de la frase una afirmación difícil y algo enigmática (y, al fin y al cabo: ¿qué frase y qué expresión de la filosofía de Hegel no lo es?). Entonces: ¿cuál es la naturaleza divina del lenguaje?

¹² Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 70. La traducción de Wenceslao Roces ha sido ligeramente modificada teniendo en cuenta la traducción que realiza Agamben en *El lenguaje y la muerte*. Cf. Agamben, Giorgio, *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-textos, 2016, p. 31.

Hay una pregunta, escribe Hegel enseguida, que nos enfrenta a esa naturaleza divina. Es por eso que el filósofo alemán propone hacérsela a la certeza sensible, es decir a aquello que se nos presenta ante los sentidos como siendo algo, un algo que, en tanto certeza sensible, sin cualidades específicas (de ahí el nombre de certeza sensible), no es posible determinar todavía *qué* es, sino sólo que *es*: la pregunta por el esto, y sus variantes, el aquí y el ahora. “¿Qué es el esto (el esto de la certeza sensible)? Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el ahora y el aquí, la dialéctica que lleva en *él* cobrará una forma *tan inteligible como el esto mismo*”¹³.

Como se advierte en la pregunta, no se trata de interrogarse qué es *esto*, sino qué es *el esto* (o, lo que es lo mismo, qué es el esto de la certeza sensible, es decir aquello que hace que la certeza sensible sea algo, que sea una cosa, que simplemente sea, que es lo mismo que hace que cualquier cosa sea o que cualquier cosa sea un esto: su ser). Es decir: no se pregunta por lo que es esto o aquello, *éste* esto o *éste* aquello, que es ya una particularidad, un esto particular, sino simplemente el esto. La respuesta, concluye Hegel, no puede sino quedar suspendida: pues podremos decir sin lugar a dudas qué es esto o aquello en particular, un papel, un texto, pero no el esto en sí, como universal. Sólo podemos decir qué es el esto diciendo un esto particular.

Lo mismo sucede si preguntamos qué es el ahora o qué es el aquí, que son variantes del esto. Si pregunto qué es el ahora, puedo responder: el ahora es la noche. Si pregunto qué es el aquí, podré responder: el aquí es una casa. Pero si vuelvo a preguntar por el ahora siendo mediodía, responderé que el ahora no es ya la noche sino el mediodía. Y si vuelvo a preguntar por el aquí pero estando en un lugar diferente (debajo de un árbol, por ejemplo), la respuesta será también otra: el aquí ya no será la casa sino el árbol. El ahora y el aquí cambiaron: primero el ahora fue la noche, y luego

¹³ Ibid., p. 64.

el mediodía, y el aquí primero una casa, y luego un árbol. Pero hay algo del aquí y del ahora que permanece más allá del día y de la noche, más allá del árbol y de la casa, más allá de los aquí y los ahora en particular: el aquí *mismo* y el ahora *mismo* no desaparecen sino que son permanentes en la desaparición de la casa, el árbol, la noche, el mediodía. Pero eso que permanece y no desaparece en el aquí y en el ahora, eso que hace que el aquí y el ahora sean árbol o noche, casa o mediodía, según el caso, según la circunstancia, según el aquí y el ahora en particular, eso que hace que sean aquí y ahora más allá de los aquí y los ahora singulares, no puedo decirlo sino a través de los aquí y los ahora en tanto casa, árbol, mediodía o noche.

Ahora bien: ¿qué es lo que permanece en *cada* ahora y en *cada* aquí, en *cada* esto? ¿Qué es lo que permanece más allá de los aquí, los ahora y los esto en particular? Lo que permanece es, según Hegel, la *Meinung*, el querer decir que no es lo mismo que lo que quiero decir, sino el querer decir mismo, puro, la pura intención de significar. Lo que, para retomar la traducción de la *Meinung* de W. Roces, se supone en cada acto de decir: la suposición que está siempre supuesta en lo que quiero decir, lo que arruina el lenguaje para *ser* lenguaje, lo que nunca viene a la palabra para que *haya* palabra.¹⁴

La naturaleza divina del lenguaje, en síntesis, no es otra cosa que la naturaleza negativa de ese movimiento que, como Dios, hace que las cosas sean sin mostrarse nunca,

¹⁴ El análisis de Hegel vale, también, para los pronombres personales, es decir para ese conjunto de términos que la lingüística moderna llama *shifters* (Jakobson) o *indicadores de la enunciación* (Benveniste), entre los cuales también están incluidos, va de suyo, los pronombres demostrativos a los que alude Hegel (el esto, el aquí y el ahora). Sin embargo, tanto para Jakobson como para Benveniste todos ellos tienen como función articular el pasaje de la lengua al habla mientras que para Hegel poseen una importancia mucho más radical: develan la naturaleza divina del lenguaje, el movimiento de la *Meinung*. Para una descripción más detallada de este tema, que incluye un recorrido por la lingüística medieval, véase Agamben, Giorgio: *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-textos, 2016.

o sin mostrarse nunca sino a través de la negación, de la negación (de la ruina) de la *Meinung* (o de la realidad tal cual es y funciona en el mundo terrenal: los milagros, en el caso de Dios). Es decir: su naturaleza divina es la dialéctica misma porque la naturaleza de la dialéctica se parece a la naturaleza de Dios: el lenguaje es lo más verdadero porque, como Dios, pertenece al universal: ¿y no es acaso la dialéctica el lenguaje mismo *moviéndose*? ¿No es el lenguaje el movimiento dialéctico en su propio devenir *como* lenguaje?

