

TRES ESCENAS SOBRE EL “HUMANISMO” Y LA COMUNIDAD DE LOS HABLANTES.

Gonzalo Díaz-Letelier
University of California Riverside

1.- PREÁMBULO: LA COMUNIDAD HUMANA DE LOS HABLANTES.

La composición de las siguientes escenas busca poner en juego la visibilización de un arcano de la metafísica “humanista” occidental en distintos registros. El lienzo de esta composición imaginal resulta de la labor textil de tejer el hilo secreto entre las escenas que lo componen.

La primera escena explora el canon de la “filosofía primera de Occidente” enfocando uno de sus momentos decisivos en la metafísica política de Aristóteles, en la medida en que ella implica una *definición de lo humano por género próximo y diferencia específica respecto de lo animal*. En tal definición, el polo de la *especificidad* se juega en la identificación entre *politicidad y lingüisticidad* –definición que articulará la matriz greco-latina y cristiana de la modernidad occidental en lo que se refiere a su consistencia *biopolítica*. El carácter decisivo de esta escena primordial marca, por contraste, el hilado de las otras escenas –que hacen aparecer lo que ella excluye, su reverso negativo, su dimensión sacrificial.

La segunda escena, en dos actos, abre la cuestión en el horizonte del juego de fuerzas geopolítico al hilo de lo que podríamos llamar “la antropología política de la razón imperial”. En el primer acto, al hilo de los trabajos de Rodrigo Karmy sobre el colonialismo contemporáneo de Israel en Palestina, consideramos como clave de lectura la noción de *comunidad de los hablantes*, donde *lo común de la comunidad* nombra la humanidad del “animal racional” o “persona” como vida inscrita en la gramática discursiva de la razón imperial-colonial –o si se quiere, en su continuidad diferida, el ensamble saber-poder “evangelizador”, “civilizacional” y “liberal-democratizante”– en la que se autoafirma Occidente. En el segundo acto, señalamos el contrapunto entre el discurso imperial-colonial del sacerdote católico español Juan Ginés de Sepúlveda, en el siglo XVI, en nombre de la evangelización de los indios del “nuevo mundo” que no viven ni se comunican “según el espíritu de la palabra escrita”, y las consideraciones de Jacques Derrida sobre el *logocentrismo* en contraste con la noción expresiva de *traza (trace)*.

A partir de esta inflexión relativa a la expresividad no logocéntrica, y en dirección hacia la apertura de una politicidad post-humanista, la tercera escena trata de la fractura biopolítica entre, por una parte, quienes viven en sordera profunda (“sordomudez”) practicando la lengua señante, y por otra la comunidad de los hablantes fonológicos en general, a partir de la proyección humanista de un régimen de deuda del cuerpo normal y

sus capacidades que, en este caso, se articula en la lógica comunitaria de inclusión/exclusión basada en la vieja identificación entre politicidad y lingüisticidad –lo que establece una *supremacía de la estabilización conceptual de la presencia en el habla fonológica por sobre la expresividad plástica de la seña*.

2.- PRIMERA ESCENA. ANIMALIDAD, LINGÜISTICIDAD Y POLITICIDAD.

Toda *tradición* que se autoafirma como tal es una *dinástica*, un ensamble entre discurso y poder. Desobrar una tradición es la actividad de sus traidores, de la vida que se escapa del dispositivo, de la vida que se escapa de la misma lógica que la dispone: un abrazo destructivo de la mentada tradición cuyo *poder* reside en la desactivación de toda *potestad* abastecida por ella. La primera escena de este montaje desobstante explora el canon de la “filosofía primera” enfocando uno de sus momentos decisivos en la metafísica política de Aristóteles, en la medida en que ella implica una *definición de lo humano* por género próximo y diferencia específica respecto de *lo animal* –definición que articulará la matriz greco-cristiana de la modernidad occidental en lo que se refiere a su consistencia *biopolítica*: la decisión sobre de diferencia entre lo humano y lo animal de acuerdo a la cual el *continuum* de lo viviente es fracturado en una cesura que, en su *anverso afirmativo*, proyecta, promueve y protege una forma de vida ascendente o “propiamente humana”, y en su *reverso negativo* proyecta inmunitariamente el afuera de una vida sacrificable, la mera vida animal.¹

El asunto aquí es, pues, la configuración aristotélica de la deriva metafísica “humanista” greco-cristiana y la norma antropológica logocéntrica y sacrificial que ella articula en cada caso. Un momento clave para trazar desde el mundo griego antiguo un esbozo genealógico del “humanismo” como captura del viviente (ζῷον) por el dispositivo (λόγος, πόλις) es, como ha indicado Giorgio Agamben,² el pensamiento político de Aristóteles. Agamben observa que en el mundo griego antiguo se distingue entre la *vida desnuda* (ἡ ζωή, simple hecho de vivir, común a animales, hombres y dioses) y la *vida cualificada* (ὁ βίος, forma o género de vida, propia de un individuo o grupo). En su tratado sobre la «Política», Aristóteles hace eco de esta distinción al sostener que el *fin* (τέλος) de la *ciudad* (πόλις) es *vivir según el bien* (τὸ εὖ ζῆν).³ De hecho, el filósofo griego relega la vida desnuda (ζωή) al ámbito del hogar (οἶκος), mientras que la vida cualificada (βίος) –es decir, la “buena vida” (εὖ ζῆν)– tiene lugar ante todo en la ciudad (πόλις) como “vida política” (βίος πολιτική), en medio de la “comunidad política”

¹ Cfr. Díaz-Letelier, Gonzalo, «La cuestión mapuche y el derecho penal del enemigo como consumación jurídica del “humanismo”», en Revista Espacio Regional, vol. 2, nº 12, Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Lagos, Osorno, 2015, pp. 69-93.

