



CUJUSDAM NIGRI & SCABIOSI BRASILIANI.

Las malas visitas. Rancièrè y Derrida

Alberto Moreiras¹

En su libro reciente, *Commonwealth*, Antonio Negri y Michael Hardt establecen una clara diferenciación operativa entre dos formas de entender las fuerzas antimodernas. Ambas formas quedan retrotraídas a los análisis de Max Horkheimer y Theodor Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*. Allí Horkheimer y Adorno establecen que, aunque es obvio que la libertad en lo social es inseparable del pensamiento ilustrado, las sociedades ilustradas también guardan en sí el germen de su regresión hacia la barbarie despótica. Los ejemplos de Horkheimer y Adorno son de la Alemania Nazi y la Unión Soviética bajo Stalin. Y eso les causa cierto desconuelo moral a los autores de *Commonwealth*. Según ellos, hay necesidad de encontrar o postular dos tipos opuestos de reacción antimoderna: la despótica, que tiende a la esclavización de la multitud, y la de los que “no se sitúan en una relación especular y negativa a la modernidad sino que más bien adoptan una posición diagonal, no simplemente oponiéndose a todo lo moderno y racional sino inventando nuevas racionalidades y nuevas formas de liberación” (97).

La asimilación dialéctica de la antimodernidad a fuerzas oscuras de regresión acaba por cerrar un “círculo vicioso” incapaz de entender o dejar entender que “los monstruos positivos y productivos de la antimodernidad, los monstruos de la liberación, siempre exceden la dominación de la modernidad y apuntan hacia una alternativa” (97). Tal

¹ Alberto Moreiras é professor na Texas A&M University.

alternativa, por supuesto, coincide con la revolución comunista o neocomunista de la multitud por la que claman, o más bien en la que ciegamente dicen confiar Negri y Hardt. El esquema es sencillo: el problema de la democracia total o absoluta es mero asunto de dejar que sean precisamente las fuerzas de la democracia total o absoluta las que triunfen. Eso está cantado, dicen. Basta impedir que, en las ruinas de la modernidad, triunfen los otros: aquellos cuya orientación polémica antimoderna consista en liberar al soberano con respecto de su obligación hacia los subordinados, como habrían propuesto Juan Donoso Cortés o Carl Schmitt, para no hablar de los Nazis, el Ku-Klux-Klan, los propugnadores de la limpieza étnica o los neoconservadores estadounidenses en su delirio de dominación mundial (97-98). Hay dos tareas positivas, por lo tanto, dicen Negri y Hardt:

La primera es marcar una clara distinción entre nociones reaccionarias antimodernas de poder que buscan romper la relación liberando al soberano y antimodernidades liberadoras que retan y subvierten las jerarquías afirmando la resistencia y expandiendo la libertad del subordinado. La segunda tarea, entonces, es reconocer cómo esta resistencia y esta libertad siempre exceden la relación de dominación y así no pueden nunca ser recuperadas por ninguna dialéctica con el poder moderno. Estos monstruos poseen la clave para liberar nuevos poderes creativos que vayan más allá de la oposición entre modernidad y antimodernidad. (100)

10 ¿Guerra o producción? ¿Es la cuestión revolucionaria hoy un asunto de guerra— guerra antimoderna, guerra reaccionaria, guerra que pide la liberación del dominador, como quizá podría ser el caso si la revolución fuera una revolución populista acaudillada por las hordas del Tea Party norteamericano o una revolución fundamentalista islámica? ¿O es la revolución simplemente el resultado previsible de un desarrollo de las fuerzas productivas en la economía biopolítica, en el tiempo de la subsunción total de la vida en el capital? La pregunta no es nueva. Releer el *Manifiesto comunista*, de Karl Marx y Friedrich Engels, es irrefragablemente hacerse esa pregunta, en la que se esconde mucho más que una posible respuesta a las condiciones de constitución y de vencimiento de la modernidad. Que el *Manifiesto comunista* pueda presuponer una orientación metafísica primaria de carácter produccionista o polemológico importa en la medida en que uno le conceda importancia a la cuestión previa acerca de la salida del capitalismo. Pero-- ¿sabemos ya si el capitalismo es primariamente cuestión de producción o primariamente cuestión de guerra?

En su seminario “*Hay que defender la sociedad*” Michel Foucault propone que el fin del dispositivo político-jurídico de la teoría de la soberanía marca el inicio de la modernidad biopolítica a favor de una concepción histórica que privilegia una ontología de la guerra. No es fácil determinar el alcance exacto que Foucault quiso darle a sus palabras. En la medida en que entramos en esos seminarios que él no quiso publicar y que eran más bien investigación viva y en proceso, estamos sólo en el terreno de lo tentativo. Foucault analiza la noción de guerra en la modernidad contra la teoría de la soberanía, y sabemos

que encuentra en las respuestas a la situación política del siglo XVII en Inglaterra tanto la formulación más exhaustiva y notable de la teoría de la soberanía en el *Leviathan* de Thomas Hobbes como el inicio práctico de una alternativa ontológico-política basada en la guerra como motor real de la existencia política. Tal alternativa ontológico-política, piensa Foucault, viene a convertirse en la central para la constitución de la modernidad, es decir, de la segunda modernidad, la modernidad cuyo inicio convencional viene a datarse en la segunda mitad del siglo XVIII. Aunque Foucault no haga referencia explícita al *Manifiesto comunista*, es obvio que la frase inicial del *Manifiesto* (después del famoso exordio sobre fantasmas y Europa), que es, recuerden, “La historia de toda la sociedad *hasta ahora* es la historia de la lucha de clases” (1), marca absolutamente su seminario. Esta es la frase que resuena en Foucault, y es la frase que, en Marx y Engels, no puede hacerse compatible con la teoría de la soberanía. Es la frase que haría del texto de Marx y Engels de 1848 uno de los textos centrales de la modernidad en su dimensión política. El *Manifiesto* tiene una dimensión performativa en la medida en que hace lo que dice, participa en la lucha que anuncia, y en ese sentido está dentro del ámbito de experiencia abierto por la llamada tesis oncenaria “Sobre Feuerbach” de 1845: “Los filósofos sólo han interpretado el mundo de maneras diversas; lo que hace falta es cambiarlo” (118).