Ahora bien: si bien es cierto que el querer decir no viene nunca a la palabra: ¿no deja sin embargo su huella? ¿Y no es esa huella esa otra voz, la huella del *logos* en la voz, eso que hace que cuando hablemos la voz hable por sí misma mientras ella habla como voz humana? Si la *Meinung* es lo que arruina el lenguaje porque es lo que no se puede decir: ¿no se puede acaso escuchar, y no se escucha como otra voz que no es ni voz humana ni simple *phoné*, ni puro sonido ni sentido sino, en todo caso, el gesto propio y único de *cada voz*, el gesto propio y único que traza, que *marca* cada voz cuando habla? ¿No tiene, en suma, el puro querer decir del que habla su propia voz en el lenguaje, y no es esa voz lo que identifica a cada voz, la voz propia de cada uno en el lenguaje, una voz que habla no en el lenguaje sino *por* el lenguaje?

La palabra *suis* en francés significa “soy”, pero también “sigo”: es la conjugación en la primera persona del singular del verbo ser, *être*, y del verbo seguir, *suivre*. Dependiendo del contexto, por lo tanto, *je suis* puede querer decir “yo soy”, o bien “yo sigo”.

El equívoco inherente que la lengua francesa le reserva a esta palabra, la ambigüedad de su sentido, que remite entonces tanto al verbo ser como al verbo seguir, lo que ya anticipa, en algún punto, la relación intrínseca que existe entre ser y seguir, una relación en la que la filosofía está indefectiblemente involucrada, en la medida en la que

ella se pregunta por el ser, que su pregunta por excelencia es la pregunta por el ser, sirve a Derrida para, precisamente, volver a plantear, o a cuestionar, esa pregunta. En *L'animal que donc je suis*, cuya traducción puede ser, entonces, tanto “El animal que luego soy” como “El animal que luego sigo”, y cuyo doble sentido es intencionalmente puesto en juego no sólo en el título del texto sino fundamentalmente a lo largo del texto mismo, Derrida explica las razones que lo llevaron a prestarse a ese juego para tratar la cuestión animal, una cuestión, por otro lado, siempre mal tratada por la filosofía, o por lo menos por la filosofía occidental. La pregunta, revisitada, lleva así a otra pregunta: ¿es la pregunta por el ser la pregunta primera de la filosofía?

Creí simplemente haber inventado este juego a la vez inocente y perverso del homónimo, este doble uso de la pequeña, de la potente palabrita *suis*. Creí incluso haberla justificado de antemano. No en general, por supuesto, pues eso sería más bien trivial, sino con respecto al animal. Lo inventé, en verdad, puesto que creí inventarlo y que no recuerdo habérmelo encontrado nunca en la forma consecuente de la demostración que pretendo, a saber, que con anterioridad (antes, pero ¿antes de qué tiempo, antes del tiempo?), antes que la cuestión del ser como tal, del *esse* y del *sum*, del *ego sum*, está la cuestión del seguir...¹⁵

Con anterioridad a la cuestión del ser, escribe Derrida, está la cuestión del seguir. Pero, agrega: ¿antes de qué tiempo? ¿antes del tiempo? Con anterioridad, aquí, no significa un antes temporal, sino un antes a-temporal. No se trata de sustituir una pregunta por la otra, de sustituirlas en el orden del tiempo: no vendría primero la pregunta por el seguir, y luego la pregunta por el ser, lo que simplemente cambiaría el tiempo en el que se debería tratar, o responder, a cada una de las preguntas, restituyendo así el principio

¹⁵ Derrida, Jacques: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 82.

metafísico de ese orden (primero lo uno, luego lo otro, primero la pregunta por el seguir como pregunta distinta – ¿opuesta? – a la pregunta por el ser). Significa, por el contrario, preguntarse por el ser preguntándose al mismo tiempo, lo que es ya preguntarse en un antes que es un antes que está fuera de tiempo, pues la modalidad del ser o la modalidad del tiempo del ser no admite dos preguntas al mismo tiempo, por el seguir. Se trata de formular la pregunta por el ser como lo que es en la medida que está fuera del tiempo o de la temporalidad que define el ser y la historia de la filosofía. Es, entonces, preguntarse por el ser que se es siguiendo, significa preguntarse por el ser bajo la modalidad del seguir pero de un seguir que no es el seguir siendo: ¿se puede ser, siguiendo? Y, en todo caso, el ser siguiendo: ¿sería un ser siguiendo, *qué?* ¿Cómo se *es*, o mejor aún, *qué se es*, siguiendo, *yendo tras?* ¿Siguiendo eso que se sigue, *qué es lo que se es?*

Es cierto que ese “inocente y perverso” juego al que se presta la palabra *suis* le sirve a Derrida para derribar los fundamentos de una historia, la historia de la filosofía, y muy en particular para derribarlos en relación con la forma en la que esa historia trató la cuestión animal, desde Descartes hasta Lacan (ése es, en verdad, el objetivo primero del texto: *l'animal que donc je suis*, el animal que entonces soy o sigo es la fórmula que elige Derrida para dudar de ella). Sin embargo, no sólo la filosofía y su historia son las que caen en desgracia con la invención del juego. No sólo es la pregunta por el ser la que es cuestionada, no sólo la cuestión animal está allí revisitada sino, también, la pregunta por la política, es decir el interrogante que hace lugar a la filosofía política: ¿no es la politicidad, la condición del hombre como *zoon politikon*, la que abre la diferencia entre la animalidad y la humanidad en la historia de la filosofía política? El ser siguiendo, la relación entre el ser y el seguir hace posible una pregunta que olvida la filosofía política, que no cabe en la pregunta por el ser de la política: la pregunta por el parpadeo de la política. Tomar en serio el juego, ese “perverso e

inocente” juego es llevar el pensamiento de la política hasta donde ese pensamiento no llega, hasta donde el pensamiento sobre la política no llega por que *no ve*, porque no es alcanzado por lo que él *puede ver*.