² Agamben, Giorgio, «Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida», traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1998, p. 9 y ss.

³ Aristóteles, «Πολιτικά», texto griego editado por Immanuel Bekker, Longmans Green and Company, London, 1877, 1278b, 23-31.

(κοινωνία πολιτική).⁴ Es el orden de la ciudad el que hace de la vida animal una vida propiamente humana.

De alguna manera en estos planteamientos de Aristóteles se estaría jugando la partición entre la *inmanencia animal* de la vida desnuda y la *trascendencia humana* de la vida política ordenada por la triada de “la verdad, el bien y la belleza”. Esto se muestra con toda claridad desde el momento en que Aristóteles dice que el fin (τέλος) de la “comunidad perfecta de la ciudad” (κοινωνία τέλειος πόλις) no es el mero vivir (ζῆν) de cada uno de los hombres que la componen, sino el “buen vivir” (εὖ ζῆν) del conjunto en su vida de relación, pues la ciudad:

(...) γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὕσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν.⁵

(...) se genera con vistas al (sobre)vivir, pero siendo con vistas al vivir bien.

Que el mero “vivir” se desdoble en un “vivir bien” implica la captura de su potencia en la forma de un *fin* (τέλος), *con vistas al cual* (ἕνεκεν) el propio vivir se produce o es producido. De modo que a partir de esta sentencia se vuelve inteligible el íntimo vínculo entre las dos definiciones que ofrece Aristóteles en «*La política*» acerca de lo que es por naturaleza (φύσει) el hombre –o la *humanidad* del hombre.

La primera definición:

ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ πολιτικὸν ζῶον.⁶

El hombre es un animal político (cívico: politicidad, forma de vida adecuada a un orden social).

La segunda definición:

ὁ ἄνθρωπος ἐστὶ ζῶον λόγον ἔχον.⁷

El hombre es un animal en posesión de lenguaje-comprensión (racionalidad que articula un orden social).

Ambas definiciones son predicaciones que hacen parte de una sola definición de lo humano –por género próximo y diferencia específica. Si el género próximo del hombre es la *animalidad* –esto es, el ser-viviente metabólico y sensitivo–, su diferencia específica respecto de lo animal estaría dada por su *politicidad* (carácter cívico comunitario) y su *lingüística* (carácter comprensor co-lectivo, racionalidad compartida). Es decir, como lo pone Aristóteles, el “buen vivir” (εὖ ζῆν) –que es el fin (τέλος) de la ciudad (πόλις) y la condición de la “vida política” (βίος πολιτική)– estaría articulado por una racionalidad

⁴ Aristóteles, opus cit., 1252a, 26-35.

⁵ Ibidem, 1252b, 30. Esta traducción del griego al español y las que siguen son mías.

⁶ Ibidem, 1253a, 4. Traducción latina: *homo animal politicus est.*

⁷ Ibidem, 1253a, 10 y ss. Traducción latina: *homo animal ratiōnālis est.*

(λόγος, idealidad-lenguaje) que es *lo común mismo de la comunidad* (κοινωνία), lo que hace posible un vivir co-lectivo (es decir, según el mismo λόγος). La politicidad se definiría así por el suplemento de una racionalidad, de un λόγος que imprime una forma idealmente determinada a la mera animalidad sin más: se trata del orden positivo de una idealidad-lingüística (racionalidad) que configura una *comunidad humana* del “bien” (τὸ ἀγαθόν) –verdad, belleza y justicia–, comunidad del bien que se sitúa por sobre la *mera animalidad* que, limitada a la esfera del cuerpo y la pasión, sólo sería capaz de comunicar placer y dolor.⁸ Lo que se juega en esta lectura greco-latina y cristiana de Aristóteles, para decirlo en términos modernos, es la imposición del orden de la representación sobre el supuesto desorden de lo animal –la impresión de una forma de vida sobre la vida desnuda.

Si la biopolítica occidental funciona capturando la potencia del viviente “humanizándolo” históricamente en una serie de figuras de la *hūmānitās*, de acuerdo a una determinada racionalidad religiosa y político-económica en cada caso, la labranza filosófica desobstante habría de tener en este respecto el carácter de una genealogía destructiva, esto es, críticamente orientada a las consecuencias del humanismo en la vida material de los pueblos.

3.- SEGUNDA ESCENA. LOS PALESTINOS, LOS INDIOS Y LA “COMUNIDAD OCCIDENTAL”.

I. EL LENGUAJE Y LA NAKHBA DE LOS PALESTINOS.

Abramos ahora la cuestión del humanismo y la comunidad de los hablantes en el horizonte del juego de fuerzas geopolítico al hilo de lo que podríamos llamar “la antropología política de la razón imperial”. Rodrigo Karmy, en el contexto de sus trabajos sobre la imperialidad occidental en el mundo árabe, y particularmente sobre colonialismo contemporáneo de Israel en Palestina, perfila la noción de *comunidad de los hablantes* para pensar el problema del humanismo y su sentido de comunidad, donde lo común de la comunidad nombra la *humanidad* del “animal racional” (fórmula filosófica grecolatina) o “persona” (fórmula teológica católico-romana) como vida inscrita en y dispuesta por la gramática discursiva de la razón imperial-colonial en la que se autoafirma Occidente.