Toda la historia es la historia del conflicto de clase. “Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro del gremio y aprendiz, en suma, opresor y oprimido se han encontrado siempre en conflicto continuo uno con otro, llevando adelante una 11 lucha no interrumpida, ahora oculta, ahora abierta, una lucha que terminó cada vez con una transformación revolucionaria de la sociedad, o con la ruina común de las clases en disputa” (Manifiesto 1-2). Siempre ha habido guerra, y guerra es lo que ha habido. A veces la situación real está oculta, y hay apariencia de paz, a veces la situación es abierta, y lo aparente es la guerra. Pero abierta u oculta, es la guerra y no la paz la que define el estado de cosas, y eso es así no ahora o ayer sino en la historia. O al menos en la historia “hasta ahora,” como dicen curiosamente Marx y Engels, y habrá que volver sobre ello.

Si la guerra es, en la modernidad, el nombre del ser, entonces la política es efectivamente una continuación de la guerra, en la frase de Foucault que invierte la conocida de Von Clausewitz, y el fin de la política es, o bien ganar la guerra, o bien seguirla ganando, es decir, mantener los beneficios de la victoria. Y esto significa ante todo mantener la situación de dominación sobre el enemigo abierta en cuanto situación de dominación. Cuando uno dice “toda la historia es la historia de la lucha de clases” desde una posición abiertamente militante, como la del *Manifiesto*, uno parecería buscar estar en el lugar de la victoria, en el lugar del vencedor. Pero Marx y Engels nunca dicen que el proletariado tendrá que constituirse permanentemente en clase opresora, que el proletariado deba mantener en sí el carácter de encubridor de una dominación eterna. “Ganemos la guerra” significa por lo pronto “hagamos que nuestros enemigos la pierdan.” Y que nuestros enemigos pierdan la guerra significa, por lo pronto, que

nuestros enemigos van a pagar las consecuencias de haberla perdido. ¿O no? ¿Pueden Marx y Engels postular, en buena conciencia, que el proletariado, como clase universal, como clase cuya función histórica es apresurar y por ende lograr el final de la división de clases, va a ganar la última de las guerras, es decir, la guerra cuyo resultado real—real, insisto—sea el fin mismo de la guerra, y el fin del paradigma de la guerra? “Hasta ahora” no ha habido más que guerra, amigos, pero si ganamos esta guerra, entonces estamos en posición de prometer que no habrá ya más guerras. Amigos, no habrá ya enemigos, o por lo menos no habrá ya enemigos internos, hasta que consigamos que la guerra sea ganada en el ámbito planetario y universal.

Pero la promesa del fin total de la guerra por parte del ganador de la guerra es también y siempre el anuncio de la eternidad de su victoria, y así, inevitablemente, también el anuncio de la eternidad de la guerra. La obligación—y es obligación de guerra, o mejor, de derrota, el precio de la derrota—de considerar eternamente amigo al enemigo eterno es ardua, quizás no haya peor esclavitud: es la obligación inquisitorial por excelencia. ¿Qué es lo que está en juego aquí? ¿Es posible rescatar sentido real de este aparente sinsentido? ¿No es, en términos de Foucault, relapsar en teoría de la soberanía insistir en que el vencedor debe ser ya vencedor para siempre, incondicionalmente soberano en cuanto que dictador de los términos mismos del discurso? Negri y Hardt contestan que ese es un falso problema, en la medida misma en que la economía biopolítica vencerá, no mediante la forma bélica, sino mediante la liberación incondicional de la vida de las cadenas de un capital ya rendido e inoperante, de un capital en ruinas. La lucha de clases habrá sido siempre un espejismo, o más bien: si hubo lucha, fue una de las partes la que se derrotó a sí misma, y por lo tanto no hay más que dar la bienvenida a los exhaustos soldados huérfanos y rendidos. La resolución de la guerra no habrá sido en sí una resolución bélica. ¿Podría entonces entenderse como una excepción a la guerra? Se consumaría una extraña tropología.

Foucault dice que la guerra es, en la modernidad, esto es, por ejemplo y por lo pronto, para el marxismo, el nombre mismo del ser; que la guerra es suelo ontológico, y que la política es sólo continuación de la guerra. Pero si la guerra es suelo ontológico, entonces la política no puede parar la guerra, pues la política no puede trascender sus propias condiciones ontológicas. ¿Es el *Manifiesto comunista*, como parece indicar Foucault, una polemología? ¿Hay una identificación de guerra y ser en la filosofía marxista? ¿La hay, de hecho, en la filosofía hegeliana de la que el marxismo deriva? Si el *Manifiesto comunista* postula la identificación de guerra y ser, entonces el *Manifiesto comunista* debería dar cuenta de su propia postulación del comunismo como excepción a la guerra. Son frases bien conocidas las que cito ahora: “El poder político en su verdadero sentido es el poder organizado de una clase para oprimir a otra. Si el proletariado se une necesariamente en cuanto clase en su lucha contra la burguesía, se convierte en clase dominante mediante la revolución, y si en cuanto clase dominante transforma con el uso de fuerza las relaciones

de producción, entonces transformará, junto con estas relaciones de producción, las condiciones subyacentes para el conflicto de clases y para que haya clases en general, de ahí su propia supremacía en cuanto clase. En lugar de la vieja sociedad burguesa con sus clases y su conflicto de clases habrá una asociación en la que el desarrollo libre de cada uno será la condición para el desarrollo libre de todos” (20). “Ganar el mundo” (30) es ponerle “fin al conflicto de clases” (28), y eso es ni más ni menos que la consecuencia directa de la dominación proletaria. Se trata de una dominación que busca el aniquilamiento de sí, de su propio carácter de dominación. Ponerle fin al conflicto de clases es lograr la eternización de la excepción ontológica. Si toda la historia social es la historia de la lucha de clases, entonces la historia que inicia el triunfo de la revolución proletaria es la historia de una excepción—la excepción ontológica de la paz comunista. Pero toda excepción permanece como excepción y no afecta por lo tanto a la regla con respecto de la cual interrumpe. ¿Es posible que el comunismo, o ahora, el neocomunismo, confirme más que desmienta, en cuanto excepción, la tesis de la prioridad ontológica de la guerra?

