



Mise en abîme. Composición de la ciudad desierta

Marina Alejandra Berardi¹

“la esperanza le pertenecía, pero vean ustedes el muchacho ignoraba que lo importante era saber a quién él pertenecía, qué fuerzas tenebrosas tenían derecho de reclamarle”

Jean-Luc Godard. JLG/JLG²

No se engañe, nada es evidente: estamos ante un ensayo. Ese término declara lo experimental de la letra que, a partir de aquí, prosigue, para luego plegarse sobre sí y avanzar a contracorriente. Lo que viene existe sólo como propuesta de un recorrido, como motivo de lectura y de circulación subyacente; una conversación sobre el sacrificio, la crueldad, la ley, el deseo y el pensamiento, sus flujos y reflujos avistados desde una metáfora trágica: la muerte de Sócrates.

I. La ley del sacrificio

Un cuento breve:

“En un lejano país existió hace muchos años una Oveja negra. Fue fusilada.

Un siglo después, el rebaño arrepentido le levantó una estatua ecuestre que quedó muy bien en el parque.

*Así, en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura”.*³

Augusto Monterroso

La alegoría de la caverna ha suscitado las más diversas interpretaciones, con mayor o menor verosimilitud⁴.

Ante brecha interpretativa, la tarea consiste, justamente, en superar el silencio, en decir aquello que Platón (o, más bien, Sócrates a través de Platón), no dice: lo tácito.⁵ ¿Es la crueldad el presupuesto de la política arquitectónica?

¹ marinaberardi82@gmail.com

² Godard:2009.

³ Monterroso:1969.

⁴ Sólo a título ejemplificativo, cito la interpretación anticapitalista de Zizek, la lectura antisocialista de Bentham, la réplica Feminista de Irigaray, la visión antiepistemológica de Kaiser, la voluntad de poder de Nietzsche, la ocultación del ser de Heidegger, el fundamento de la racionalidad instrumental, denunciado por Adorno.

⁵ “La ‘doctrina’ de un pensador es lo tácito en su decir, a lo que el hombre está consignado para que por ello se prodigue”, (Heidegger:1952)

Como señala Eggers Lan⁶, a partir de Adam, los comentaristas de la alegoría ven en el fragmento [517a] una alusión a la muerte de Sócrates. Lo transcribo:

“Y si él tuviera que discriminar nuevamente aquellas sombras en ardua competencia con aquellos que han tenido siempre cadenas, vería confusamente hasta que los ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran, en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se hubiese estropeado los ojos, y que ni siquiera valía la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentara desatarlo y conducirlos hacia arriba, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo, ¿no lo matarían?”

A esa pregunta, Glaucón responde: “Seguramente”.

En Fedón [118a], Platón relata la muerte de Sócrates:

“[...] Ya se había enfriado la región del bajo vientre cuando se descubrió la cabeza —pues, se la habían cubierto— y pronunció las que fueron sus últimas palabras:

—Critón, le debemos un gallo a Esculapio; págaselo, no te olvides.

—Así se hará —respondió Critón—. ¿Quieres algo más?...”

Foucault⁷, separándose de la interpretación nietzscheana, adopta la postura de Dumezil: la deuda con Esculapio⁸ no es personal de Sócrates, sino colectiva.

Sócrates, a través del diálogo, explica a Critón de que no debe huir y permanece en la prisión esperando la ejecución. Foucault observa una analogía entre la enfermedad del cuerpo y la enfermedad del alma a partir de la respuesta de Sócrates ante el planteo de Critón de que, si no toma el barco a Tesalia y se salva, la mayoría de la gente pensará que sus amigos no le facilitaron la huida. Sócrates le replica que cuando se está abocado a la justicia, no se debe escuchar a la mayoría, sino a los expertos. De otra manera, se enfermaría “*la parte de nosotros que se mejora con la justicia y se empeora con la injusticia*”. Foucault sugiere que, en tales términos, el alma se enferma cuando tiene ideas que no son examinadas y entendidas a la luz de la verdad. Aquello que enferma sería la opinión (*doxa*), especialmente aquella de que le era preciso huir, mientras que la verdad, que implica un “justo mirar” –de acuerdo al *logos*– y que caracteriza la prudencia (*phrónesis*), es capaz de prevenir la corrupción –entendida como error–, y permitir que el alma retorne a su salud. La victoria sobre el error no corresponde sólo a la persona que lo sostiene, sino que es una tarea comunitaria. Critón ha sido “curado” porque ha comprendido que era justo que Sócrates se sometiera a las leyes, las mismas que lo hicieron ciudadano ateniense.

La frase final “no te olvides”, bien podría traducirse como “no te descuides”, y remite al “cuidado de sí”⁹, en términos foucaultianos, o a “producirse a sí mismo” en términos nietzscheanos. En ambos implica que el hombre, fijando metas para sí, se constituye en un ser que deviene. En la alegoría de la caverna se expresa en ese

⁶ Eggers Lan: 2000.

⁷ Foucault, Michel: “*Coraje y Verdad*” (*Fearless Speech*), seminario dictado en la Universidad de Berkeley, octubre-noviembre de 1983. Editado por Joseph Pearson, Los Ángeles, Semiotext(e), 2001 en Abraham:2003.

⁸ Dentro de la mitología griega, Esculapio era una divinidad inferior, a la que era habitual ofrendar un gallo cuando un enfermo se sanaba.

⁹ Foucault:2003a

constante acostumbrarse a los cambios de luz que debe realizar el individuo que asciende. En esa constante reversión, ínsita en la esencia del hombre, consiste la *paideia*, el ascenso dialéctico fuera de la caverna¹⁰.

El fondo de la caverna, equivalente al primer segmento de la alegoría de la línea, es el lugar de las apariencias, de las sombras. Aquí realiza una clara alusión, despectiva por cierto, al teatro de la tragedia, sus mitos y los poemas homéricos, pinturas, esculturas: principalmente a las pasiones, inadmisibles en la polis ideal construida en "Politeia", atravesada por la idea de templanza, en la cual sólo la música dórica era aconsejable¹¹.