Tal gramática discursiva se ha cifrado históricamente en conceptos tales como los de *evangelización*, *civilización* o *democratización liberal-capitalista* –conceptos claves que, en cada caso, articulan teleológicamente una concepción evolutiva del tiempo histórico al hilo de una pragmática excepcionalista en expansiva, es decir: una filosofía de la historia y la violencia belicosa de su territorialización. La territorialización de la razón imperial-colonial opera en cada caso como captura de la potencia de lo viviente en una forma de vida –la producción dispositiva del “mundo de la vida” como trabajo de muerte (*work of*

⁸ Cfr. Agamben, Giorgio, “*La obra del hombre*”, en «*La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*», traducción del italiano al español por Fabián Lebenglik, Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires, ¹2007, p. 465 y ss.

death), diríamos recordando la fórmula del filósofo camerunés Achille Mbembe.⁹ Se trata del discurso de la vida propiamente humana y la violencia sacrificial, intensiva y expansiva, que sacrifica a lo animal en nombre del *λόγος*, del *Spiritus Sanctus* o de la *ratio* que define, dispositiva y encarnativamente, la *dignidad* de la “persona” como forma de vida ascendente y sus reversos inmunitario-sacrificiales.

Los «*Escritos bárbaros*»¹⁰ de Karmy indagan sobre las formas históricas que el imperialismo humanista occidental ha adoptado en el mundo árabe, principalmente desde el siglo XIX hasta nuestros días, considerando la configuración de las fuerzas, prácticas y texturas que han definido su composición histórica –al hilo de un análisis de los discursos que articulan su espacialización colonial biopolítica y necropolítica. Sin embargo, a partir de la facticidad espantosa de la *nakhba* –que es como los palestinos llaman a la catástrofe imperial-colonial de limpieza étnica, ocupación y apartheid que sufren desde hace décadas bajo la égida del Estado de Israel–, los «*Escritos bárbaros*» también piensan la potencia de la *intifada*, la potencia común trans-étnica y trans-religiosa de esa revuelta irreductible de la vida que resiste y escapa de los dispositivos que la productivizan o despojan, que la asimilan o desplazan forzosamente, que la reprimen, mutilan o aniquilan –allí donde la fractura biopolítica entre vida ascendente y vida sacrificable se expresa en todo su horror. Es decir, allí donde la vida, en virtud del racismo cultural y/o biologizante que apuntala a la razón civilizatoria moderna, es proyectada como vida “bárbara” y, como tal, es tratada como si fuera *mierda*, como la excrecencia sin nombre de un desorden animal que es expulsado a la noche de la muerte por el régimen soberano de la representación de un “Occidente” que no existe, o cuya existencia efectiva no es más que la violencia de su hiperbólica autoafirmación. El racismo no es aquí un problema sociológico entre otros, ni un asunto que se agote en la urgencia de mejorar la institucionalidad para la mejor gestión del conflicto, sino un problema filosófico de primer orden, cuya urgencia nos estremece desde la violencia mortífera a la que estamos hoy siendo arrastrados por doquier. No basta con objetivar esa violencia, sino que es preciso además exponer a la luz sus lógicas naturalizadas, para desnaturalizarlas y así comenzar a desactivarlas.

En términos generales, Karmy sostiene que en Medioriente están en juego una multiplicidad de formas de lucha que se dan entre la “razón imperial” y el “mundo árabe”. Las intervenciones de las potencias imperiales occidentales –Estados Unidos y Europa–, la necropolítica colonial del Estado de Israel como punta de lanza imperial en la región, la mayor o menor complicidad de los Estados árabes, todo ello configura un texto soberano que es erosionado por la potencia de la revuelta (انتفاضة, *intifada*), esto es, por la potencia de la vida que se escapa del dispositivo imperial en medio de la catástrofe (النكبة, *nakhba*). Y he aquí la cuestión: Karmy caracteriza la modalización de la “razón imperial” en la región como “una racionalidad muy precisa que se actualiza de diversas maneras en función de

⁹ Mbembe, Achille, «*Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto*», traducción del francés al español por Elisabeth Falomir, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, 2011.

¹⁰ Karmy, Rodrigo, «*Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*», Editorial Lom, Santiago, 2016.

cesurar a lo civilizado de lo bárbaro, a lo humano de lo animal, a un interior de su exterior”.¹¹ Su performance consiste en disponer del mundo como si éste fuera un conjunto de cosas que esta racionalidad debe gobernar, de modo que el “mundo” queda pre-comprendido como el reino de una *economía* –ante todo como régimen sacrificial de producción de *lo humano*– en que “civilización” y “democracia” constituirán los términos a través de los cuales esta racionalidad se hace *imperium*. El “mundo árabe”, a su vez, sería un “conjunto múltiple de formas de vidas que resisten a ser modificadas de una vez y para siempre bajo los diversos moldes que promueve la razón imperial”.¹² En el humanismo imperial habita el racismo (en cada caso el humanismo es un racismo, su anverso; o dicho a la inversa, en cada caso el racismo es el reverso negativo de un humanismo).

En el optimismo del progreso civilizatorio y su universalismo reside la catástrofe de los pueblos. En el discurso monológico que aboga por la razón –y que así pretende y propugna ser *la razón*– se devela su naturaleza profundamente teológica: la época moderna es profundamente religiosa (Walter Benjamin), pues en ella se despliega hegemónicamente el culto al capital, su racionalidad y su progreso sacrificial.¹³ Es la época en que *hay que actuar y hablar en la gramática y el lenguaje del Capital* –que convierte en mercancía toda diferencia. Y “resistiendo” en apariencia a esa lógica, la nueva política de identificación de las diferencias (hablan de diferencia, pero en el fondo quieren hablar de identidad) abastece nuevas formas de autoafirmación particularista, nacionalismo, violencia étnica y fundamentalismo religioso –balcanización generalizada–, ya sea a partir del tráfico mercantil de identidades en nombre de un multiculturalismo liberal y biempensante, ya sea a través de nuevas formas de espiritualización y pastorado nacional-popular o derechamente neofascista.