Pero cabría suponer que este tipo de razonamiento es precisamente el tipo de razonamiento condenado por Marx *avant la lettre* unos años antes de la redacción del *Manifiesto*, esto es, en 1845, en la época de sus estudios sobre Feuerbach, cuando estaba tratando de establecer su propia noción de materialismo en contra de la llamada izquierda hegeliana. Cito otras tres de las once tesis sobre Feuerbach. En la tesis dos leemos: “La cuestión acerca de si el pensamiento humano logra verdad objetiva no es una cuestión 13 teórica sino una cuestión práctica. Es en la práctica que el hombre debe probar la verdad, la realidad y el poder, el aspecto subjetivo y la validez de su pensamiento. Argumentar sobre la realidad o no-realidad del pensar, cuando el pensar se toma aislado de la práctica, es cuestión meramente escolástica” (117). En la tesis ocho leemos: “Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que llevan a la teoría en la dirección de la mística encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de tal práctica” (118). Y en la tesis diez: “El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad burguesa. El punto de vista del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social” (118).

Son sin duda bravas palabras, y conviene insistir en su ruptura epocal con la tradición filosófica y en la tradición filosófica, concretamente con respecto de su explícita formulación hegeliana. Al joven Marx le interesa cambiar el mundo, pues sólo la práctica es medida de verdad. No hay otra cosa que práctica, no hay otra verdad que la verdad práctica cuando uno abandona la mera posición burguesa y abraza el punto de vista de la sociedad humana o de la humanidad social, que es, como la tesis seis nos recuerda, el punto de vista de la esencia misma del hombre, que no depende de “individuos aislados” sino del “conjunto de las relaciones sociales” (117). El abandono de la mera posición burguesa y la adopción de un nuevo materialismo no de la materia sino de la práctica es la inversión de la filosofía hegeliana, la afirmación de un nuevo punto de vista metafísico, en filosofía y contra la filosofía, y quizá el verdadero lugar en el que se consuma la posibilidad

de decir “toda la historia *hasta ahora*. . . “En otras palabras, hay un antes y un después. “Hasta ahora” no significa en todo caso siempre hasta ahora, de forma que, por ejemplo, nosotros todavía podemos leer el “hasta ahora” desde nuestro presente, sino que Marx y Engels quieren indicar el ahora de la escritura, que es el ahora de la performatividad política del *Manifiesto*. A cargo del *Manifiesto* estaba precisamente la apertura de un “a partir de ahora” en el que la historia ya no iba a poder medirse mediante misticismos teóricos. La hora de la práctica habría venido a descender sobre nosotros.

La contradicción que antes apuntábamos (es decir, ¿cómo es posible afirmar la prioridad ontológica de la guerra, la condición de realidad de la guerra, y al mismo tiempo afirmar la suspensión de la guerra en el tiempo que viene, como si el tiempo que viene sólo pudiera entenderse como tal mediante la figura de la excepción, de la interrupción, del *novum* absoluto?) puede pues deslindarse con respecto de las tesis sobre el nuevo materialismo. Si sólo la práctica es condición de verdad, entonces no hay prioridad ontológica de la guerra, sólo hay la constatación histórica de que hubo guerra en todo momento hasta ahora, y la proyección metafísica de una nueva estructura de lo humano, en la que el punto de vista de la totalidad impondría un fin permanente del conflicto: ya no más guerra, una vez se consume el triunfo del proletariado como clase universal; o el triunfo liberador de la multitud biopolítica; o el triunfo de la Idea filosófica de Alain Badiou, para quien “el comunismo es la única Idea digna de un filósofo” (Douzinas & Zizek ix).²

14

Encontramos en el *Manifiesto* una formulación cuya repetición casi literal en un texto posterior, a saber, el “Prefacio” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, le da una categoría especial. Me refiero a lo siguiente, en el *Manifiesto* : “A un cierto nivel de desarrollo de estos medios de producción y comercio, las relaciones en las que la sociedad feudal producía y cambiaba, la organización feudal de la agricultura y de la manufactura en pequeña escala, en una palabra, las relaciones feudales de producción ya no correspondían a las fuerzas de producción ya desarrolladas. Impedían la producción en lugar de fomentarla. Se convirtieron en tantos cepos. Tenían que ser abiertos, fueron abiertos” (*Manifiesto* 6); y, en la *Contribución*, “A cierto nivel de su desarrollo las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las ya existentes relaciones de producción, o en lo que es meramente una expresión legal para referirse a lo mismo, con las relaciones de propiedad dentro de las que habían funcionado previamente. De ser formas de desarrollo de las fuerzas productivas estas relaciones se convierten en sus cepos. Entonces comienza una época de revolución social” (“Prefacio” 160).

Lo que a mi juicio es más significativo en estos párrafos, sin duda en la base de las teorizaciones neocomunistas contemporáneas, de Hardt y Negri a Slavoj Zizek y Badiou,

²Badiou ha desarrollado una noción fuerte de Idea como central a la práctica política en *Second*.

es que ellos mismos inician una posible alternativa a la de la postulación de la prioridad ontológica de la guerra.³ Estos textos no dicen “hay guerra, y dentro de ella hay producción,” sino que más bien dicen “hay producción y por lo tanto hay guerra.” La guerra es producto de un desarrollo de las fuerzas productivas para el que las viejas relaciones de producción se han convertido en cepos. Hay guerra no porque puede haberla, sino porque debe haberla, porque la práctica impone un movimiento, y ese movimiento implica la transformación revolucionaria de la sociedad y el cambio permanente de la estructura de clases. Sabemos que Marx afirma repetidamente la prioridad ontológica del concepto de producción, por ejemplo en los *Grundrisse*, pero no hemos entendido todavía la relación entre la noción de producción y la noción de guerra. ¿Es la lucha de clases una mera derivación histórica de la producción y de las relaciones de producción? ¿O es más bien, como parecería proponer Foucault, la producción ya imagen y manifestación de la guerra?