Ahora bien: el parpadeo de la política no es de ningún modo ajeno o extraño a la política y a su pensamiento, a la política y a la historia de ese pensamiento: a la filosofía política. Como el parpadeo que produce el ojo para ver, cuya duración interrumpe el ver pero hace posible la vista. Con él, en todo caso, se puede ir más allá de la política pero para trasladarse más acá de ella, tomar distancia de la filosofía política pero no para alejarse sino para acercarse, no para perderla sino para encontrarla de una forma distinta, en el instante en el que la política desborda el pensamiento de la política. Que lo desborda pero que no lo anula, que lo supera pero que no lo suprime.

La pregunta por el parpadeo de la política, entonces, bien puede hacerse conservando las particularidades de este “más allá” que anuncia su parpadeo, que anuncia el parpadeo y su duración: ¿hay política “más allá” del *logos* y de la palabra? ¿Hay humanidad más allá de la plena presencia del hombre en el *logos* y en la palabra, más allá del *zoon politikon*? O, mejor aún: ¿hay humanidad más allá de la presencia plena de ésta, de su plena presencia en la voz que habla, que habla en el espacio público y en la proximidad del habla? ¿Se puede seguir o ir tras el gesto o la huella que inaugura cada voz humana, que hace de cada voz *una voz*, que hace de cada voz una voz *única*, una voz que habla por sí misma cada vez que se habla? ¿Cómo capturamos ese instante en que la voz no sólo se muestra como voz humana, que no sólo es *logos* que interrumpe la *phoné*, sino una voz única e irrepetible que ni el *logos* ni la *phoné* pueden describir? ¿Se puede seguir el movimiento que, para volver a Hegel, hace del puro querer decir *un* decir, pero un decir único que corresponde a cada voz decir, en la medida en que se dice más allá de lo que se dice con palabras?

Seguir o ir tras, seguir o ir tras del ser, de lo que se es, de lo que nos hace ser humanos puede por lo tanto ser también una manera de ser, de ser humanos: de estar presentes en un instante que ya no cabe en la temporalidad y en la especialidad del instante del presente que es, en última instancia, la temporalidad y la especialidad de la política, del espacio público y de la proximidad del habla. Es decir del hombre como *zoon politikon*. Si el presente que define nuestra presencia es huella: ¿cómo seguimos o vamos tras la huella de nuestra presencia? O, mejor aún: ¿cómo seguimos o vamos tras la huella que hace de la presencia, es decir de cada presencia, una presencia *única*, única e *irrepetible* (o, en todo caso, sólo repetible *siguiéndola*)? La pregunta por el parpadeo de la política puede, en fin, resumirse en un solo y único interrogante: ¿y si el hombre es un animal político no sólo porque habla sino porque *escribe*; no sólo cuando habla en la proximidad compartida del habla sino cuando guarda silencio escribiendo, en la soledad más absoluta (pero compartida) de la escritura?¹⁶

¹⁶ La idea de escritura que aquí se pone en juego no sólo refiere a su sentido corriente, como el simple acto de tomar un papel y un lápiz y escribir sino, también, aunque parcialmente, al sentido que Derrida le da al término: como *archi* – escritura. Ni escritura ni *archi* escritura, escribir quiere decir escribir el propio movimiento de la *archi*-escritura, escribir (en el sentido corriente) siguiendo la huella de la escritura (en el sentido de *archi* – escritura). Dejamos abierto y sin respuesta el problema de la escritura como problema político, es decir la pregunta por el parpadeo de la política, puesto que lo estudiamos en profundidad en el texto ya citado: *El parpadeo de la política. Ensayo sobre el gesto y la escritura*, Buenos Aires / Madrid, Miño y Dávila, 2020.

La palabra y el gesto

En un breve ensayo sobre el gesto, cuya fecha de publicación es varios años antes de su obra célebre *Homo Sacer*, Giorgio Agamben recupera una observación del romano Marco Terencio Varrón que contiene, según sus propias palabras, “una indicación preciosa”¹. En *De lingua latina*, Varrón identifica al gesto con la acción pero, al mismo tiempo, lo diferencia de la acción que actúa y de la acción que hace, del actuar (*agere*) y del hacer (*facere*):

Es posible, en efecto, hacer algo sin actuar, como el poeta que hace un drama pero no actúa (*agere*, en el sentido de “desempeñar un papel”); a la inversa, en el drama, el actor actúa pero no lo hace. Análogamente el drama es hecho (*fit*) por el poeta, pero no es objeto de su actuación (*agitur*), ésta corresponde al actor, que no lo hace. De manera inversa, el *imperator* (el magistrado investido con el poder supremo), con respecto al cual se usa la expresión *res gerere* (llevar a cabo algo, en el sentido de tomarlo sobre sí, asumir por completo su responsabilidad), no hace ni actúa sino *gerit*, es decir soporta (*sustinet*).²

El poeta, escribe Varrón, hace el drama pero no lo actúa, el actor actúa el drama pero no lo hace, y el *imperator* lleva a cabo una acción pero sin hacerla ni actuarla, sino soportándola, es decir asumiéndola. He aquí, entonces, tres

¹ Agamben, Giorgio: “Notas sobre el gesto”, en *Medios sin fin. Notas sobre política*, Valencia, Pre-textos, 2010, p. 53.

² Varrón, M. T.: *De lingua latina*, citado por Agamben en *Medios sin fin*, op. cit., p. 53.

formas distintas de la acción, la acción que actúa, la acción que hace, y la acción que soporta. El pasaje de Varrón es ciertamente un hallazgo porque, como bien explica Agamben, introduce una tercera esfera de la acción con respecto a las dos esferas que Aristóteles ya había identificado en su *Ética a Nicomáquea*: la acción que soporta o asume que, en Varrón, es distinta a la acción que actúa o que hace. Varrón introduce, en otras palabras, la acción como gesto.