Sin embargo, quizá los sucesos de Sócrates dentro de la Caverna resulten lo suficientemente trágicos como para poner en duda lo innecesario de la tragedia, o la factibilidad de subyugar las pasiones humanas.

Si la tragedia es tensión, la que se manifiesta entre la singularidad de Sócrates y la "totalidad" de la polis se presenta como una dialéctica negativa y, por lo tanto, irresoluble:

En "Apología de Sócrates", éste explica que su *daimon* le señala que debe retirarse de la vida pública, porque *"no hay hombre que pueda preservar su vida por largo tiempo, sea aquí o en cualquier parte, si se opone firmemente a la masa popular y se esfuerza por impedir la comisión de tantas injusticias como ocurren en la polis"*. De acuerdo a Foucault, la tarea que el *daimon* encomienda a Sócrates es claramente parresiástica¹².

Frente a él, el vacío institucional, la polis sumida en una situación anómica. Los ciudadanos tenían una actitud diversa, hasta podría decirse hipócrita, respecto de las leyes (*nomoi*), que indica una disyunción entre el discurso público (ante la *eklesia*) y el privado (en el *oikos*). Tal entidad había alcanzado que Critón se sorprende ante la negativa de Sócrates a escapar cuando le menciona que el barco está pronto a zarpar a Tesalia. Sócrates se sabe en riesgo.

El sacrificio es el acto religioso por excelencia¹³. Sin embargo, su sacralidad no deriva de la religión entendida como institución, sino de la ausencia de fundamento, del *ab-grund* (abismo). Pero, dentro de la lógica del sacrificio, *ab-grund* deviene *grund* (origen) o, en otros términos, la ilegalidad deviene protolegalidad.

En ese sentido, Sócrates, sometiéndose al inicuo proceso, se sujeta a esa protolegalidad, entendida por él como *"aquellas cosas que hemos convenido con frecuencia nosotros en oportunidades anteriores"*¹⁴, señala que

¹⁰ *"¿por qué el acostumbrarse al momentáneo dominio ha de ser constante y lento? Ello es así porque dicha reversión concierne al ser hombre y, en consecuencia, se cumple en el fundamento de su esencia. Esto significa que la actitud reguladora que debe surgir mediante una reversión, tiene que ser desarrollada a partir de una relación que ya sustenta al hombre, y hacia un firme comportamiento. Este desacostumbrarse y acostumbrarse del ser humano al dominio momentáneamente a él asignado, es la esencia de lo que Platón llama la paideia. El vocablo no consiente traducción. Paideia significa, según la determinación de la esencia que da Platón, la periagogée hólees tées psyjées, o sea el acompañamiento para la reversión de todo el hombre en su esencia. La paideia es, por lo mismo, esencialmente, un tránsito y, por cierto, desde la apaideusia a la paideia. Conforme a este carácter de tránsito, la paideia queda siempre referida a la apaideusia [...]"* en Heidegger:1952.

¹¹ En "Politeia", Platón señala que *"no es posible cambiar las reglas de un gobierno sin cambiar las reglas de la música"*. Se refiere a lo que más tarde, en "El nacimiento de la tragedia", Nietzsche llamaría música apolínea, en oposición a la dionisíaca.

¹² La parresía es entendida por Foucault como un "hablar honesto", decir la verdad -no de facto, sino concebida como autenticidad-, poniéndose quien la expone -el parresiastés- en una situación de riesgo frente a su interlocutor.

¹³ Bataille:1967.

¹⁴ Critón, 49 b.

“De ningún modo, pues, se debe cometer injusticia [...] Tampoco retribuir con injusticia al que comete injusticia [...] aún cuando se ha padecido mal”

Es claro que Sócrates no realiza una apología del suicidio. Simplemente se coloca en riesgo, con las consecuencias que ello implica, y acepta su situación dado que ha devenido en “sacrificado” por su propia voluntad –la de su *daimon*–, en conciencia de que su función es de tipo arquitectónica: preludiar otra legalidad, permitir que otros se ejerciten en la escultura.

La muerte de Sócrates se acerca tal vez a una tragedia hegeliana, donde ambas posiciones son legítimas¹⁵. Esa legitimidad se revela en la relación mimética entre la sociedad y la víctima propiciatoria que la encarna. Sin embargo, en el seno del sacrificio se produce un deslizamiento, una escisión. Sacrificio ritual y ley establecen distribuciones, lugares: el lugar de lo puro y lo impuro, de lo sagrado y lo profano, de lo justo y lo injusto, de lo permitido y lo prohibido. La religión se organiza en torno a pares antitéticos, que finalizarán por estructurar la vida en la comunidad. Sin embargo, la relación entre vida y muerte, lo fasto y lo nefasto, el cosmos y el caos es de ida y vuelta, excede un razonamiento temporal e histórico. Tales divisiones vertebran el cuerpo social y la ley no es otra cosa que la explicitación de esa estructura y su dialéctica negativa, es decir, la resolución de la controversia a través de la desaparición de una de las potencias antitéticas.

La víctima es una víctima ritualizada¹⁶, es decir, se constituye como tal en el seno del ritual. Hay en ese proceso un desplazamiento, mimesis y sustitución de la colectividad:

“La víctima no sustituye a tal o a cual individuo especialmente amenazado, no es ofrecida a tal o a cual individuo especialmente sanguinario, sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera a la que el sacrificio protege por su propia violencia, es la comunidad entera la que es derivada hacia unas víctimas que le son exteriores”¹⁷.

El sacrificio posee entonces una función real: la de mitigar la violencia social¹⁸. Pero tiene también una función simbólica:

¹⁵ Nos dice Hegel que *“los héroes trágicos son tan culpables como inocentes”* (Hegel:1983). La posición de la comunidad y la de la víctima propiciatoria son, en efecto, legítimas. Y ambas son, recíprocamente, su condición de posibilidad y de imposibilidad: la comunidad existe y se ve amenazada por la singularidad de la víctima; la víctima es revestida de singularidad sólo en su relación con la comunidad. De regreso a la alegoría de la caverna, dice Blanchot que *“el filósofo es aquel que padece la violencia suprema, pero también acude a ella, porque la verdad que lleva en sí y pregona mediante el regreso es una forma de violencia”* (Blanchot:2002c).