Fijémonos en cómo continúa el “Prefacio” de la *Contribución a la crítica de la economía política*. La cita es larga pero merece la pena:

La humanidad sólo se plantea problemas que puede resolver, pues en consideración cuidadosa uno siempre encuentra que los problemas mismos surgen sólo cuando las condiciones materiales de su solución ya se conocen como a la mano o al menos en proceso de desarrollo. En amplio esquema los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno pueden designarse como épocas progresistas en el desarrollo económico de la sociedad. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagonista del proceso social de producción, y antagonista no en el sentido de antagonismo individual, sino más bien de un antagonismo que crece de las condiciones de vida en la sociedad para los individuos, pero al mismo tiempo las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean ya las condiciones materiales para la resolución de este antagonismo. Con esa formación social la prehistoria de la sociedad humana llega a su cierre. (160-61)

El antagonismo social, parece decirnos el Marx de 1859, pero de forma que yo consideraría consistente con la posición de 1848, pertenece a la prehistoria de esa sociedad humana o humanidad social que constituye la verdadera esencia del hombre según las tesis sobre Feuerbach. Pero si la guerra pertenece a la prehistoria, entonces no hay prioridad ontológica de la guerra. El antagonismo social a lo largo de la historia conocida de los modos de producción no es fundacional, sino que más bien pertenece a los avatares de la producción y constituye en última instancia algo así como una treta de la razón práctica. Desde el punto de vista de la inversión de la filosofía hegeliana, del nuevo materialismo, del materialismo de la práctica, es posible afirmar que la dictadura del proletariado, en la medida en que impida que “el trabajo pueda convertirse en capital, dinero, renta, en suma, en un poder monopolizable por la

³Sobre el neocomunismo ver Douzinhas y Zizek, *Idea*; ver en particular la contribución de Badiou al libro editado por Giorgio Agamben, *Démocratie*, en la que el comunismo queda contrapuesto a la democracia en la renuncia a ella; la más sucinta versión del neocomunismo zizekiano puede encontrarse en su *First as Tragedy*.

sociedad, es decir, desde el momento en que la propiedad personal no pueda ya transformarse en propiedad burguesa,” en esa misma medida logrará la supresión del “poder de subyugar el trabajo de los otros” (15). La historia de la producción, en otras palabras, impondrá una evolución política cuyo resultado final será el fin de la política en cuanto fin de la guerra. Si el comunismo inicia la historia de la humanidad social o de la sociedad humana, ello es así justo en la medida en que el comunismo rompa con la historia de la sociedad “hasta ahora” en su carácter mismo de lucha de clases, de guerra. El comunismo es una excepción a la guerra, pero no una excepción que mantenga la regla, sino una excepción que liquida su carácter de prioridad ontológica y abre otra historia. El comunismo no mantiene en sí la guerra como historia, pero mantiene la producción. Es ya la producción, siempre de antemano, la que organiza toda economía de guerra en la prehistoria comunista.

16 ¿Qué hacer entonces con la tesis de Foucault sobre la sustitución del dispositivo político-jurídico de la soberanía a favor de una ontología de la guerra en la modernidad? ¿Está Foucault simplemente equivocado? ¿O sigue siendo posible releer la dialéctica hegeliano-marxista a la luz de una ontología primaria de la guerra, después de todo? Cabe recordar aquí ciertas palabras de un seminario muy tardío del viejo Martin Heidegger. En el año 1973, en Zähringen, Heidegger les dice a unos cuantos, escasos discípulos (entre los que está, por cierto, el joven Giorgio Agamben) que el pensamiento de Marx es parte de la *Ge-Stell* tecnológica, precisamente porque no trasciende el horizonte de producción y porque acepta el horizonte de producción como horizonte de lo humano. Dicen las notas transcritas: “Heidegger abre el volumen de los *Escritos tempranos* de Marx y lee la siguiente frase, tomada de la ‘Contribución a la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel:’ ‘Ser radical es agarrar la raíz del asunto. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo.’ El marxismo en su totalidad descansa sobre esta tesis, explica Heidegger. De hecho el marxismo piensa sobre la base de la producción: la producción social de la sociedad (la sociedad se produce a sí misma) y la auto-producción del ser humano en cuanto ser social. Pensando de esta forma, el marxismo es en verdad el pensamiento de hoy, en el que la auto-producción del hombre y de la sociedad sencillamente prevalece.” (73). Heidegger contra Foucault, quizá, respecto de Marx y el marxismo.

Foucault dice: guerra. Y Heidegger dice: producción. El autoproduccionismo de la multitud es por supuesto la única idea prevaleciente en la trilogía de Negri y Hardt—una trilogía armada contra Heidegger, quien una y otra vez aparece como el auténtico enemigo teórico, y con él toda forma de pensamiento a él más o menos asociada. Así, Negri y Hardt, desde el produccionismo y el autoproduccionismo inmanente de las fuerzas biopolíticas de la subsunción real no dejan de hacer guerra, quizá no tanto contra el Imperio, pero sin duda contra Heidegger y la izquierda heideggeriana. Pero, ¿puede existir autoproduccionismo? ¿No es la producción siempre en su esencia heteroproducción? Esta es, por fin, la pregunta que me gustaría investigar a propósito del ensayo de Jacques Rancière sobre lo ético y lo político en el pensamiento de Jacques Derrida.

Rancière entiende muy bien que el problema de la democracia total o absoluta está muy lejos de ser mero asunto de dejar que sean precisamente las fuerzas de la democracia total o absoluta las que triunfen. Para él la política es siempre un campo polémico y sin estabilidad, donde todo logro puede ser revertido y toda derrota es temporal: la política está siempre a merced de la policía, aunque también la policía puede sufrir derrota política.

En su ensayo “Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida,” Rancière aclara que el concepto mismo de democracia vive en una inestabilidad radical, no porque los que gobiernan sean sabandijas, aunque lo sean, sino porque hay una diferencia inherente a la democracia misma que la hace constitutivamente incapaz de autoconseguirse como forma de gobierno. En la medida en que la democracia ha de ser entendida cabalmente como “exceso respecto de toda forma de gobierno” (275) la postulación de la democracia como absoluta, como *imperium absolutum* en la formulación spinoziana, no tiene sentido. Pero ese sinsentido de la democracia no ha de llevarnos a su rechazo en nombre de pureza ética alguna. La eticización de la democracia es el viejo caballo de batalla de Rancière, y la fuente de casi todas sus deslegitimaciones. Para Rancière la democracia, en cuanto término político, debe caer bajo la racionalidad política, aunque tal racionalidad esté lejos de ser simple. La renuncia de la politicidad democrática en nombre de la ley ética, de cualquier ley ética, no es sólo objetable filosóficamente, sino que lo es todavía más desde el punto de vista político. Y eso es lo que está en juego en su confrontación con Derrida. La pregunta fundamental de Rancière es si la deconstrucción puede llegar a definir un pensamiento político, es decir, “un pensamiento de la especificidad de lo político” (274).