Según recuerda Hannah Arendt en *La condición humana*, la palabra es siempre acción. Ahora bien: ¿a qué esfera de la acción corresponde la palabra? ¿Qué tipo de acción es la palabra según la tipología que elabora Varrón? Si bien en todo momento la palabra puede ser objeto de una actuación, en la medida en que ella siempre puede ser una palabra actuada, como en el caso de la palabra interpretada por un actor, lo que convierte a la palabra en acción es su capacidad de hacer, es decir de comunicar, de hacer comunicando. Si el mundo del hombre está *hecho* de palabras, si las palabras hacen, construyen el mundo, es porque ellas comunican un mundo, hecho de palabras, que es siempre compartido, comunicado entre quienes lo comparten. El mundo común del que habla Arendt, la esfera pública, es compartido porque en él las palabras comunican, porque la comunidad se comunica el mundo común que construye con ellas.

Es en este preciso sentido que el destino de la palabra, es decir del *logos*, estuvo siempre marcado, en el pensamiento político, por esta esfera de la acción. La palabra que no comunica, que no quiere decir nada, es una palabra fútil, pervierte su buen uso y, sobre todo, ella deja de ser una palabra capaz de hacer lugar a la política, de disputar el sentido del mundo. Si la política se reconoce por su capacidad de transformar el mundo, ella lo transforma transformando el sentido con el que construimos ese mundo.

Si bien es cierto que, como quisiera Hannah Arendt, la palabra pertenece a la esfera de la acción, y que la acción que a ella le corresponde es la del hacer, en la medida que ella hace comunicando, además de comunicar un mensaje o un

sentido toda palabra está soportada por el gesto que la dice, y ella es asumida sólo a partir de esa otra esfera de la acción: la del gesto de la palabra *dicha*. En una primera dimensión, por lo tanto, el gesto de la palabra dicha se corresponde con la diferencia inaugurada por los lingüistas modernos entre lenguaje y discurso, entre lengua y habla. El lenguaje como reservorio de códigos, como sistema de diferencias es una cosa, y el lenguaje articulado en el habla, en el discurso o la enunciación es otra distinta. Pertenece precisamente a los *shifters* (Jakobson) o a los indicadores de la enunciación (Benveniste), a los “yo”, a los “esto”, a los “aquí”, etc., articular el pasaje de la lengua al habla, del lenguaje al discurso. Y es precisamente en ellos donde mejor se muestra, donde mejor se hace ver, el gesto, o la acción, para seguir a Varrón, que soporta la palabra: ningún “yo” dicho es igual a otro, el “yo” asumido en el habla o el discurso es, pues, la marca identitaria, gestual, del que habla.

En una segunda dimensión, el gesto que soporta la palabra se puede reconocer en el énfasis o el acento puesto en el discurso, es decir en cada palabra, cuando se habla. La ironía y el sarcasmo son un ejemplo de ello. Incluso más: éstos pueden transformar el sentido comunicado en el mensaje, y transformarlo radicalmente, según la economía gestual que se asume al decir una frase. Un mensaje cordial puede convertirse en una orden dependiendo del gesto que asume el que habla en el discurso. Entre el “Dame eso, por favor” como pedido, al “Dame eso, por favor” como orden, por ejemplo, la única diferencia está en el gesto con el que se los asume al decirlos.

¿Se puede, sin embargo, separar la palabra del gesto, la palabra del gesto que identifica a la palabra *dicha*? ¿Qué hay, pues, más allá de la comunicación, del sentido comunicado en la palabra? ¿Qué hay del gesto con el que toda palabra es *asumida*? Siguiendo la definición de Varrón es posible entonces identificar una tercera dimensión del gesto que soporta al *logos*: la de la gestualidad que soporta no ya a la palabra hablada, sino a la palabra escrita. Es decir, la

gestualidad de la escritura. Y con ella, en efecto, la política ya no depende de la voz, de la presencia viva de la voz y de la proximidad del habla. La política de la palabra escrita ya no depende, en este sentido, de lo que ella comunica. Con el gesto a partir del cual la palabra escrita es asumida, con la escritura, la política se extiende, así, más allá de la política, ella se abre al parpadeo de la política y a su duración.

¿Qué es, pues, lo que el ojo ve durante el parpadeo que le permite ver? ¿Sigue el ojo viendo durante el parpadeo? ¿Ve algo? ¿Acaso no se ve algo en la oscuridad del parpadeo, en el presente infinitesimal que dura su movimiento? ¿O se ve nada? Entonces: ¿no se sigue viendo? Empujar la reflexión sobre la política más allá de los límites de la filosofía política comprende, de este modo, fijar la mirada ya no en la palabra y en lo que ella comunica, sino en el gesto a partir del cual ella es asumida y a partir del cual ella efectivamente comunica. La historia de la filosofía política es, por lo tanto, la historia de una cierta mirada: la que reduce, la existencia de la esfera política, a la toma de la palabra. Tomar la palabra en el espacio público, he aquí, en efecto, lo que la tradición de la filosofía política nos ha enseñado a ver. Detenernos en el gesto, fijar la mirada en la gestualidad escrita es la tarea de otro pensamiento, el del parpadeo de la política, que aunque se aleje de la reflexión de la filosofía política, no deja de depender de ella.

Sólo en la escritura, en la palabra escrita queda, en suma, el gesto de la palabra dicha retenido como el trazo del movimiento de la mano que escribe. Pues sólo la escritura retiene el gesto, ese gesto único que convierte a cada ser humano que escribe en un único ser humano, en una presencia única. Sin comunicar nada, el gesto de la palabra escrita hace política porque, como quisiera Hannah Arendt, es la gestualidad de la escritura lo que nos distingue tanto como nos distingue la voz en la esfera pública. A costa, sin embargo, de no estar nunca plenamente presentes, a costa de no estar nunca presentes en forma plena, en persona, en el papel escrito.

La comunidad de la escritura

En el último ensayo de la serie de textos dedicados al tema de la comunidad, Jean-Luc Nancy retoma la frase que él mismo había citado de Bataille sobre la relación que, según el propio Bataille, lo unía a Nietzsche: “El deseo de comunicar –escribía Bataille- nace en mí de un sentimiento de comunidad ligándome a Nietzsche”¹.