¹⁶ Girard:1989.

¹⁷ Girard:1995.

¹⁸ *“...es cierto que esta democracia restaurada fue persuadida, en el año 399 a.C., de que había que condenar a muerte a Sócrates, pero éste distó mucho de ser un acto de brutal estupidez. Recuerde el lector lo que había visto y soportado el jurado de juzgó esta causa: su ciudad derrotada, maltratada y desmantelada por los espartanos, la democracia derrocada y el pueblo asolado por una cruel tiranía. Piense que el hombre que causó más daño a los atenienses y prestó más importantes servicios a Esparta fue el aristócrata ateniense Alcibíades y que éste había sido compañero permanente de Sócrates y que el temible Critias había sido otro. Piense que, aunque Sócrates había sido un ciudadano eminentemente leal, resultó también un franco crítico del principio democrático. No es de sorprender que muchos*

El sacrificio trae consigo la ilusión de pagar la deuda que el hombre tiene con la divinidad, de satisfacer la demanda de ese Otro. Pero la ley, su carácter fallido que da lugar al sujeto, denuncia la repetición y transmisión de esa deuda. En consecuencia, en tanto la deuda es impagable –aunque no incobrable–, ante la conflictividad social inextinguible la ley necesita reafirmarse, legitimarse en su aplicación: el proceso judicial parece haber heredado algo de la obsesiva periodicidad del ritual.

Hay un fondo de crueldad, advertirá Nietzsche, pulsando debajo de todas las cosas consideradas buenas y bellas:

"en esta esfera, es decir en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales culpa (schuld), conciencia, deber, santidad del deber, —su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes de la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente de sangre... el imperativo categórico huele a crueldad... indisociable engranaje en las ideas culpa y sufrimiento [...] la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías; (o para decirlo con Spinoza, la sympathis malevolens –simpatía malévola–) es una propiedad normal del hombre... Sin crueldad no hay fiestas; así lo enseña la más antigua, la más larga historia del hombre, y también en la pena hay muchos elementos festivos."¹⁹

El hecho de que la ley sea reconocida como fuerza justa, la misma noción de justicia, resultan posibles sólo a partir del ocultamiento de ese origen (*grund*). Dice Girard:

"No existe en el sistema penal, ningún principio que difiera realmente del principio de venganza. El mismo principio de la reciprocidad violenta, de la retribución, interviene en ambos casos. O bien este principio es justo y la justicia ya está presente en la venganza, o bien la justicia no existe en ningún lugar"²⁰.

Algo más sobre los nombres y los lugares de la justicia, sobre la postulación misma de nombres y de lugares.

II. El sacrificio de la ley

"A cada pieza se le podía atribuir cada vez un significado apropiado: un caballo podía representar tanto un verdadero caballo como un cortejo de carrozas, un ejército en marcha, un monumento ecuestre; y una reina podía ser

atenienses simples pensarán que la traición de Alcibíades y la furia oligárquica de Critias y sus secuaces fuese consecuencia de la enseñanza de Sócrates. Y no pocos que atribuían no sin razón las calamidades de la ciudad al derrumbe de las normas tradicionales de conducta y moralidad, achacaban parte de la responsabilidad al interrogatorio continuo y público sobre todo lo existente que formulaba Sócrates [...] La pena de muerte que siguió dependió en gran parte de él mismo; se rehusó deliberadamente a proponer el destierro y, también en forma terminante, se negó a ser sacado de la prisión..." (Kito:2001)

¹⁹ Nietzsche:2000.

²⁰ Girard:1995.

una dama asomada al balcón, una fuente, una iglesia de cúpula puntiaguda, una planta de membrillo.

[...]

Al contemplar estos paisajes esenciales, Kublai reflexionaba sobre el orden invisible que rige las ciudades, las reglas a las que responde su surgir y cobrar forma y prosperar y adaptarse a las estaciones y marchitarse y caer en ruinas. A veces le parecía que estaba a punto de descubrir un sistema coherente y armonioso por debajo de las infinitas deformidades y desarmonías, pero ningún modelo resistía la comparación con el juego de ajedrez. Quizá, en vez de afanarse por evocar con el magro auxilio de las piezas de marfil visiones de todos modos destinadas al olvido, bastaba jugar una partida según las reglas, y contemplar cada estado sucesivo del tablero como una de las innumerables formas que el sistema de las formas compone y destruye.”

Italo Calvino. Las ciudades invisibles.

Para afinar la idea del rito y ligarlo así a otros dispositivos, propongo tomar la noción de liminalidad desarrollada por Víctor Turner a partir de las observaciones elaboradas por Arnold Van Gennep sobre los ritos de paso (rites of passage). En los ritos *ndembu* Turner analiza la fase liminal, caracterizada por la creación de *communitas*, es decir, de un vínculo o calidad de relación que existe fuera del tiempo estructurado, en las que se suspenden las jerarquías y se establecen relaciones espontáneas e igualitarias.

Dice Victor Turner:

“en la liminalidad se aprueban nuevos modos de actuar, nuevas combinaciones de símbolos, para aceptarlos o rechazarlos [...] La esencia del ritual es [...] la multivocalidad de sus símbolos...”²¹

La liminalidad es una situación de existencia al límite, en la cual emergen umbrales (limen) transformadores.

Lejos de la racionalidad entendida como ratio, es decir, como cálculo o proporción, la liminalidad se expresa en una lógica lúdica, donde las prácticas de inversión recuerdan a la paradójal ambigüedad de la lotería en Babilonia²².

Lejos –sí, más lejos aún– de crear las leyes, la fase liminal es más bien disolutiva. Dice Lévi-Strauss que el rito

“...se dedica a renegar de ell[as], cuando menos a obliterar temporalmente las distinciones y oposiciones que dictan, haciendo aparecer entre éstas toda suerte de ambigüedades, de componendas y de transiciones...”²³

La condición liminal se identifica con la paradoja, con la indeterminación, es un estado transicional donde los individuos “ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados”²⁴.