Para Rancière la posibilidad misma de la democracia implica antes que nada la renuncia al principio de legitimación de gobierno, es decir, a cualquier forma de arché. El ciudadano en democracia, en la medida en que es el ciudadano que puede indiferentemente participar en el gobierno y en ser gobernado, cancela de antemano la lógica del principio de gobierno. *Demos* es fundamentalmente el principio aprincipial de la indiferenciación, principio anárquico que dis-yunta, es decir, junta disyuntivamente, las nociones de poder y de *demos*.⁴ No hay comunidad política sin tal unción disyuntiva: sólo si hay indiferenciación en el principio del poder, lo cual significa que la única cualificación para ejercerlo es no tener cualificación alguna, puede haber política, en un contexto en el que la política, para ser política y no mera dominación principial, tiene que ser siempre de antemano política democrática. La parte de los que no tienen parte, para usar la ya famosa formulación de *Desacuerdos*, no es el resto subalterno, no es el oprimido o la víctima, no es, primariamente, posición identitaria alguna, sino que es justamente la indiferenciación misma con respecto

⁴ La noción de principio an-árquico recibe tratamiento particularmente fascinante en Rainer Schürmann, *Heidegger*, y en maneras cuya conexión con el uso rancierano debe todavía explorarse. Cf. también Schürmann, *Broken*, y el comentario de Gerard Granel a Schürmann.

de cualquier principio de cálculo o de cuenta. El problema es que, al ser indiferenciación con respecto de todo principio calculativo, tiende siempre a descontarse y a ser descontada. El agente del descuento es lo que Rancière llama “policía,” y contra ello está, en cada caso, la afirmación indiferenciante, la negación de la negación policiaca—tal afirmación en doble negación es la política misma en su carácter constitutivo. Forma disenso con respecto del consenso social, y de ahí su carácter siempre productivamente estético: abre nuevos sensorios e instala un nuevo régimen de lo visible.

Rancière piensa que no hay en Derrida nada que permita suponer que él también piensa la política como poder del *demos*, como poder del principio aprincipial de la indiferenciación. La tesis de Rancière es clara, aunque desde el punto de vista de Derrida también puede suponerse excesivamente complicada. Dice Rancière: “su democracia es una democracia sin *demos*. Lo que está ausente en su perspectiva sobre la política es la idea del sujeto político, de la capacidad política” (278). Rancière piensa que, si la democracia en Derrida es una democracia sin *demos*, es *porque* Derrida rehusa o es incapaz de tematizar la idea de un sujeto de la política. Cuando Rancière condena como mera ética el entendimiento o el rechazo de la política en Derrida, tal condena podría retrotraerse a la supuesta ausencia de un sujeto pleno de la política en Derrida, de un sujeto capaz de tomar sobre sí el nombre de *demos*, y de actuar desde tal impostación, desde tal “como si:” “hablo y actuo como si yo, el

18 cualificado por mi descualificación, fuera el nombre mismo del pueblo, el nombre mismo del principio constitutivo de la acción democrática.” Según Rancière nada en Derrida autorizaría a nadie, esto es a ningún cualquiera, a ningún desnombrado, a decir tales palabras o a actuar como si quisiera decirlas. Y esto impide el proceso de convergencia contrahegemónica. Ahora bien, ¿tiene razón Rancière?

Dice Rancière que Derrida no puede entender al sujeto demótico de la política porque para él, como para muchos, dice, pues se trata de una “idea ampliamente aceptada” (279), “la esencia de la política es soberanía” (279). Y, dice Rancière sin decirlo, o no del todo, para Derrida el soberano es el otro, esto es, el huésped que, al imponer incondicionalmente la ley de la otredad, la ley imposible de la hospitalidad incondicional, excluye de lo posible la exigencia de reciprocidad, la exigencia de substitutabilidad, y así hunde cualquier perspectiva indiferenciadora esencial para la política democrática. Según Rancière la teoría de la soberanía retorna en Derrida como la soberanía del otro. Derrida, dice Rancière, sustituye disenso por aporía, y “aporía quiere decir que no puede haber posibilidad de acuerdo en la práctica del desacuerdo. . . . que no puede haber sustitución del todo por la parte, que ningún sujeto puede performar la equivalencia entre mismidad y otredad” (282). Es decir, para Rancière, no se trata sólo de que Derrida y la deconstrucción no tengan concepto de la especificidad de la política; se trata más bien de que evacuan la posibilidad misma de una práctica política en democracia.

Este es el corazón del argumento antiderrideano de Ranciére. Su ensayo continua, pero extrayendo consecuencias de lo que para mí es un malentendido básico en relación con la deconstrucción—un malentendido al que, paradójicamente, Derrida trató de hurtarse, precisamente cada vez que intentó distanciarse mediante su crítica del pensamiento de Emmanuel Levinas.⁵ Pero el fantasma de Levinas corre, en opinión de Ranciére, de Badiou, de Žižek y de todo el neo-althusserianismo contemporáneo, a través de la obra entera de Derrida, y no permite que esa obra hable en su propio nombre. Curioso que, para una notable parte de la izquierda filosófica contemporánea que acusa a Derrida de oponerse a la sustituibilidad demótica o comunista, Levinas y Derrida sean perfectamente sustituibles el uno por el otro. Hay cierta intencionalidad en este malentendido, pero antes de tratar de decir por qué voy a tratar de contar otra historia, y preparar mediante ella el enlace de las dos partes de mi ensayo.