De modo que, considerando esta escena en la que se pone en obra la antropología política de la razón imperial de Occidente en Al Magreb y Al Mashrek, es posible sostener que *el racismo no constituye algo extraño al humanismo, sino su forma interna más extrema*. En consecuencia, si como discurso y práctica el sionismo de raíz judeo-europea decimonónica es un humanismo, entonces es un racismo –tal como lo ha mostrado desde su fundación del Estado de Israel en 1948, con toda su performance biopolítica y necropolítica. El colonialismo israelí ha operado, en la cruenta escena material de la historia, como punta de lanza del imperialismo occidental en la región. Y lo ha hecho de un modo similar a cómo operó el colonialismo que dio nacimiento a los Estados Unidos: mientras los dos modelos del colonialismo “clásico” moderno operaban por asimilación universal (modelo francés de “civilización”) o segregación étnica (modelo británico de “apartheid”), el modelo de colonialismo norteamericano en América e israelí en Palestina han operado mediante la negación, desplazamiento y/o aniquilación sistemática del otro:

¹¹ Karmy, opus cit., p. 10.

¹² *Ibíd.*, p. 11.

¹³ *Ibíd.*, p. 11 y ss.

“su premisa se funda en hacer desaparecer a las poblaciones nativas”.¹⁴ Es precisamente lo que planteaba Elias Sanbar —historiador palestino, traductor de la poesía de Mahmoud Darwish— en una conversación con Gilles Deleuze en 1982:

Gilles Deleuze. [...] Los palestinos no están en la situación de otros pueblos colonizados, sino que han sido evacuados, desterrados. Tú insistes, en el libro que estás preparando [*«Palestine 1948, l'expulsion»*], en la comparación con los pieles rojas. En el capitalismo se dan dos movimientos muy diferentes. A veces se trata de mantener a un pueblo en su territorio, hacerle trabajar, explotarlo para acumular un excedente: lo que suele llamarse una colonia; otras veces se trata de lo contrario, de vaciar un territorio de su pueblo para dar un salto adelante, aunque tenga que importarse mano de obra del extranjero. La historia del sionismo y de Israel, como la de América, tiene que ver con esto último: ¿cómo crear un vacío, cómo evacuar a un pueblo? [...].

Elias Sanbar. [...] Somos algo así como los pieles rojas de los colonos judíos de Palestina. A sus ojos, nuestra única función consistiría en desaparecer. En este sentido, es cierto que la historia del establecimiento de Israel es una repetición del proceso que dio lugar al nacimiento de los Estados Unidos de América. [...] / El movimiento sionista no movilizó a la comunidad judía de Palestina en torno a la idea de que los palestinos iban a marcharse en algún momento, sino en torno a la idea de que el país estaba “vacío”. Desde luego, hubo algunos que, al llegar, constataron lo contrario y así lo escribieron. Pero el grueso de esta comunidad funcionaba teniendo en frente a unas personas a quienes frecuentaba a diario físicamente, pero como si no estuviesen allí. Esta ceguera no era física, nadie podía engañarse en primera instancia, todo el mundo sabía que aquel pueblo allí presente estaba “en trance de desaparición”, todo el mundo se daba cuenta también de que, para que esa desaparición pudiera llevarse a cabo, hacía falta funcionar desde el principio como si ya hubiese ocurrido, es decir, “no viendo” nunca la existencia de los otros, que sin embargo estaban más que presentes. Para tener éxito, el vaciamiento del territorio debía partir de una aniquilación “del otro” en la propia mente de los colonos. / Para alcanzar ese resultado, el movimiento sionista apostó fuerte a una visión racista que hacía del judaísmo la base misma de la expulsión, del rechazo del otro. Recibió una ayuda decisiva de las persecuciones europeas que, emprendidas por otros racistas, le permitían encontrar una confirmación de su propio enfoque. / Creemos, además, que el sionismo ha aprisionado a los judíos y los mantiene cautivos de esta visión que acabo de describir. [...] Digo esto porque, pasado el holocausto, su punto de vista ha evolucionado y se ha convertido en un seudoprincipio “eterno” que exige que los judíos sean en todo lugar y en todo tiempo el Otro de las sociedades en que viven. / Ahora bien, no hay ningún pueblo, ninguna comunidad que pueda aspirar —afortunadamente para ellos— a ocupar inmutablemente esta posición del “Otro” rechazado y maldito. / Hoy día, el Otro del Oriente Próximo es el árabe, el palestino. Y es a este Otro constantemente amenazado con desaparecer al que las potencias occidentales, derrochando hipocresía y cinismo, piden garantías. Por el contrario, somos nosotros quienes necesitamos garantías contra la locura de las autoridades militares israelíes. [...].¹⁵

Allí están “los indios de Palestina” —al decir de Deleuze y Sanbar—, que no son capaces de hablar ni de vivir en el espíritu de la razón, por lo que son *inhumanos*,

¹⁴ Karmy, Rodrigo, «Los palestinos de América: comentario al Discurso del “Indio”: el penúltimo ante el “Hombre Blanco” de Mahmud Darwish», en Revista Interpretatio, nº 2, vol. 2, 2017, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., p. 40. Véase también Rozitchner, León, «“Plomo fundido” sobre la conciencia judía», en Página 12, Buenos Aires, 4 de enero de 2009. Al respecto, sostiene Mbembe: “La forma más redonda del necropoder es la ocupación colonial de Palestina” (Mbembe, opus cit., p. 46).