Su configuración es de anti-estructura,

²¹ Turner:1977

²² Nos dice Borges: “Como todos los hombres de Babilonia, he sido procónsul; como todos, esclavo”. La liminalidad se reconoce en prácticas de inversión, donde se empoderan (“empower”) a los débiles.

²³ Lévi-Strauss:1976.

²⁴ Turner:1980.

“lo liminal puede tal vez ser considerado como el ‘no’ frente a todos los asertos estructurales positivos, pero también al mismo tiempo como la fuente de todos ellos y, aún más que eso, como el reino de la posibilidad pura, de la que surge toda posible configuración, idea y relación”²⁵

Observado desde las teorías del caos, ese modo liminal podría ser considerado como un “punto de bifurcación” a partir del cual un sistema estable –que se ha tornado inestable– puede mutar a una forma más evolucionada o, al menos, diferente.

La liminalidad puede leerse como un extrañamiento del mundo –y su estructura–, es el terreno del deseo²⁶ y de la hospitalidad incondicionada.

La hospitalidad...

“...regulada por el derecho, una hospitalidad normalizada por un sistema de normas y reglas que vienen a confirmar la propiedad del huésped, su poder y, ante todo, su ipseidad; una hospitalidad que se determina justamente a partir de lo que determina, a saber, del límite del camino, de su casa o del ‘como si estuvieras en tu casa’, queda convertida en el ‘como si’ de una ficción en la que nadie debe creer, una hospitalidad contenida en el círculo del deber y del derecho, de las obligaciones estatutarias, una tal hospitalidad está determinada siendo, por tanto, aparentemente correcta y efectiva, pero está tan perfectamente delimitada por su determinación que termina allí mismo donde comienza; su efectividad la arruina, si puede decirse de este modo”²⁷

El acontecimiento no es posible en un mundo categorizado²⁸. Se precisa la disolución de los signos. Allí es donde Lévi-Strauss introduce la noción de juego, como dinámica de deconstrucción, manejo simultáneo y subjuntivo de clasificaciones del mundo.

²⁵ Turner:1980.

²⁶ La relación entre inspiración y deseo ha sido bellamente analizada por Maurice Blanchot a partir de la mirada de Orfeo en “El espacio literario”. A su vez, Gilbert Durand, al reconocer la importancia del imaginario en la transformación del mundo que lleva a cabo el “hombre de deseo”, se interroga: “¿Qué serían los Argonautas sin la lira de Orfeo? ¿quién daría la cadencia a los remeros?” (Durand:2004). Había dicho ya Bataille: “La vida de un mito es la sensibilidad común de los espíritus ante las palabras, las imágenes o los relatos que lo evocan, y a veces esa sensibilidad sobrevive a la creencia. Es el vínculo de una sensación inasible, análoga a la que nos produciría, con su complejo de nombres, figuras, leyendas, ritos, en ocasiones simples recuerdos de ritos” (Bataille: 2004).

²⁷ Derrida:1995.

²⁸ “... para poder pensar un acontecimiento hay que separarlo de cualquier connotación de espectacularidad. Un acontecimiento tiene una cualidad casi imperceptible. Y en principio, para pensar una situación que se produzca como efecto de un acontecimiento, necesitamos situar el acontecimiento como una interrupción, una anomalía o una heterogeneidad respecto de un orden estructural. En un orden de regularidades cualquiera, hay una serie de determinaciones. Hay una serie de factores causales o determinantes que desde el pasado van desplegando los fenómenos; esta lógica de las determinaciones preexistentes supone que todo lo que ocurre es el despliegue de lo que estaba plegado, el desarrollo de lo que estaba enrollado. Es decir que lo que ocurrirá en la situación ulterior estaba contenido en germen en la anterior. El acontecimiento es la puesta en acto de lo que no estuvo en potencia. Entonces, así como un suceso se define por su mero sucederse dentro de una serie, por no agregar una cualidad sino por desplegar lo que estaba plegado, un acontecimiento se define a la inversa como la introducción de una cualidad heterogénea. ¿Dónde acontece un acontecimiento? Diríamos que en ningún lugar: el acontecimiento va a generar el lugar en que acontece...” (Lewkowicz:2002)

El juego aparece entonces como la esencia de la liminalidad, el movimiento, el desplazamiento, la dislocación de los signos²⁹.

Emerge el interrogante: ¿es la liminalidad ritual el espacio donde podría jugarse puramente el juego ideal deleuziano? Aquel dónde

“1°) No hay reglas preexistentes; cada tirada inventa sus reglas, lleva en sí su propia regla. 2°) En lugar de dividir el azar en un número de tiradas realmente distintas, el conjunto de tiradas afirma todo el azar y no cesa de ramificarlo en cada tirada. 3°) Las tiradas no son pues, en realidad, numéricamente distintas. Son cualitativamente distintas, pero todas son las formas cualitativas de un solo y mismo tirar, ontológicamente uno. Cada tirada es en sí misma una serie, pero en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable; a este mínimo serial le corresponde una distribución de singularidades [...] 4°) Un juego tal, sin reglas, sin vencedores ni vencidos, sin responsabilidad”³⁰.

Pensar la diferencia es posible a partir de la liminalidad, de una fractura o desgarramiento de lo que se presenta como cohesionado. El quiebre, el despojo, la fragmentación es condición del pensamiento. Dice Derrida:

“Casi al final de El hombre desnudo, cuarto y último tomo de las Mitológicas, Lévi-Strauss afirma que hay una oposición fundamental y que ésta está en la raíz de todas las oposiciones que florecen en los mitos. Esta oposición básica es la que enuncia Hamlet en uno de sus soliloquios: to be or not to be; ser o no ser. Sin embargo, arguye Lévi-Strauss, al ser humano no le corresponde elegir entre los términos de esa oposición, ya que ha de asumir, necesariamente, esos términos antitéticos, en la medida misma en que a partir de ellos el pensamiento se pone en marcha. Para atenuar la fuerza de esa antítesis, el pensamiento tenderá a reproducirla a escalas cada vez más reducidas. A pesar de la reducción de la escala, concluye Lévi-Strauss, en esa tarea, la antinomia originaria no hace sino perpetuarse.”³¹

La antinomia cuya metáfora aparece en el soliloquio de Hamlet produce, una vez atenuada, las categorías de permitido/prohibido, es decir, la normalidad, la normatividad.