En una carta fechada el 20 de julio de 1664 Baruch Spinoza responde a su amigo Peter Balling, traumatizado por la reciente muerte de su joven hijo. Spinoza vive en Rhynsburg y Balling es uno de sus enlaces con la comunidad cuasicomunista de amigos mutuos en Amsterdam. Balling le ha contado a Spinoza en alguna carta anterior que oyó o creyó oír extraños lamentos o quejas antes de la muerte de su hijo, y que así parecían anunciar la muerte de su hijo, luego consumada. Spinoza trata de consolar a su amigo, pero lo hace de una manera sorprendente y aparentemente ilógica. Le dice que es perfectamente posible que algunos sueños causados por la imaginación puedan ser portentos de algún acontecimiento cercano, particularmente si hay relación íntima previa entre los dos sujetos del sueño, en este caso padre e hijo, pues “el alma del padre participa idealmente en las consecuencias de la esencia de su hijo” (804). También le cuenta, y esto es lo que no cuadra con el resto, que él mismo, Spinoza, tuvo también un sueño perturbador, en el que se le aparecía un “cierto negro y leproso brasileño que nunca antes había visto” (803). Pero que tal sueño sin duda había sido causado por causas físicas y que por lo tanto era un puro delirio sin consecuencias ni poder de augurio. “Tu sueño fue un augurio mientras que el mío no” (803). El mío fue simplemente causado por mi disposición o por mi indisposición: “Sabemos que . . . las personas de sangre gruesa no imaginan nada sino peleas, broncas, asesinatos y cosas semejantes” (803). Pero ahí no hay poder de predicción—sólo, dice Spinoza sin decirlo, más de lo de siempre: Así soy yo, siempre con esas cosas.

⁵ Los dos textos más relevantes son “Violence” y *Adieu*.

Spinoza no interpreta su sueño, pero lo cuenta. Lo entrega a su amigo, a mi juicio llevado por el deseo generoso de consolar, de compensar con su propio reconocimiento de trauma propio el trauma del otro. En 1957 Lewis Feuer publicó un curioso artículo en el que pretendía psicoanalizar el sueño de Spinoza. Para Feuer—resumo su argumento—el “negro y leproso brasileño” no era otro que Henrique Diaz, un esclavo de los holandeses en Pernambuco que lideró con éxito una insurrección de portugueses y brasileños contra holandeses que resultó en la marcha de los holandeses de su colonia en 1654. Uno de los que fue forzado a abandonar Pernambuco fue el Rabino Isaac de Fonseca Aboab, que pronto se haría rabino de la Sinagoga de Amsterdam y que, en cuanto tal, fue el responsable directo del proceso y luego del decreto de excomunión contra el joven Spinoza el 25 de julio de 1656. Para Feuer no hay que equivocarse: a pesar de todo el disimulo de Spinoza, el acontecimiento de excomunión fue traumático y provocó toda una vida de intensa pasión política, odio y resentimiento más o menos involuntario pero no por ello menos real. Johannes Colerus, el primer biógrafo de Spinoza, cuenta cómo a Spinoza le gustaba dibujar retratos, y entre ellos el del líder revolucionario napolitano y anti-español Massaniello. Pero cuenta Colerus que, en el dibujo, el rostro de Massaniello era el rostro mismo de Spinoza. Spinoza fantaseaba en dibujo con ser líder de una insurrección popular, con ser el valiente vengador.

20 En mi opinión Feuer destruye su propio cuento fascinante cuando interpreta finalmente la presencia del negro y leproso brasileño de la siguiente forma: “La figura del Negro terrorista, el espectro que el Rabino Aboab había descrito a los judíos de Amsterdam, vino a amenazar a Spinoza en sus sueños. Era el símbolo de todas las fuerzas hostiles que esperan a un judío en el mundo externo, todas las fuerzas del odio, y Spinoza, excomunicado, tendría que lidiar con ellas solo. El Negro terrorista era la incorporación de todas las maldiciones de los poderes del mundo que el Rabino Aboab había conjurado contra él” (240). En mi opinión—es una opinión sustentada en experiencia personal—si Henrique Diaz era en verdad la figura histórica arrastrada en el delirio onírico de Spinoza, no es porque Henrique Diaz incorporara los males del mundo, sino porque pudo haber sido el exterminador de Aboab, el rabino soberano y excomunicante, soberano porque excomunicante, que le hizo daño a Spinoza. El negro y leproso cualquiera, brasileño, era un angel exterminador, lamentablemente sólo potencial, y así una explosión de deseo, no el demonio que asusta.

La carta de Spinoza, en su fenomenología del trauma, cuenta una historia de producción y una de guerra. El trauma de su amigo Balling es un trauma de producción, compensado o sintomatizado por el esfuerzo productivo de una imaginación capturada por el amor de un padre por su hijo, en cuanto padre siempre de antemano comprometido en “participar en la esencia del hijo,” en ayudarlo a construir su *conatus essendi*, su propia perseverancia, demasiado prematuramente interrumpida. El trauma del propio Spinoza es, sin embargo, un trauma improductivo, un trauma de “peleas, broncas y asesinato,”

cuya expresión retrospectiva es un deseo de venganza y exterminio que tiene que ver con la separación del soberano y el subordinado porque tiene que ver con la destrucción de la figura soberana. Ambos son posibles, ambos son humanos. El problema consiste en negar de forma arbitraria, quizás hipócritamente, la facticidad del segundo. Si el pensamiento y toda la personalidad de Spinoza se esfuerzan por ganar el derecho a la alegría, ello es porque combaten una herida melancólica previa, y no natural, sino causada en la guerra entre humanos. Desde este punto de vista la filosofía de Spinoza no es autoproducción, sino fundamentalmente heteroproducción. Ni siquiera el sujeto del *conatus* se autoconstituye—su perseverancia es siempre compensatoria y retrospectiva.

Por eso Negri y Hardt se equivocan mucho más de lo que ellos creen cuando, en las páginas de su *Commonwealth* antes comentadas, convocan (por otro lado inconsecuentemente, y también ahí hay un síntoma) al brasileño spinoziano como un monstruo del racismo moderno, un Calibán que puede en su inversión representacional ofrecerse como emblema del cuerpo gozoso de la antimodernidad liberada, antidialéctica, mera pero plenamente productiva. Si el brasileño de Spinoza es un monstruo de la imaginación, su benevolencia liberadora está al servicio del odio post-traumático de Spinoza, y en modo alguno debe leerse en la clave piadosa que Hardt y Negri sistemáticamente privilegian. El brasileño spinoziano no es un Calibán cuya fealdad haya que tolerar en base a los muchos beneficios que procura a su amo, y todavía menos la figura de un éxodo autoliberador, sino la encarnación y la promesa deseante de una voluntad de venganza.