¹⁵ Deleuze, Gilles & Sanbar, Elias, “Los indios de Palestina”, en Gilles Deleuze, «Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)», traducción del francés al español por José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, 1982, pp. 179-183.

“terroristas” sustraídos de la categoría de “persona”,¹⁶ animales que no son “asesinados” (categoría jurídica aplicable a humanos), sino que “mueren”, que simplemente mueren por resistir la territorialización no de la vida, sino de *la verdadera vida*, de la vida buena y bella, articulada por la lengua propiamente humana que habita en el espíritu de la razón occidental. Escribe Karmy:

Su cabeza calva, su tez blanca y su fluido inglés caracterizan su fuerza. Detrás, una escena de color blanco con franjas celestes, a la que acompaña una bandera de Israel a uno de sus costados. Netanyahu *habla*. Ni bigotes ni barba se dejan caer; entre su rostro, su terno de ejecutivo y su corbata articulan una coincidencia estética en la que el hablante explica los motivos por los que su país ha comenzado a bombardear la Franja de Gaza. Explica porque *habla* y *le habla* a una comunidad en particular. A *su* comunidad. Esta habla su lengua –el inglés–, tiene sus mismos presupuestos antropológicos, sus mismas razones estratégicas y, acaso, su mismo enemigo: el terrorismo. Pero para Netanyahu, como para Obama, Cameron u Hollande, miembros de la misma comunidad de *hablantes*, el terrorismo lleva consigo un adjetivo clave: “islámico”. Porque, según se nos ha repetido durante los últimos treinta años, los llamados “islamistas” pretenden imponer un sistema totalitario que contradice al régimen de la democracia; Netanyahu parece haber encontrado en ello la nueva versión del “anti-semitismo” contra el cual luchar. *Democracia* es aquí el nombre de la *comunidad de los hablantes*. Quienes pertenecen a ella parecen *hablar*: fomentan el diálogo, dicen comunicarse incesantemente, discuten infinitamente, y ensamblan sus legislaciones en sus respectivos *parla-mentos*. Los *demócratas* son los *hablantes* y la democracia es el nombre de su comunidad. / Sostener que la democracia es el nombre de la *comunidad de los hablantes* implica que, en sus fronteras, ésta se cierra frente a los *no hablantes*. La humanidad del hombre se define única y exclusivamente por hacer del lenguaje su propiedad. Con ello, sólo los *hablantes* podrán caracterizarse como *humanos*, y aquellos que habitan fuera de la comunidad y que no hablan serán calificados como *inhumanos*. De ahí que la guerra de todas las guerras, el enfrentamiento decisivo, no pase sino por el enfrentamiento entre *hablantes* y *no hablantes*: el conflicto bélico se vuelve, pues, un conflicto en el que la *humanidad* dice enfrentar a lo *inhumano*.¹⁷

La “humanidad” del hombre occidental se define por hacer del lenguaje su propiedad. Pero *el lenguaje es una potencia común, usable, mas no apropiable*. Y no tiene por qué ser la lengua de una forma de vida en particular –racionalidad imperial, *lingua franca* “civilizacional” y geopolíticamente sobredeterminada.

II. EL LENGUAJE Y LA CATÁSTROFE DE LOS INDIOS AMERICANOS.

Hubo en el siglo XVI un sacerdote católico español, traductor de la «*Política*» de Aristóteles y defensor de la guerra evangelizadora contra los indígenas (*ius bellum*, “guerra justa”), en oposición a fray Bartolomé de las Casas en los debates teológico-políticos de la época. Quisiera señalar aquí hacia el contrapunto entre, por una parte, el discurso imperial-colonial católico del Juan Ginés de Sepúlveda –discurso que abastece la violencia del Imperio Español en nombre de la evangelización de los indios del “nuevo mundo”, *animales que no viven ni se comunican según el espíritu de la palabra escrita e iluminada por la fe cristiana*–, y, por otra parte, las consideraciones de Jacques Derrida

¹⁶ Díaz-Letelier, opus cit., p. 69 y ss.

¹⁷ Karmy, «*Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*», pp. 89-90.

sobre el *logocentrismo* en contraste con la amplitud de su noción expresiva de *traza* (*trace*).

La escena transcurre en la España del siglo XVI. La *disputatio* de Valladolid (1550-1551) fue un debate o controversia teológica en torno a una pregunta (*quaestio*): si los indios americanos eran humanos –esto es, si tenían “alma”–, si podían convertirse al cristianismo (esto es, al catolicismo) y, a partir de ahí, si tenían derechos (sobre sus propios cuerpos; a no ser violados, mutilados o asesinados; a tener propiedades; etc.) y qué tratamiento debían darle los colonizadores cristianos europeos. Los protagonistas de la controversia fueron, por un lado, fray Bartolomé de las Casas, primer obispo español residente de Chiapas y nombrado oficialmente “protector de los indios”, quien argumentaba que los indios americanos eran hombres libres por derecho natural y que merecían el mismo trato que los colonizadores cristianos; por otro lado estaban un grupo de sacerdotes y académicos humanistas liderados por Juan Ginés de Sepúlveda, quien argumentaba que los indios americanos practicaban “crímenes *anti-natura*” (sacrificios humanos y canibalismo) que eran cristianamente inaceptables y debían ser suprimidos no sólo mediante la conversión, sino incluso mediante la guerra: los cristianos tenían no sólo el derecho, sino ante todo el deber de hacer la guerra a los indios si éstos no se convertían y dejaban atrás sus modos de vida “inhumanos”.