Pero en su potencia originaria, esa antítesis entre ser y no ser, respecto de la cual el hombre no puede elegir, permite un pensamiento del Afuera, un pensamiento

²⁹ “Tal vez por eso Lévi-Strauss apela al juego como pieza central en relación con el significante flotante que, precisamente, tiene por función hacerse cargo de aquello que ningún análisis estructural puede agotar: la posibilidad de producir lo nuevo, aunque eso signifique adentrarse en lo prohibido.” (Derrida:1989)

³⁰ Se opone a los característicos juegos de destreza que, con sus variantes, reconocen los siguientes principios: “1°) Un conjunto de reglas deben preexistir al ejercicio del juego; en cualquier caso, y cuando se juega, tienen un valor categórico; 2°) estas reglas determinan hipótesis que dividen el azar, hipótesis de pérdida o ganancia (lo que ocurre si...); 3°) estas hipótesis organizan el ejercicio del juego en una pluralidad de tiradas, real y numéricamente distintas, realizando cada una distribución fija que cae bajo tal o cual caso (incluso cuando se juega en una tirada, esta tirada no vale sino por la distribución fija que realiza y por su particularidad numérica); 4°) las consecuencias de las tiradas se ordenan según la alternativa «victoria o derrota»”. (Deleuze:2005)

³¹ Derrida:1989.

otro. La oposición prohibido/permitido aparece como una copia degradada de esa antinomia³².

Dicho de otro modo: la ley es heredera de esa oposición, pero sólo existe a condición de obturar el flujo del pensamiento, de reglar su desplazamiento. El discurso de la normatividad es un discurso de lo mismo, mientras que el pensamiento proviene siempre de lo otro. Lo otro es, justamente, aquello que la normalidad no admite. El discurso jurídico, como discurso de la representación, se caracteriza por su impotencia para pensar la diferencia en sí misma:

“sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud preconcebida que la diferencia llega a ser objeto de representación”³³

La posibilidad del pensamiento, del trazado de líneas de fuga, es siempre conspirativa. No es subalterno, no es prohibido. Es intersticial. No es posible pensar con la ley, dentro de la ley o contra *legem*. Aun la oposición a la ley implica la afirmación de sus categorías. Es la máquina de guerra nómada imaginada por Kafka que, observada desde lo alto por los guardianes, avanza entre las grietas de la estructura de la muralla³⁴.

Bataille se refería al despiadado sacrificio de los conceptos, su conversión en no-conceptos, su insostenibilidad final³⁵. Dice Deleuze:

“los conceptos no designan nunca más que posibilidades. Les falta un sello, el de la necesidad absoluta, es decir, el de una violencia original ejercida sobre el pensamiento, el de una extrañeza, el de una enemistad que sería la única cosa capaz de arrancarlo de su estupor natural o su eterna posibilidad: no hay pensamiento más que involuntario, tanto más necesario que nace de lo fortuito en el mundo [...] No se debe contar con el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que se piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar”³⁶

³² “Así, el conjunto de representaciones humanas y mundanas -es decir, lo imaginario de la tópica estructuralista- quedaría conformado por las leyes que, sostenidas por lo real y gobernadas por lo simbólico, marcan lo permitido y lo prohibido en cada instancia. Son esas leyes las que el análisis estructural pone en evidencia en un proceso hasta cierto punto circular en su conclusión: los símbolos son más reales que la realidad que simbolizan.” (Derrida:1989).

³³ Deleuze:2006. Sería interesante considerar el papel que, en el sostenimiento del pensamiento representativo, juegan reglas de hermenéutica como la “naturaleza jurídica”.

³⁴ Sobre las máquinas de guerra y su relación con el pensamiento ver Deleuze y Guattari:2004, 2009.

³⁵ “tampoco es la destrucción del discurso una simple neutralización que borra. Aquélla multiplica las palabras, las precipita unas contra otras, las sume también en una sustitución sin fin y sin fondo, cuya única regla es la afirmación soberana del juego al margen del sentido. No la reserva o la suspensión, el murmullo infinito de una palabra blanca que borra las huellas del discurso clásico, sino una especie de potlatch de los signos, que quema, que consume, que despilfarras las palabras en la afirmación alegre de la muerte: un sacrificio y un desafío” (Derrida:1989).

³⁶ Deleuze:2006.

El pensamiento se opone, entonces, a la noción de estructura: no es arquitectónico, como más no sea una arquitectura de la fluencia, expuesta a la disolución y la traslación. El pensamiento viene del Afuera³⁷, y es por eso autónomo. La guerra del pensamiento contra el sentido común³⁸ se libra en el plano de lo imperceptible, no de la oposición. Es un mise en abîme: por su heterogeneidad –extranjería– irreductible denunciará la también irreductible falla en la ley³⁹.

III. Mise en abîme

“¿qué hay en la fascinación por el sacrificio? ¿De dónde proviene ésta? ¿A qué compromete, en qué se compromete? ¿De qué está hecha en verdad nuestra relación con el sacrificio? ¿No está ahí todo el Occidente, en cierto sentido, determinado? Y, en consecuencia, ¿esa relación no nos tendría acaso amarrados a la clausura del Occidente? ¿No es acaso tiempo, en fin, de levantar el acta del fin del sacrificio real, y de la clausura de su fantasma? ¿No es acaso tiempo, en consecuencia, de inquietarse por una participación y por una comunicación que no debiesen ya nada al sacrificio...?”⁴⁰

Jean-Luc Nancy. Un pensamiento finito

En anunciado retorno al comienzo del ensayo –todo vuelve cambiado–:

[116e] *“Entonces dijo Critón:*

Ay, Sócrates, creo que aún se ve el sol en los montes, aún no se ha puesto del todo. Y, con todo, también sé que algunos otros no beben hasta bastante más tarde cuando les ha sido sentenciado. Hasta que no han comido y bebido opíparamente e, incluso, algunos, una vez que estuvieron con la mujer que deseaban. Así que no te apresures, hay tiempo.

Pero Sócrates dijo:

Es muy natural, querido Critón, que los otros hagan lo que tú dices. Es que creen que, si lo hacen, consiguen algo con eso.