Allí, en el tercer apartado del texto que abre *La comunidad revocada*, Nancy vuelve sobre la cita de Bataille para intentar explicar otra frase: la que elige Blanchot para concluir la primera parte de su libro *La comunidad inconfesable*: “la desobra [...] –escribía entonces Blanchot- es la forma misma de la comunidad desobrada sobre la que Jean-Luc Nancy nos ha llamado a reflexionar sin que nos esté permitido detenernos allí”².

No detenerse allí significaba, para Blanchot, ir más lejos. E ir más lejos significaba, explica Nancy, ir más lejos de lo que él mismo había propuesto bajo el nombre de la comunidad desobrada. Significaba, entonces, extender la reflexión de Nancy, la reflexión que Nancy había hecho. No permitirse detenerse allí era un modo, en suma, de intentar ampliar los límites de lo que la comunidad es o puede ser.

¹ Bataille, Georges, citado por Nancy en *La comunidad desobrada*, J. L. Nancy, Madrid, Arena Libros, 2001, p. 78.

² Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 46. La traducción fue ligeramente modificada.

Ahora bien: la serie de ensayos a la que hacemos referencia comienza, sin embargo, antes de la aparición de *La comunidad desobrada*, cuya primera versión se remonta a la primavera de 1983, y cuya publicación, de esa primera versión, no fue en forma de libro, la forma que adoptaría después cuando es compilada junto con otros textos de Nancy, sino en forma de artículo para una revista: la revista *Aléa*. Esa serie de ensayos -decíamos entonces- comienza con Bataille: unas tres o cuatro décadas antes de la década del '80. Bataille es, por lo tanto, el primero que se ocupa del tema de la comunidad en el sentido que Nancy y Blanchot querían poner en juego. Pero a diferencia de Nancy y de Blanchot, que responde, este último, al artículo de Nancy en el mismo año con el libro que antes mencionábamos, *La comunidad inconfesable*, segundo libro de esa serie (o tercero, si contamos al propio Bataille) y cuya primera parte es, en efecto, una respuesta explícita al texto de Nancy; a diferencia de ambos, entonces, Bataille destina varios textos y frases al tema, aunque éste aparezca, ciertamente, diseminado a lo largo de toda su obra. "...el sentimiento de comunidad ligándome a Nietzsche" es, de este modo, sólo una de las tantas reflexiones con las que Bataille aborda la cuestión. Pero hay otras: la comunidad de los que no tienen comunidad o la comunidad de los amantes, objeto central de la segunda parte del libro de Blanchot, son algunos ejemplos.

Ahora bien: la frase de Bataille, o el sentimiento de comunidad que lo ligaba a Nietzsche venía a concluir, según Nancy, el último desarrollo de su propio texto, en donde afirmaba "la comunidad ni comunal ni estrictamente política de éstos...". La cita completa de la reflexión de Bataille es, sin embargo, más larga:

Hablé de la comunidad como un existente: Nietzsche refirió a ella sus afirmaciones pero estuvo solo [...] El deseo de comunicar nace en mí de un sentimiento de comunidad que me vincula a Nietzsche, no de una originalidad aislada.³

Como vemos, Bataille agrega a la serie de ensayos sobre el tema de la comunidad un nuevo eslabón, Nietzsche: “Hablé de la comunidad como un existente: *Nietzsche refirió a ella sus afirmaciones*, pero estuvo solo”. Para Bataille, Nietzsche, aunque solo, había ya anticipado el debate que reverdece en los ‘80. Antes que Bataille, que Blanchot y que Nancy, estuvo Nietzsche. Y podemos agregar entonces contra Bataille, no estuvo verdaderamente solo. O estuvo solo en su sentido restringido: estuvo solo, pero solo para su tiempo, para el tiempo en el que vivió y escribió, solo, esas afirmaciones.

Si no hubo “originalidad aislada”, entonces, es porque la reflexión de Bataille sobre la comunidad, sea como comunidad de los amantes, como comunidad de los amigos, ese deseo de comunicar el sentimiento de comunidad nació ya, y antes que en él, en Nietzsche. Y se expandió varias décadas después, más allá de Bataille y de Nietzsche: no sólo ligó a ambos, ligó también en otro tiempo y en otro lugar a Nancy y Blanchot, y a Nancy y Blanchot con Bataille y con Nietzsche. Y los ligó, en efecto, para formar, entre ellos, una comunidad. Curiosa, o paradójicamente, lo que formó comunidad entre Nietzsche, Bataille, Nancy y Blanchot fue la comunidad como tema, como objeto de reflexión. El asunto de la comunidad *hizo* comunidad. Sus escritos sobre la comunidad formaron finalmente una comunidad: una comunidad de textos, de escritos o de ensayos sobre la comunidad. ¿Pero es esta la comunidad “la comunidad ni comunal ni estrictamente política” a la que se refiere Nancy? ¿Es realmente ella? Es necesario, pues, *ir más lejos*:

³ Bataille, Georges, citado por Nancy en *La comunidad desobrada*, op. cit. p. 78.