La controversia de Valladolid es considerada como uno de los primeros antecedentes de lo que será el nacimiento del derecho internacional (*Ius Publicum Europaeum*) en el siglo XVII: un debate teológico-humanista sobre el colonialismo, los derechos humanos y las relaciones internacionales –y que en la práctica implicó limitaciones al sistema de “encomiendas” y un leve mejoramiento en el tratamiento de los indios americanos por parte de los colonizadores. Pero me interesa marcar, por de pronto, lo siguiente: paradójicamente, se trata de un primer antecedente de la doctrina de los *derechos humanos*, pero también lo es de las *intervenciones bélicas por razones humanitarias* –como resultado lógico de un “humanismo” europeo *formalmente universalista, pero materialmente etnocéntrico* (universalismo antropológico abstracto y, a su vez, monopolio eurocentrado de la norma antropológica).

Consideremos con mayor detalle el discurso de Ginés de Sepúlveda. El sacerdote desarrolló durante la *disputatio* tres argumentos básicos para justificar la “guerra justa” de los colonizadores a los indios: 1) la práctica “diabólica” de la idolatría y los pecados de los indios; 2) su naturaleza “inhumana”, bárbara y servil; y 3) la necesidad de garantizar incluso por la fuerza su sumisión para predicarles el evangelio y corregir sus formas de vida “inhumanas”. En suma, había que someterlos para convertirlos y así *humanizarlos*. De modo que el derecho de conquista sobre los bárbaros se deduce del deber cristiano de evangelizarlos, “(...) como no parece que pueda hacerse de otro modo que sometiéndolos a nuestro dominio”, “(...) de modo que no sólo la verdad ahuyente las tinieblas del error,

sino que también la fuerza del temor rompa los vínculos de las malas costumbres”.¹⁸
Escribe Ginés de Sepúlveda en su tratado:

Por muchas causas, pues, y muy graves, están obligados estos bárbaros á recibir el imperio de los españoles conforme á la ley de naturaleza, y á ellos ha de serles todavía más provechoso que á los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata. Y si rehúsan nuestro imperio, podrán ser compelidos por las armas á aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, justa por ley de naturaleza; mucho más justa todavía que la que hicieron los romanos para someter á su imperio todas las demás naciones, así como es mejor y más cierta la cristiana religión que la antigua de los romanos; siendo además tan grande la ventaja que, en ingenio, prudencia, humanidad, fortaleza de alma y de cuerpo y toda virtud, hacen los españoles á estos hombrecillos como la que hacían á las demás naciones los antiguos romanos. Y todavía resulta más evidente la justicia de esta guerra, si se considera que la ha autorizado el sumo Pontífice, que hace las veces de Cristo. Porque si las guerras que con autoridad del mismo Dios han sido emprendidas, como muchas de que se habla en las Sagradas Escrituras, no pueden ser injustas, según dice San Agustín, también hemos de tener por justas las que se hacen con el consentimiento y aprobación del sumo sacerdote de Dios y del senado apostólico, especialmente las que se dirigen á cumplir un evangélico precepto de Cristo, porque ésta es otra causa, y ciertamente justísima, para hacer la guerra á los bárbaros.¹⁹

En la “Advertencia preliminar” que escribe a su traducción del tratado, Marcelino Menéndez y Pelayo toma partido por fray Bartolomé de las Casas, “teólogo tomista (...) más conforme a los eternos dictados de la moral cristiana y al espíritu de caridad”, en lugar de favorecer a un “aristotélico” como Ginés de Sepúlveda –es decir, a un fraile basado en una filosofía pagana. Pero lo interesante aquí es el modo en que Menéndez y Pelayo advierte sobre la traza discursiva –en torno a la disposición del hombre sobre la vida humana puesta en entredicho– que atraviesa desde el aristotelismo hasta el moderno sociologismo positivista:

Sepúlveda, peripatético clásico, de los llamados en Italia helenistas ó alejandrinas, trató el problema con toda la crudeza del aristotelismo puro tal como en la *Política* se expone, inclinándose con más o menos circunloquios retóricos á la teoría de la esclavitud natural. Su modo de pensar en esta parte no difiere mucho del de aquellos modernos sociólogos empíricos y positivistas que proclaman el exterminio de las razas inferiores como necesaria consecuencia de su vencimiento en la lucha por la existencia.²⁰

¿Cuál es el vínculo entre esta traza discursiva y la cuestión que aquí tenemos entre manos? Podríamos formularlo así: se trata del vínculo complejo entre dominación, escritura y oralidad. Por una parte, tenemos el *predominio de la escritura por sobre la oralidad* en el mundo moderno, en el que tradicionalmente se ha considerado a las culturas sin escrituralidad literal (condición ágrafa, iletrada, de aliteralidad) como “sociedades sin historia”, menos densas, sin memoria, sin legado: bárbaras y “efímeras”, *sin derecho a permanecer porque de facto supuestamente no lo hacen*. Pueblos que sólo

¹⁸ Ginés de Sepúlveda, Juan, «*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*», traducción del latín al español por Marcelino Menéndez y Pelayo, Editorial F.C.E., México D.F., 1941, p. 147.

¹⁹ Ginés de Sepúlveda, opus cit., p. 135.