[117a] *“Pero no creo en absoluto que consiga algo con beberlo un poco más tarde, salvo ponerme en ridículo ante mí mismo, me aferro así a la vida y preservo algo que ya no existe. Así que, dijo, obedéceme y haz lo que te digo.*

Entonces llamó Critón a los esclavos que estaban al lado [...] Tras un tiempo volvió con el hombre que tenía que administrar el veneno y que traía la

³⁷ “M. Foucault describe el lugar sin nombre que, en relación a la interioridad de la reflexión filosófica y a la positividad de nuestros saberes se intuye, en los términos de una opción gnoseológica, como *pensamiento del Afuera*. O bien, en la distancia que inaugura la mirada de Orfeo, en la expresión estético-ética de J. Derrida, encuentra su paradójica posibilidad *el pensamiento de la muerte del otro*. O incluso, en ese lugar de la ausencia del sujeto, cuando éste habla, cuando piensa, cuando escribe, se despliega, en la hermosa expresión metafísica de G. Deleuze, una lógica de la multiplicidad de las interpretaciones” (Poca:1991)

³⁸ Deleuze:2006.

³⁹ La palabra de la ley apunta a lo real, pero le falla siempre el colimador –el colimador es un aparato del tipo de la mira telescópica que facilita el enfoque del blanco u objetivo– (Lacan:1981). “*Si la palabra de la ley no contuviera, en el registro de la letra, el germen de su inconsistencia semántica, su enunciado tendría para el sujeto parlante un valor absoluto, omnímodo, incuestionable. La letra mata el carácter absolutista del sentido de la demanda de la ley y al mismo tiempo la condición omnipotente del legislador*”. (Rabinovich:2003).

⁴⁰ Nancy:2002.

bebida mezclada en un vaso. Cuando Sócrates vio al hombre, dijo: entonces, amigo mío, tú que estás puesto en estas cosas ¿sabes que tengo que hacer?"

Tal vez Sócrates no plantee puramente la antinomia entre ser y no ser, sino entre lo permitido y lo prohibido. A su propósito –y en su lugar– se han interrogado ya los jueces. El debate –si es que puede aceptarse ese término– entre Sócrates y Critón es algo más que la pregunta sobre si la vida merece ser vivida, la disputa entre la asunción del heideggeriano “ser-para-la-muerte”⁴¹ y el impulso de vida: cuando Critón dice “no te apresures, hay tiempo”, tal vez ese tiempo no sea cronos sino aión⁴², es decir, *tempo*. Emerge allí el logos, la musicalidad de su justo decir. Afinar el oído para vibrar el cambio de ritmo que provoca la emergencia del acontecimiento es la clave del *penser autrement*, del pensar de otro modo⁴³.

Quizás la muerte de Sócrates, su calmo sometimiento a la ley –y la identificación con su *daimon*–, pueda ser leída como el abandono del pensamiento a favor de la normatividad, la degradación de la pregunta por el ser a la pregunta por la permisión. Mientras, Critón se dirige a él pero, fundamentalmente, conversa consigo mismo⁴⁴ y recuerda *par coeur* –de memoria–⁴⁵ la insistencia de lo dionisiaco,⁴⁶ el *amor fati*⁴⁷, aquello que la polis abandonaba.

Como lo anuncia Sloterdijk,

“Critón siente que hay algo en el mundo que es fuerte como la muerte y habla de transformación y tránsito. Obligado a callar por las ironías unidas de Sócrates y Platón, tiene que guardar para sí ese sentimiento –un mundano

⁴¹ Heidegger: 2004

⁴² “Aión, el tiempo, es un niño que juega a los dados” (Heráclito. Fragmento B-52). No olvidemos que Platón había sido discípulo de Crátilo, quien era seguidor de la filosofía de Heráclito. Sobre la interpretación de este fragmento ver Mondolfo:2000 y Deleuze:2005.

⁴³ Foucault:2003b

⁴⁴ “Pensar –dice Miguel Morey– se parece mucho a conversar con uno mismo. Tal vez por ello conversar –ni dialogar ni debatir, conversar– se parece tanto a pensar en común.” (Morey:2002).

⁴⁵ *Apprendre par coeur* puede traducirse como “aprender de memoria”. Escribe Derrida: “Corazón en el poema ‘*apprendre par coeur*’ (que hay que aprender *par coeur*) ya no nombra solamente la pura interioridad, la espontaneidad independiente, la libertad de conmoverse activamente al reproducir la huella amada. La memoria del ‘*par coeur*’ es confiada como un rezo, es más que seguro, a una cierta exterioridad del autómatas, a las leyes de la mnemotécnica, a esta liturgia que imita superficialmente la mecánica [...] No hay poema sin accidente, no hay poema que no se abra como una herida, pero también que no sea hiriente. Llamarás poema a un encantamiento silencioso, la herida áfona que de ti deseo aprender *par coeur*. Así tiene lugar, esencialmente, sin que uno lo tenga que hacer: se deja hacer, sin actividad, sin trabajo, en el más sobrio pathos, extranjero a toda producción, sobre todo a la creación. El poema cae en suerte, bendición, venida de lo otro. Ritmo, pero disimetría. No hay nunca más que poema, antes que cualquier *poiesis*.” (Derrida:1988). La memoria de la letra que ha pasado por el cuerpo, de aquello que se ha trocado en impulso supone la práctica de la capacidad de olvido (ver Jaspers:2003, Nietzsche:2000).

⁴⁶ Ya Nietzsche había visto en Sócrates un signo de la decadencia de la polis (Nietzsche:2002).