Puedo imaginar que esta fórmula retoma, a su manera, la última frase del texto que yo había publicado en *Aléa*. Esta decía: “no podemos sino ir más lejos” para sugerir que debíamos prolongar lo que acaba de citar de Bataille: el “sentimiento de comunidad ligándome a Nietzsche”. Estas palabras venían a concluir el último desarrollo del texto: la comunidad ni comunal ni estrictamente política de éstos y de lo que se comunica(n) en el suspenso o en la interrupción de transmisiones, de continuidades de intercambio –lo que yo designaba con la palabra “escritura” según un sentido de la palabra proveniente del mismo Blanchot y de Derrida-.⁴

Casi terminando el párrafo, Nancy parece, efectivamente, ir más lejos: “lo que yo designaba con la palabra “escritura”, según un sentido de la palabra proveniente del mismo Blanchot y Derrida”. Sin embargo, en una nota al pie, agrega: “ellos mismos (Blanchot y Derrida) conducidos hacia ese valor de la palabra *a través de canales de transmisión abiertos* desde hace algún tiempo –recordemos *El grado cero de la escritura* de Roland Barthes, en 1953- y cuya historia precisa queda por hacer”⁵. Otra vez, pues, un tema, la escritura, haciendo comunidad. No ya, aquí, la comunidad como tema, sino la escritura como tema. Los canales de transmisión abiertos desde hace algún tiempo, abiertos por Barthes y su texto *El grado cero de la escritura*, condujeron a ese valor de la palabra, a ese valor de la palabra escritura, que ahora retoma Nancy y que lo conduce, a Nancy, a Derrida y Blanchot. Blanchot, Derrida y Barthes parecen, entonces, haber formado también comunidad: pero esta vez conducidos, ellos, por otro tema: la escritura.

¿Pero cuál este valor de la palabra escritura? Es decir: ¿cuál es el valor que habría portado la palabra escritura y que, portando ese valor, habría hecho comunidad en Blanchot, Derrida y Barthes? En ese valor se juega, pues, el verdadero valor de la palabra comunidad. Verdadero, sin

⁴ Nancy, J. L.: *La comunidad revocada*, Buenos Aires, Mar Dulce, 2016, p. 21-22.

⁵ *Ibid.*, p. 22, nota 8.

embargo, no porque responda a la estructura de la verdad, no porque responda al ser de la comunidad (pues, ¿hay ser de la comunidad? ¿Lo hay verdaderamente, por lo menos en (o después de) la propuesta de Nancy, de Blanchot, de Nietzsche y de Bataille, es decir en ese conjunto de textos sobre la comunidad?), sino porque responde, en todo caso, al punto de partida a partir del cual Blanchot propone, luego, “ir más lejos”. En otras palabras: si allí se juega el verdadero valor de la palabra comunidad / escritura es porque con él, o a partir de él, fue lo más lejos que llegó Nancy en *La comunidad desobrada*, texto que inicia el debate de los '80 y que origina la comunidad formada por ese debate aunque, ambos, comunidad y debate, hayan sido, en realidad, ya iniciado, como vimos, un buen tiempo antes por Bataille y Nietzsche.

Algunas líneas más adelante Nancy precisa, en suma, el valor de esa palabra crucial, es decir de la palabra escritura:

El desplazamiento de un mundo del autor, del estilo y de la obra (incluso del mensaje) hacia un espacio de la escritura y del texto [...] ha respondido a una mutación de la percepción y de las condiciones del sentido, es decir, de lo que produce lazo y relación.⁶

No es entonces, estrictamente hablando, la escritura *sobre* la comunidad lo que formó comunidad en Bataille, Nietzsche, Blanchot y Nancy, sino *la escritura*, simplemente la escritura. La escritura a secas, y no el tema sobre el que versa esa escritura. Lo mismo, en efecto, corre para la comunidad formada por Blanchot, Derrida, y Barthes: en ellos, también, es la escritura lo que hizo lazo o relación, y no la escritura sobre la escritura.⁷

⁶ Ibid.

⁷ Aunque aquí, como podrá deducirse fácilmente, escritura y tema se tocan en la medida en que el tema de la escritura es la escritura.

El desplazamiento de un mundo del autor, del estilo y de la obra (incluso del mensaje, es decir del tema) hacia *un espacio* de la escritura y del texto ha respondido a una mutación de la percepción de lo que hace lazo y relación, escribe Nancy. ¿Y qué es lo que hace lazo y relación en la escritura? ¿Cuál el espacio que con ella se abre? ¿Hay verdaderamente espacio abierto por la escritura, es decir, hay un espacio de la escritura?

Relación que une sin unir, lazo que liga sin ligar, éste es, pues, el lazo y la relación singular de la escritura, el lazo y la relación a partir de la cual se forma *la comunidad de la escritura*. Lazo que no une, aquí, en presencia y en persona, a las personas que une. Relación que no liga, ahora, en el mismo tiempo o presente, a los que escriben y que se unen con la escritura. La escritura es, así, un espacio metafísico y anti-metafísico al mismo tiempo. Espacio que no es físico, espacio que está más allá de la física, de la materialidad del espacio en el que cualquiera puede hacerse presente, presentarse o presenciar plenamente o en persona. Espacio sin espacialidad, sin superficie, pero también sin límites, infinitamente expandible, todo lo que la escritura lo permita porque ni el tiempo ni el espacio, ni la espacialidad ni la superficie, lo limitan. Espacio huérfano de personas que no están, donde están, plenamente presentes, que están sólo presentes por el trazo, por el movimiento que deja su escritura, trazo, cosa muerta y trazo, cosa viva, materia sin alma y animada al mismo tiempo. Por eso mismo, también, es un espacio anti-metafísico: porque allí no hay presencias plenas, sino semi-presencia, o incluso más: *huellas de la huella*. Ni virtual ni concreto, el espacio de la escritura es, en este sentido, un espacio que verdaderamente *no tiene lugar*. No tiene ni lugar preciso ni lugar concreto. Es *éste*, aquí y ahora, su lugar, el lugar mientras *escribo*. Pero es cualquier lugar, cualquier espacio en donde *se escriba*. Espacio huérfano, decíamos, pero común, compartido. Y compartido en la ausencia: está ausente el escritor cuando se lee, y está ausente el lector cuando se escribe. Pero se comparte y se

abre, cada vez que se lee y cada vez que se escribe. Cada vez que un libro es abierto para ser leído, cada vez que un papel es escrito, nace ese espacio indeterminable, imposible de tocar o de agarrar: el espacio literario que forma la comunidad de la escritura. Cada vez que Blanchot, Bataille, Nancy y Nietzsche escribieron sobre la comunidad, ellos mismos formaron comunidad. Y la formaron escribiendo, a través del lazo y del espacio que forma la escritura. Sus textos son, para parafrasear al propio Nancy, menos una serie de ensayos sobre el asunto de la comunidad, que una serie de ensayos *ellos mismos* asunto de una comunidad.