²⁰ Menéndez y Pelayo, Marcelino, “*Advertencia preliminar*”, en Ginés de Sepúlveda, opus cit., pp. viii-ix.

tendrían tierra –*si se les quita la tierra ya no son nada*.²¹ Los exploradores, invasores y misioneros modernos han tenido así menos escrúpulos para avasallar, despojar o aniquilar cuando se trataba de pueblos sin literalidad (por ejemplo, sin religión textualizada y sin derecho, sólo ritos, fiestas y consuetudinariedad). En este sentido el discurso de Ginés de Sepúlveda es clarísimo:

Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión, con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras. Pues si tratamos de las virtudes, ¿qué templanza ni qué mansedumbre vas á esperar de hombres que estaban entregados á todo género de intemperancia y de nefandas liviandades, y comían carne humana? Y no vayas á creer que antes de la llegada de los cristianos vivían en aquel pacífico reino de Saturno que fingieron los poetas, sino que por el contrario se hacían continua y ferozmente la guerra unos á otros con tanta rabia, que juzgaban de ningún precio la victoria si no saciaban su hambre monstruosa con las carnes de sus enemigos.²²

Los indios carecerían de las cosas que, en el reposo del espíritu, constituyen propiamente un legado permanente en el tiempo. He aquí, pues, un centro de gravedad de la cuestión: los indios no “(...) conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas, sino instituciones y costumbres bárbaras”. Tal anulación cultural justificaría la necesidad de que los indios sean aculturados por su propio bien en el espíritu de las “letras humanas”:

Ya comienzan á recibir la religión cristiana, gracias á la pródiga diligencia del César Carlos, excelente y religioso príncipe; ya se les han dado preceptores públicos de letras humanas y de ciencias, y lo que vale más, maestros de religión y de costumbres.²³

Sin embargo, las huellas o trazas que constituyen una cultura no son sólo “escritura” en sentido pictográfico (en sentido estricto: rasgos inscritos sobre una superficie), sino “escritura” en sentido amplio: todo aquello que constituye memoria: transmisión oral, prácticas y técnicas habituales, ritos, normas, instituciones, fiestas, etc. Hay, en ese sentido, mucha traza que es ágrafa (como el relato oral o el canto) o gesto mudo (como la danza).

Por ahora hemos llegado a una segunda proposición adversativa respecto de la tradición que intentamos poner en cuestión. La “humanidad” del hombre occidental se define por hacer del lenguaje su propiedad. Pero *el lenguaje es una potencia común, usable, mas no apropiable*. Y no tiene por qué ser la lengua de una forma de vida en

²¹ Por contraste, por ejemplo, con el pueblo judío: sin territorio, sobrevivió reconociéndose en su literalidad (textos sagrados, filosofía, etc.).

²² Ginés de Sepúlveda, opus cit., p. 105.

²³ Ibidem, p. 133.

particular –“evangélica”, escriturable en sentido pictográfico y teológico-políticamente sobredeterminada.

4.- TERCERA ESCENA. SORDERA PROFUNDA, HUMANISMO Y “COMUNIDAD DE LOS HABLANTES”.

Sin embargo, en tensión bipolar con este predominio de la escritura en el mundo moderno, tenemos por otra parte la propugnación inversa de una *primacía de la oralidad por sobre la escritura*. Jacques Derrida, en «*De la grammatologie*»,²⁴ trata de la oposición binaria entre habla (palabra oral considerada “natural”) y escritura (palabra escrita considerada “artificial”) –oposición que en el canon occidental figura desde la filosofía de Platón hasta la de Jean-Jacques Rousseau, la lingüística de Ferdinand de Saussure y la antropología de Claude Levi-Strauss. De acuerdo al célebre “mito del buen salvaje”, Rousseau sostiene que no es sino la “civilización” lo que corrompe a la naturaleza humana –artificialidad de las relaciones, propiedad privada, dominación estatal y guerra, etc. El hombre primitivo sería originalmente bueno e inocente, puro y manso, no violento, agrupado en sociedades sin escritura. Esta traza discursiva tiene su iteración en el trabajo antropológico de Levi-Strauss, en la oposición binaria que pone en juego entre habla (natural y originaria, relacionalidad auténtica) y escritura (artificial y derivada, relacionalidad inauténtica). Consideremos, por ejemplo, este pasaje:

Nuestras relaciones con los otros, salvo de manera ocasional y fragmentaria, no se hallan ya fundadas en esta experiencia global, en esta aprehensión concreta de un sujeto por otro. En gran medida dichas relaciones resultan de reconstrucciones indirectas, por intermedio de documentos escritos. Nos hallamos ligados a nuestro pasado no por medio de una tradición oral que implica un contacto vivido con personas –relatores, sacerdotes, sabios o ancianos–, sino por medio de libros acumulados en bibliotecas, y a través de los cuales la crítica se afana por reconstruir el rostro de sus autores. Y en el plano del tiempo presente, nos comunicamos con la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos mediante toda suerte de intermediarios –documentos escritos o mecanismos administrativos– que sin duda amplían enormemente nuestros contactos, pero les confieren al mismo tiempo un carácter de inauténticidad.²⁵

Como se ve, Levi-Strauss piensa que hay una “auténticidad” ligada a la oralidad, al contacto vivo y directo a través de la voz –relacionalidad inmediata, sin la mediación escritural, como se lo figura en la antigua imagen del *ágora* de la democracia griega.

Hasta aquí, lo que se nos muestra es un círculo bipolar, una oposición binaria. Por una parte, el *predominio de la escritura sobre la oralidad* (sobreestimación de la cultura escrita como sedimento espiritual de la vida colectiva, y su reverso como subestimación de la cultura oral); y por otra, el *predominio de la oralidad sobre la escritura* (pretensión de naturalidad, autenticidad y anti-etnocentrismo –puesto que no se valora sólo a las culturas con escritura).

²⁴ Derrida, Jacques, «*De la grammatologie*», Les Éditions de Minuit, París, 1967.