En última instancia eso es lo que está en juego, en mi opinión, en todo el entramado neo-althusseriano contra Derrida. Derrida destruye la clave piadosa de la lectura de la historia, no desde el lado de la ética, sino desde el lado de un ateísmo radical, en la expresión de Martin Hagglund, que no permite resolución alguna. Pero eso no es negar la política, sino más bien negar la negación de la política en la pretensión de que, una vez el sujeto de la democracia, demótico o despótico, demócrata o comunista, subalterno o hegemónico, habla o encarna su Idea, su palabra vale ya para siempre y debe ser incondicionalmente respetada: como si el nuevo régimen de lo visible, como si el nuevo sensorio estético quedara escrito en bronce como ganancia neta y presencia incontrovertible para el futuro. No es así—uno podría decir que nunca es así, pero tampoco nunca no vale, tampoco deja siempre de ser así, y esa es la fuerza—una fuerza atea e indecible, atea porque indecible—que desestabiliza la democracia en su coincidencia temporal y la fuerza a quedar siempre a merced de su heteroafcción. El sujeto demótico irrumpe, y puede ser bueno o no, durante algún tiempo o ningún tiempo, pero no eternamente. Las cosas cambian, y mantener ese conocimiento en reserva arruina la posibilidad de postulación de un estado permanente de redención democrática. La no-postulación es esencial para la calidad democrática misma.

Se malentiende el significado de la hospitalidad incondicional, y se malentiende la noción de que el otro o lo otro siempre llega y no puede no llegar. Si hay hospitalidad incondicional es porque no hay más remedio, porque no puede no haberla, dada nuestra condición de apertura mortal al tiempo y al mundo, que impone su ley propia. La otredad del otro no es recibida por la hospitalidad incondicional con los brazos abiertos, sino con duda y reticencia, con miedo y temblor, si bien también con curiosidad y alegría. La otredad del otro incluye la probabilidad de que el otro sea un canalla—el problema es siempre que lo incondicional impide tanto cerrarse de antemano a ese riesgo y a ese peligro, incluso, en el límite, a esa certeza, como abrirse a ellas en dejamiento. Que la hospitalidad sea incondicional refleja esa doble imposibilidad, que es también conciencia de impredecibilidad, por lo tanto alerta a la prudencia política. No podemos sino estar incondicionalmente abiertos a la palabra o a la presencia del otro, porque es condición de vida aunque sea también condición de muerte. Esa apertura es por lo tanto siempre incómoda o trágica. En otras palabras, no hay verdad de la política, nada está asegurado de antemano, sólo hay decisión en cada caso, y esa decisión es siempre de antemano pasiva:⁶ las condiciones de su posibilidad—temporalidad, deseo mortal entre otras—son, por supuesto, condiciones de su imposibilidad, porque si la decisión busca la justicia, las garantías de que la justicia pueda darse son meramente aleatorias, siempre inciertas, y no están aseguradas con antelación—ni sin antelación. Nadie sabe

nunca nada (excepto, claro, los neocomunistas). Pero, por otra parte, la decisión puede buscar justicia, aunque también puede equivocarse en su voluntad misma de justicia. Ciertas decisiones en nombre de la incierta justicia abren politicidad. Su suelo es el exceso con respecto de la forma de gobierno, como postula Rancière, y ese exceso, también para Derrida, es, no el nombre, sino más bien la constatación efectiva de que hay un poder de cualquiera, una opción de irrupción anárquica, sin fondo y sin garantías, que es el suelo y el corazón de la democracia.

De ahí que la democracia esté siempre por venir: porque nunca puede capturarse ni cifrarse en fijeza alguna. Ni el sujeto, o lo que sea que quiera representar la posición de sujeto, es responsable por sí mismo (lo cual no lo exime de responsabilidad) ni el otro o lo otro adviene desde responsabilidad alguna (y la responsabilidad es suya: pero eso es ética y no política). Por eso cualquier visita está siempre en trance de constituirse en mala visita. Por eso Spinoza no sabe qué hacer con su ángel exterminador y prefiere distraerlo de su delirio. Por eso es absurdo postular un horizonte político más allá de la guerra, más allá del conflicto, como si la subsunción total de vida en producción, esto es, la identificación de vida y capacidad productiva, pudiera por sí sola liberar de lo incondicional: el sueño es aquí sueño antropotécnico. En autoproducción, lo humano produce lo finalmente humano como el carpintero produce una mesa y la libera de su imperfección improductiva. Eso

⁶La teorización de la decisión pasiva en Derrida debe verse en *Voyous*, pero remite en su génesis a *Adieu*.

es produccionismo puro—en el principio era la producción, dice Marx en los *Grundrisse*, y eso nos autoriza a pensar que en el final será la producción. Postular que la producción, radicalizada en autoproducción autoconstituyente, sin residuo heteronómico, salva y libera—por oposición a pensar, como es el fondo de lo que postula Rancière, que la producción, como parte de un contexto de vida, abre, aquí y allá, y dadas ciertas condiciones, un nuevo régimen sensorial y amplía la calidad de lo visible—es teología mesiánica, no democracia.

El escándalo es, entonces, que alguien como Rancière pueda acusar a Derrida de proponer teologías mesiánicas. Pues ahí termina su artículo, aunque bajo la figura de una pregunta: “¿No sería el caso que Derrida, para oponerse a una supuesta dependencia de la política respecto de la teología, tiene que hacerla dependiente de otra teología?” (288). El análisis que antecede a esa pregunta trata de mostrar que, para Derrida, la democracia “no puede llegar a la presencia, ni siquiera bajo la figura disensual del *demos*” (282) porque el suplemento a la democracia que instala Derrida la condena a una heteronomía sin respiro y sin alivio—la justicia en Derrida sería pura heteronomía. Como en Levinas. Es aquí que Rancière empieza a establecer una diferenciación entre un “primer giro ético,” el apropiado a Levinas y al último Jean-Francois Lyotard, cuyo gesto es el de subordinar la democracia, y así destruirla, a la heterología divina, y un “segundo giro ético en la conceptualización de la otredad,” el propiamente derrideano, derivado de la tropología de Levinas pero capaz de consumar un retorno de Dios al cualquiera heterogéneo, de la 23 otredad de Dios a la otredad del otro cualquiera (284-85).⁷

La pregunta de Rancière, en mi opinión, debe contestarse negativamente. No, Derrida no hace a la política dependiente de la teología, ni siquiera la hace dependiente de ninguna ley de otredad mortal. El problema esencial de la deconstrucción es la mera constatación de la imposibilidad racional, más allá de la ética y más allá de la política, de proponer horizontes estables de fundamentación de la vida. Pero la deconstrucción no crea tal problema: sólo lo constata y piensa desde él. La política se produce, en su especificidad constitutiva, en el conflicto entre hospitalidad de invitación y hospitalidad de visita, del que Derrida habla en numerosos textos.⁸ El que visita, el amigo o el extraño, no impone su ley, sólo su presencia, pero nunca se sabe qué lío se va a armar. El que es invitado, el extraño o el amigo, entra sin más. Sin invitación o visita nada ocurriría nunca—no habría contacto entre las mónadas humanas. Porque hay contacto hay conflicto y hay inevitabilidad de conflicto. La hospitalidad incondicional es lo que

⁷Es de cualquier modo más que dudoso que la política en Levinas sea derivable de la teología. Ver en particular “Au-delà de l'état dand l'état” para una defensa radical de la democracia en tanto odio de la tiranía independiente de toda connotación teológica.