Hasta aquí, entonces, todo lo lejos que fue Nancy. O, mejor aún, todo lo lejos que podemos ir nosotros con Nancy, haciendo comunidad con la escritura de Nancy, con la escritura de *La comunidad desobrada*. Pero se trataba, en realidad, de ir más lejos que Nancy. Por lo menos esa era la propuesta de Blanchot, que retomaba la propuesta con la que el propio Nancy concluía el texto publicado en *Aléa*: “Sólo podemos ir más lejos”. En *La comunidad revocada* Nancy se lamenta, en efecto, de no haber comprendido del todo ese ir más lejos que, si bien era de su propia autoría, Blanchot había hecho propio: “En ese momento –escribí sólo percibí *muy confusamente*, y en el apuro, esa intención”⁸. Ahora bien: ¿se puede ir más lejos? ¿Qué tanto más lejos se puede ir? ¿Qué tanto más lejos se puede ir, con Blanchot? ¿Se puede, pues, ir *tan* lejos? ¿No estamos ya lo suficientemente lejos, es decir lo suficientemente lejos de cualquier reflexión sobre la comunidad? ¿Y qué es, en todo caso, ir más lejos, ir más lejos con Blanchot? ¿Qué es, en fin, lo que Nancy percibió, en aquel momento, muy confusamente?

Recién algunas décadas más tarde, casi exactamente dos décadas más tarde de la publicación de *La comunidad desobrada* y de *La comunidad inconfesable*, en 2002, Nancy comienza a despejar esa confusión o cree, por lo menos, comenzar a despejarla (aunque él mismo se va a ocupar

⁸ Ibid.

de aclarar que ella quizás no pueda ser nunca despejada del todo). Y lo hace en un texto que con el nombre de *La comunidad afrontada* hace las veces de prefacio en la segunda edición italiana de *La comunidad inconfesable* y que luego, corregido y ampliado, es incluido como posfacio de la edición española. La conclusión a la que llega Nancy en ese texto es la siguiente: no es necesario ir demasiado lejos para comprender qué tan lejos pretendía ir Blanchot. Sólo basta con comenzar por el título del texto.

¿Qué significa entonces ir más lejos? Ir más lejos quería decir, para Blanchot, penetrar en lo inconfesable, en lo inconfesable de la comunidad, de lo común. “Atención a lo inconfesable!”, le decía Blanchot a Nancy, según el propio Nancy. Esa atención debía dirigirse por lo tanto al título, que realizaba un desplazamiento con respecto al título del texto de Nancy, al título del texto pero también, lógicamente, con respecto a su contenido. Del desobramiento de la comunidad proponía Blanchot desplazarse hacia lo inconfesable de la comunidad. ¿Y qué es, al fin y al cabo, ir más lejos sino desplazarse, moverse de un punto a otro? Si había desplazamiento, sin embargo, ese desplazamiento debía ser comprendido con ciertas limitaciones: desplazarse significaba trazar un nuevo recorrido, ir más lejos, en fin, pero sin borrar el camino que se había realizado antes que él, es decir antes de ir *efectivamente* más lejos.

El desobramiento de la comunidad, la comunidad no haciendo obra, es decir no haciendo nada, o haciendo nada, venía, en el texto de Nancy, en su primer texto, a denunciar no sólo al comunismo como proyecto de comunidad a realizar, a realizarse, a convertirse en obra, sino también a cualquier forma de comunidad que pretendiese hacerse obra: sea bajo la forma de los Estados – Nación, de Asambleas, sea bajo la forma del Pueblo o de la Nación. Hay una comunidad que está antes que todas las formas en las cuales la comunidad se vuelve sustancia. Antes de lo que *tenemos* en común, una cultura, una nación, un territorio, una lengua, una ideología, está lo que *somos* en común. Hay

un común que somos que se comparte, compartido, pero que no se presenta como obra, que no se presenta como lo que tenemos. Es la presencia de un común sin presente. Que *está o es sin estar nunca presente*.

Pero lo inconfesable de la comunidad que postulaba Blanchot, que se proponía ir más lejos, iba más lejos de la diferencia entre lo común como perteneciendo al orden del tener o del ser, al registro de lo que se posee o de lo que es. Aunque, por supuesto, también la incluía. O, mejor aún, precisamente porque lo común inconfesable pertenece al orden del ser es que es inconfesable. Hay algo de lo somos, de lo que nos hace ser, que no se puede confesar. Ahora bien: ¿qué es, para Blanchot, lo inconfesable? ¿Qué significa que lo que hace comunidad en la comunidad de la escritura sea inconfesable? Casi al final del libro, en el último párrafo, Blanchot se pregunta, una vez más, por lo inconfesable: “La comunidad inconfesable: ¿Quiere ello decir que no se confiesa o bien que ella es de tal modo que no hay confesiones que la revelen, ya que cada vez que se ha hablado de su manera de ser se presiente que de ella sólo se ha captado lo que la hace existir por defecto?” Si el libro de Blanchot no responde nunca a esa pregunta es porque se la “confía a otros”, menos para responderla que para “cargar con ella y acaso prolongarla”⁹. ¿Y cómo prolongarla sino es a través de la escritura?