⁴⁷ Para Nietzsche, Dionisos es el símbolo de la vitalidad instintiva, del amor por la vida, por el propio destino. En ese sentido, Zarathustra es su profeta, el afirmador de la vida. “La noche estrellada es la mesa de juego donde se juega el ser: arrojado a través de ese campo de posibilidades efímeras caigo desde lo alto, desamparado, como un insecto dado vuelta. No hay razón para considerar que la situación sea mala: me gusta, me enerva y me excita [...] Jugándome, la naturaleza me lanza más allá de sí misma... -más allá de los límites y de las leyes que la hacen loable para los humildes. Debido a que fui jugado, soy una posibilidad que no era. Excedo todo lo dado del universo y pongo en juego la naturaleza...” (Bataille:2004).

desacreditado entre almas profundas—. Se queda parado al borde de la escena como el hombre sensual entre los iniciados que, como amigos íntimos de la muerte, disfrutan de los gozos de la inmortalidad”⁴⁸

La intimidad que viven Sócrates y los demás discípulos en ese instante no es la intimidad propia de la *communitas*, la intimidad de la conversación o de la conspiración que emerge en la liminalidad, disuelve los signos y permite una hospitalidad incondicionada, de cara al acontecimiento. Nos dice Derrida:

“... ésta es la hospitalidad misma, la hospitalidad para con el acontecimiento—. [...] Lo que podríamos denominar el arribante, es esto, éste que al llegar, no pasa un umbral que separaría dos lugares identificables, el propio y el ajeno, el lugar propio de uno y el lugar propio de otro [...] Dejar venir al otro sin preguntarle quién es, dejar venir al otro sin decir ‘yo soy’, es un dejar venir no representable. El arribante como acontecimiento no sólo anuncia lo ajeno de sí sino, simultáneamente, lo ajeno de ‘mí’ que sólo-adviene-con-otro”⁴⁹.

Critón, el hombre profano, encarna la imposibilidad, al sujeto que se encuentra en falta respecto a la ley, que simboliza lo Irrealizable del imperativo categórico kantiano⁵⁰. Es desde esa imposibilidad que puede ser pensada la comunidad, el pensamiento de la *communitas*:

“la declaración de la imposibilidad debe ser leída igualmente en sentido contrario: el hecho de que la comunidad sea imposible significa que este imposible es la comunidad”⁵¹

Se trata de afinidades que no resisten –y, a su vez, exceden– el tamiz de la estatalidad. Recordando la perspectiva de Nietzsche sobre el derecho de las obligaciones:

“hay que reconocer que en términos de justicia, el pago convenido es el que se impone y el instrumento monetario es lo que garantiza su rigor. En este no hay espacio apropiado para el don. Pero tampoco es de aquí de donde hay

⁴⁸ Sloterdijk:2002.

⁴⁹ Derrida:1998. *“La hospitalidad se ofrece, o no se ofrece, al extranjero, a lo extranjero, a lo ajeno, a lo otro. Y lo otro, en la medida misma en que es lo otro, nos cuestiona, nos pregunta. Nos cuestiona en nuestros supuestos saberes, en nuestras certezas, en nuestras legalidades, nos pregunta por ellas y así introduce la posibilidad de cierta separación dentro de nosotros mismos, de nosotros para con nosotros. Introduce cierta cantidad de muerte, de ausencia, de inquietud allí donde tal vez nunca nos habíamos preguntado, o donde hemos dejado ya de preguntarnos, allí donde tenemos la respuesta pronta, entera, satisfecha, la respuesta allí donde afirmamos nuestra seguridad, nuestro amparo”* (Derrida y Defourmantelle:2000).

⁵⁰ Espósito concibe al imperativo categórico como “lo Irrealizable mismo” (Espósito:2003). Unas consideraciones de Blanchot sobre el tema: *“la ley no puede transgredirse puesto que no existe más que con vistas a la transgresión-infracción y gracias a la ruptura que ésta cree producir, mientras que la infracción no hace más que justificar, volver justo lo que rompe o desafía. El círculo de la ley es el siguiente: es preciso que haya franqueamiento para que haya límite, en la medida en que es infranqueable, requiere ser franqueado, afirma el deseo (el paso en falso) que ya siempre ha franqueado la línea con un movimiento imprevisible [...] La ley mata. La muerte es siempre el horizonte de la ley: si haces esto, morirás. La ley mata a aquel que no la observa, y observar es ya, asimismo, morir, morir a todas las posibilidades”* (Blanchot:2002b).

⁵¹ Espósito:2003.

que esperar la formación y el mantenimiento del vínculo social. Hay que admitir, por concluir, que sólo una actitud o un procedimiento de reconocimiento recíproco –y esta es la meta del don recíproco ceremonial– está a la altura de responder a esta expectativa. No se trata de ayuda o de compasión; no se trata de ceder los bienes como tales; se trata del reconocimiento del otro⁵²

Critón insiste en la existencia, en lo que no puede ser transpropiado, mimetizado, sustituido. Es decir, en lo insacrificable⁵³. Y la liminalidad sin expiación engendra otra singularidad, se trata de “...mantener abierta la abertura que nosotros somos ya”.⁵⁴

IV. Colofón

“Ni método ni reglas ni recetas, tan sólo una larga preparación. Bodas, pero no parejas ni conyugalidad. Tener un saco en el que meto todo lo que encuentro, pero a condición de que también me metan a mí en el saco. En lugar de resolver, reconocer y juzgar, hallar, encontrar, robar. Reconocer es lo contrario del encuentro. Juzgar es oficio de muchos, y no es un buen oficio; no obstante, es el uso que muchos hacen de la escritura. Antes ser barrendero que juez. Cuanto más se ha confundido uno en la vida, más lecciones da; nadie mejor que un estalinista para dar lecciones de no-estalinismo y enunciar nuevas reglas. Hay toda una raza de jueces. La historia del pensamiento se confunde con la del tribunal, pretende ser un tribunal de la Razón pura, o de la Fé pura... Por eso las personas se atreven a hablar con tanta facilidad en nombre y en lugar de los demás, por eso les gustan tanto las preguntas y saben plantearlas y responderlas tan bien. También hay quienes reclaman ser juzgado aunque sólo sea para que se les reconozca culpables. En la justicia se invoca una conformidad, aunque sea a reglas inventadas, a una trascendencia que se pretende desvelar, a unos sentimientos que los empujan. La justicia, la justeza, son muy malas ideas. Hay que oponerles la fórmula de Godard: no una imagen justa, justo una imagen. Da igual en la filosofía que en una película o en una canción: no ideas justas, justo ideas⁵⁵.”