⁸Sobre ello, y para una lista de textos, ver Hagglund 222, n. 26. El libro de Hagglund es una referencia esencial para estos temas, y yo he tomado prestado ampliamente de su lectura.

Hagglund llama la “apertura anética de lo ético” (105), y lo que a mí me gustaría llamar condición indiferenciada del conflicto político, esto es, de la política, de la democracia política, no tan sólo como irrupción demótica, a la Rancière, sino primariamente como conflicto incluso después o sobre todo después de cualquier irrupción demótica. No hay prescripción normativa alguna para cómo lidiar con las malas visitas, tampoco con las buenas. Para Hagglund “la ley de la hospitalidad incondicional no provee regla o norma para actuar en relación al otro, sólo requiere que cada uno tome decisiones precarias de tanto en tanto” (105).

Sin duda la concepción de lo político en Rancière no atañe sólo a su formación entendida como irrupción demótica. El sujeto demótico que reclama ser contado puede ser entendido como buena o mala visita, igual que la policía puede siempre entrar en la casa, para bien o para mal. Cuando de repente cuenta el que no contaba, el nuevo huésped, o cuando uno mismo declara, porque es tiempo, su voluntad de visita—es entonces cuando conviene decidir si preferimos, y cuando otros deciden sin nuestro permiso, como hizo Spinoza con su inhóspito invitado, el *cujusdam nigri atque brasiliiani*, borrarlo o borrarlos de nuestra o de su vista o darle o darnos acogida bajo alguna forma de negociación. Esa es la lucha de clases, todavía hoy, y la apertura mortal de lo político. Somos dueños de entenderla ética o religiosamente, de llamarla biopolítica o comunismo, de relacionarnos de cualquiera de esos modos con la necesidad pasiva de la acción, pero no es preciso: esas son decisiones a saber si a su vez éticas o meramente oportunistas, y aun así conllevan riesgos, como los conlleva renunciar a su nombramiento. Nada es preciso, excepto la facticidad misma de una situación que nos iguala a todos, y que al igualarnos sienta la precariedad y la inevitabilidad de la democracia, en la que nunca se sabe cómo nos va a ir, pero a la que no podemos renunciar sin pasión triste. No me parece, después de todo, que Rancière y Derrida estén realmente tan lejos uno de otro como Rancière piensa.

- AGAMBEN, Giorgio et al. *Démocratie, dans quel état?* Paris: La fabrique, 2009.
- BADIOU, Alain. *Second Manifesto for Philosophy*. Louise Burchill trad. Cambridge: Polity, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Michel Naas y P.-A. Brault. Stanford: Stanford UP, 1999.
- _____. “Violence and Metaphysics.” Alan Bass trad. En *Writing and Difference*. Londres: Routledge, 1978. 79-153.
- _____. *Voyous. Deux essais sur la raison*. Paris: Galilée, 2003.
- DOUZINAS, Costas & Slavoj Žizek. *The Idea of Communism*. Londres: Verso, 2010.
- FEUER, Lewis S. “The Dream of Benedict de Spinoza.” *American Imago* 14:3 (1957): 225-42.
- FOUCAULT, Michel. “*Society Must Be Defended. Lectures at the College de France 1975/56*.” Mauro Bertani y Alessandro Fontana eds. David Macey trad. Nueva York: Picador, 2003.
- GRANEL, Gérard. “Untameable Singularities. Some Remarks on *Broken Hegemonies*.” *Graduate Faculty Philosophy Journal* 19:2 (1997): 215-28.
- HAGGLUND, Martin. *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford. UP, 2008.
- HARDT, Michael and Antonio Negri. *Commonwealth*. Cambridge: Belknap/Harvard UP, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Four Seminars*. Andrew Mitchell y Françoise Raffoul trad. Bloomington: Indiana UP, 2003.
- LEVINAS, Emmanuel. “Au-delà de l’état dans l’état.” En *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Editions du Minuit, 2005. 43-76.
- MARX, Karl. “A Contribution to the Critique of Political Economy. Preface.” *Later Political Writings*. Terrell Carver ed. Cambridge: Cambridge UP, 1996. 158-62.
- _____. *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*. Martin Nicolau trad. Londres: Penguin, 1993.
- _____. “Manifesto of the Communist Party.” *Later Political Writings*. 1-30.
- _____. “On Feuerbach.” En *Early Political Writings*. Joseph O’Malley ed. Cambridge: Cambridge UP, 1994. 116-19.
- RANCIÈRE, Jacques. *Disagreement. Politics and Philosophy*. Julie Rose trad. Minneapolis: U of Minnesota P, 1999.
- _____. *Dissensus. On Politics and Aesthetics*. Steven Corcoran ed. y trad. Nueva York: Continuum, 2010.
- _____. “Should Democracy Come? Ethics and Politics in Derrida.” En *Derrida and the Time of the Political*. Pheng Chea & Suzanne Guerlac eds. Durham: Duke UP, 2009. 274/288.
- SCHÜRMAN, Reiner. *Broken Hegemonies*. Reginald Lilly trad. Bloomington: Indiana UP, 2003.
- _____. *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*. Bloomington: Indiana UP, 1997.
- SPINOZA, Baruch. “The Letters.” En *Complete Works*. Michael L. Morgan ed. Samuel Shirley trad. Indianapolis: Hackett, 2002. 755-959.
- ZIZEK, Slavoj. *First as Tragedy, Then as Farce*. Londres: Verso, 2009.