No podremos jamás responder a la pregunta, pero sí prolongarla, y prolongarla a través de la escritura. ¿Cómo prolongar, aquí, esa pregunta? Hay un común que somos, que compartimos, que no se comunica, pero que se transmite y que se transmite sólo a través de la escritura, a través del gesto que inaugura *cada* escritura y que nos convierte, a cada uno, mientras escribimos, parte de la misma comunidad, de la comunidad de la escritura. Ni comunal ni estrictamente política, la comunidad de la escritura pertenece

⁹ Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 94.

a la espacialidad y a la temporalidad del parpadeo de la política, a su duración. Hundida en lo inconfesable de lo que somos y de lo que compartimos, la escritura ya no comunica porque transmite algo que está más allá de lo que ella, incluso aquí, en esta escritura, que es la mía, comunica: un movimiento, un trazado inconfesable que la palabra no puede decir, pero que sí puede, y que sólo ella puede, la escritura, transmitir. No hay confesión que revele eso que somos, que nos hace ser humanos y que nos relaciona, sin ligarnos, en la escritura.

Yendo más lejos que Nancy, yendo aún más lejos que la reflexión de Nancy en *La comunidad desobrada*, Blanchot perturba, de este modo, el origen de la escritura y, perturbando su origen, perturba su objetivo como objetivo ligado a la necesidad originaria de la escritura. Pero ya no se trata, aquí, del origen (perdido, elusivo) de la escritura como el movimiento de la presencia y del sentido (como quisiera Derrida), sino de la escritura como el ejercicio de la mano que escribe. En su minucioso estudio sobre la escritura, Ignace J. Gelb explica: “La escritura *comenzó* al aprender el hombre *a comunicar* sus sentimientos mediante signos visibles, comprensibles también para las demás personas con cierta idea [...] de sistema”¹⁰. Algunas líneas más adelante, luego de un repaso por la historia de la escritura y por el paso decisivo, “revolucionario”, que habría significado su fonetización, su división en unidades con valor lingüístico, Gelb descarta que exista una diferencia demasiado sustancial entre la escritura fonética y la no fonética en la medida en que “tanto un tipo como otro de escritura tienen un fin idéntico: la comunicación humana por medio de signos convencionales visibles”¹¹. Así, si el origen de la escritura estuvo marcado por la necesidad humana

¹⁰ Gelb, Ignace, J.: *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza editorial, 1976, p. 31.

¹¹ *Ibid.*, p. 31-32.

de comunicar, ese origen marcará a fuego, y para siempre, el fin propio de la escritura, es decir de toda escritura: la comunicación humana.

Sin embargo, Blanchot, que no descarta de ningún modo ese fin originario y siempre presente de la escritura, cree que hay, en la escritura, algo más que la sola comunicación y es precisamente ese algo más lo que, con ella, hace comunidad. Para Blanchot la escritura no sólo comunica, sino que transmite, y eso que transmite es, finalmente, lo común que sólo ella puede transmitir y volver presente, aunque sin estar plenamente presente, con su gesto, con su trazado, con su movimiento que es el gesto, el trazado y el movimiento de la mano, de cada mano que, *de hecho*, no está nunca presente en el papel escrito. La escritura está, en su seno, dividida *entre* lo que ella comunica: un mensaje, un sentido, *y entre* lo que ella transmite como común, como ser en común pero como propio de cada uno que escribe. Y que transmite y no comunica porque, lo que con ella hace lazo, hace comunidad, lo que en ella es común a cada uno que escribe, a cada ser humano, es inconfesable.

De la ruptura con la escritura como medio de comunicación, de la ruptura con la escritura como comunidad que se comunica sólo se puede, pues, *ir más lejos*.

Bibliografía

- Abensour, Miguel: *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Colihue, 1998
- Agamben, Giorgio: *El lenguaje y la muerte*, Valencia, Pre-textos, 2016
- Agamben, Giorgio: *La potencia del pensamiento*, Madrid, Anagrama, 2008
- Agamben, Giorgio: *Medios sin fin. Notas sobre política*, Valencia, Pre-textos, 2010
- Althusser, Louis: *Para leer el capital*, México D.F., Siglo XXI, 2004
- Arendt, Hannah: *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1999
- Arendt, Hannah: *La condición humana*, Barcelona – Buenos Aires – México, Paidós, 1993
- Aristóteles: *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989
- Aristóteles: *The Basic Writing of Aristotle*, Nueva York, Modern Library, 2001
- Blanchot, Maurice: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2002
- Badiou, Alain: *Movimientos sociales y representación política*, Instituto de Estudios y Formación de la CTA, Buenos Aires, 2000
- Bourdieu, Pierre: *Sociología y cultura*, México D.F., Grijalbo, 1990
- Cazenave, Jon : « L'irrintzina : de la valeur emblématique à la désaffection », *Lapurdum*, 2, études basques, revue du Centre de Recherche sur la langue basque et l'expression en langue basque, octubre 1997.
- Derrida, Jacques: *De la gramatología*, México D.F., 1998, Siglo XXI
- Derrida, Jacques: *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008

- Derrida, Jacques: *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- Dólar, Mladen: *Una voz y nada más*, Buenos Aires, Manantial, 2007
- Gelb, Ignace J.: *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza Editorial, 1976
- Hegel, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1971
- Laclau, Ernesto: *La razón populista*, México D.F., FCE, 2009.
- Loti, Pierre: *Ramuntcho*, Burdeos, Aubéron, 1999.
- Marx, Karl: *El Capital. Crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002
- Marx, Karl: *Escritos de juventud*, México D.F., FCE, 1982
- Nancy, J. L.: *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001
- Nancy, J. L.: *La comunidad revocada*, Buenos Aires, Mar Dulce, 2016
- Rancière, Jacques: *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007
- Rancière, Jacques: *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, Ediciones La cebra, 2007
- Rancière, Jacques: *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005
- Rousseau, Jean-Jacques: *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1970
- San Agustín: *Obras Completas de San Agustín*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1984, t XXV
- Zizek, Slavoj: *Tarrying with the negative*, Durham, Duke University Press, 1993