El desierto puede ser hospitalario y la ciudad, inhóspita. El juego del pensar parece emerger en la ciudad desierta, la ciudad que ha gozado de esplendor, que ha caído en ruinas, la ciudad que sabe de la fluencia, de la sutil armonía del pólemos y la herida que la precede⁵⁶. El pensamiento insiste en una ciudad puesta en abismo.

⁵² Hénaff, Marcel, Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie, París, Seuil, 2002, citado por Marinas, José Miguel: El síntoma comunitario: entre polis y mercado, Madrid, A. Machado Libros SA, 2006, p. 151. Esta idea se opone a la concepción de una justicia basada en que todo es pagable y todo puede ser pagado (Nietzsche:2002).

⁵³ Nancy:2002.

⁵⁴ Espósito:2003.

⁵⁵ Deleuze:1977. Un apunte para ajustar nociones como “retardo de justicia” o “plazo razonable”.

⁵⁶ La herida y el acontecimiento en que diversas vidas confluyen puede encontrarse afilada (y afinada)mente narrado por Chantal Maillard en “Matar a Platón” (Maillard: 2004).

Bibliografía

- Abraham, Tomás (2003), *El último Foucault*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Bataille, George (1967), *El erotismo*, Buenos Aires, Sur.
- -----(2004), *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.
- Blanchot, Maurice (2002a), *El espacio literario*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- -----(2002b), *El paso (no) más allá*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- -----(2002c), *La escritura del desastre*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- Castro Orellana, Rodrigo (2008), *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Santiago, LOM Ediciones.
- Cornejo, Mónica; Cantón, Manuela y Ruy Llera Blanes –coord.- (2008), *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión*, en XI Congreso de Antropología convocado por la FAAE, Gipuzkoa (País Vasco), Ediciones Ankulegi.
- Deleuze, Gilles (1977), *Diálogos. Con Claire Parnet*.
- -----(2005) *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós.
- -----(2006), *Diferencia y repetición*, Bs. As., Amorrortu.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2004), *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos.
- -----(2009), *El antedipo*, Buenos Aires, Paidós.
- Derrida, Jacques (1988), *Che cos'è la poesia?*, en Poesia, I, N° 11.
- -----(1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- -----(1995), *Hospitalité I*, Archivo Derrida. Imec- archives, Sesión del 11 de diciembre.
- -----(1997), *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Tecnos, Madrid.
- -----(1998), *Aporías*, Barcelona, Paidós.
- Derrida, Jacques y Defourmantelle, Anne (2000), *La Hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de La Flor.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (1983), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Droz, Geneviève: *Los mitos platónicos*, Barcelona, Editorial Labor, 1993.
- Durand, Gilbert, *Las estructuras antropológicas del imaginario*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 437.
- Eggers Lan, Conrado (2000), *El Sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires, Colihue.
- Espósito, Roberto (2003), *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Bs. As., Amorrortu.
- Foucault, Michel (1992), *Microfísica del Poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta, 1992.
- -----(2001), *“Coraje y Verdad”* (Fearless Speech), seminario dictado en la Universidad de Berkeley, octubre- noviembre de 1983. Editado por Joseph Pearson, Los Ángeles, Semiotext(e), 2001 en Abraham, Tomás, *El último Foucault*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- -----(2003a), *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- -----(2003b), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Girard, René (1989), *La ruta de los hombres perversos*, Barcelona, Anagrama, 1989.
- -----(1995), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Godard, Jean-Luc (2009): *JLG/JLG*, ejercicio 174.
- Heidegger, Martin (1952), *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, Cuadernos de Filosofía, Buenos Aires.
- -----(2004), *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Wilhelm F. (1983), *Estética*, Buenos Aires, Siglo Veinte.
- Jaspers, Karl (2003), *Nietzsche*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Kito, H. D. F.(2001): *Los Griegos*, Buenos Aires, Eudeba.
- Lacan, Jacques (1981), *Seminario Aún*, libro 20., Barcelona, Paidós.

- Laiseca, Laura (2001), *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos.
- Lévi-Strauss, Claude (1976): *Mitológicas IV. El Hombre Desnudo*, México, Siglo XXI.
- Lewkowicz, Ignacio (2002), *Seminario sobre Acontecimiento*, APdeBA.
- Maillard, Chantal (2004), *Matar a Platón*, Barcelona, Tusquets.
- Marinas, José Miguel (2006), *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*, Madrid, A. Machado Libros SA.
- Martínez, Juan José (1991), *La Fábula de la Caverna. Platón y Nietzsche*, Ediciones Península, Barcelona.
- Mondolfo, Rodolfo (2000), *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México DF, Siglo XXI.
- Monterroso, Augusto (1969), *La Oveja Negra y demás Fábulas*.
- Morey, Miguel (2000), *Contemplatio intempestiva [Fragmentos]*, en Logos. Anales del Seminario de Metafísica, nº 2, pp. 11-29, Madrid, Universidad Complutense, Servicio de Publicaciones.
- -----(2002), *De la conversación ideal: decálogo provisional*, en Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Nº 50, pp. 81-92.
- Nancy, Jean-Luc, (2002), *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos.
- Nietzsche, Friedrich (2000), *Genealogía de la moral*, Madrid, Edaf.
- -----(2002), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Edaf.
- Platón, *República*, Eudeba.
- -----*Fedón*, Eudeba.
- -----*Critón*, Eudeba.
- -----*Apología de Sócrates*, Eudeba.
- Poca, Ana (1991), *De la literatura como experiencia anónima del pensamiento*, prólogo a la edición española de Blanchot, Maurice: *El espacio literario*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- Rabinovich, Norberto (2003), *La instancia de la letra en el fundamento de la ley*, en AAVV., Primer Coloquio Internacional Deseo de Ley, Bs. As., Biblos, t. II.
- Sloterdijk, Peter (2002), *El extrañamiento del mundo*, Madrid, Editora Nacional.
- Supiot, Alain (2007), *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Turner, Victor (1977), *Variations on a theme on liminality*, en Moore, Sally Falk and Myerhoff, Barbara G., *Secular Ritual*, Assen (The Netherlands), Van Gorcum Comp. B.V., p. 36-52.
- -----(1980), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.