²⁵ Levi-Strauss, Claude, «*Antropología estructural*», traducción del francés al español por Eliseo Verón, Editorial Paidós, Barcelona, 1987, p. 377.

Lector de Friedrich Nietzsche, el Derrida temprano apuntaba a una estructura de la metafísica del sujeto y la presencia que, a través de diferentes “máscaras”, ha operado la historia misma de Occidente como “una cadena sucesiva de determinaciones del centro”, y, en consonancia con Martin Heidegger, la caracterizó como una sucesión de *Sätze vom Grund* (proposiciones de fundamento) o “entidades supremas” (en cada caso el ἀρχή, origen y mandato articulador de lo que llega a presencia en su conjunción) que, como razón ontoteológica (metafísica del sujeto y la presencia), desplegaba la ordenación de “lo ente en total” –son expresiones de Heidegger. Derrida sostiene que el gesto metafísico centralizador y totalizador apunta a asegurar la comprensibilidad de las entidades bajo la forma de una coherencia estructural de representabilidad, es decir, el orden de las palabras y las cosas. Ahora bien –siguiendo a Derrida–, el lenguaje filosófico de esta metafísica articula una arquitectura de oposiciones binarias: uno de los términos se impone siempre al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.), generando la escisión fundante de la filosofía entre lo inteligible y lo sensible, dejando lo sensible subordinado a lo inteligible. Derrida sostiene que la salida a esta estructuración del pensamiento no pasa por la mera “inversión” de la jerarquía del binomio, ni por el trabajo negativo de la dialéctica especulativa, sino por una “estrategia de trabajo textual” que consiste en un gesto de “escribir a dos manos”: con una mano se pretende respetar la estructura de las oposiciones binarias, y con la otra se la “desplaza” hasta su extinción y clausura como tal. La radicalización del gesto deconstructivo de desplazamiento indefinido conduce a la cuestión de la *différance*. No se trata de un nuevo “concepto fundamental”, en el sentido de un nuevo fundamento metafísico, significado trascendental o causa de todos los posibles efectos diferenciales –como “algo” o “alguien” que produce las diferencias, que equivaldría a una reinseminación del principio de razón en su binomio “proto-causa y efecto”. La *différance* tiene que ver, más bien, con un movimiento inmanente y afirmativo de desarticulación a través de la proliferación de “trazas” diferenciales y “trazas de trazas”. El sentido de las cosas y los eventos no es algo substancial, no es una presencia idéntica a sí misma, sino un juego de presencia/ausencia: diferencia y movimiento tendencial, posibilidad de contraste. Antes de cualquier pretendida “subjetividad” y “objetividad” como positividades originarias, no hay algo que se dé ni alguien que dé, sino el acontecimiento del ser como puro darse (*hay, se da*). El movimiento mismo del *darse* es lo originario, y el *como* algo se da, lejos de constituir una identidad substancial, es la marca de su diferencia –el gesto que acontece abriendo unas posibilidades al tiempo que cierra otras (lógica del clarooscuro).

De acuerdo con esto, después de desplazarnos de un polo a otro, por ahora podríamos decir que escritura y habla están al mismo nivel: tanto la oralidad (aliteralidad, fugacidad del decir, voz que se esfuma tras ser pronunciada) como la grafía (literalidad, legado permanente) constituyen “huellas” o “trazas” (*traces*); o, apelando a un concepto amplio de “escritura” –que envuelva al habla, así como a la danza o la pintura, etc.–, podríamos decir que no hay culturas sin escritura, sino más bien culturas con distintas formas de escritura. Al mismo tiempo, deberíamos considerar el problema de la metafísica del sujeto y la presencia que esta bipolaridad implica: el supuesto metafísico de un *sujeto trascendental* que habla (una presencia “viva” –ausente en la escritura– que reemplaza a

la interlocución por la receptividad de su mando o a la lectura interpretativa por la percepción “directa” de su intención significativa); y el supuesto metafísico de una *presencia trascendental* fijada en la escritura (un “significado trascendental” como medida de corrección que conjura el abismo de la interpretación). Como garantía trascendental de la estabilidad del sentido, suponemos que *alguien* habla (centralización subjetiva) y que la escritura significa *algo* (centralización objetiva) –como cuando, en lugar de concebir el pensamiento como una *potencia común usable y no apropiable*, se estudia la filosofía universitaria como *archivo* de “los autores y sus obras”, análogo al modo en que se estudia la hagiografía eclesiástica como historia de “los santos y sus obras”.

Hasta aquí nos hemos movido en el círculo entre escritura y oralidad, no hemos salido de ahí: tan sólo nos hemos desplazado en su bipolaridad interior y hemos mostrado el problema de la metafísica de la presencia (significado trascendentalizado desde la *grafía*, γραφία; modelo de lectura de la palabra sagrada como “revelación”) y la metafísica del sujeto (hablante trascendentalizado desde la *voz*, φωνή; la escucha de una intención significativa que “se revela” como tal) que ese círculo bipolar alberga –el círculo del *logocentrismo* como función de acceso y estabilización del sentido: suponemos que, substancialmente y en el modo indexical de la revelación, *alguien* habla y dice *algo*.²⁶

Pero aún no abandonamos ese círculo: el del lenguaje como círculo entre voz y escritura, y como acceso privilegiado a la *intención significativa* (humanidad como subjetividad parlante) y a la dimensión de *lo significado* (lo que verdaderamente *es*, estabilizado como presencia en el lenguaje). ¿Hay alguna manera de hacerlo? Volvamos por un momento al Derrida lector de Heidegger: el *sentido* de las cosas y los eventos no es algo substancial, no es una presencia idéntica a sí misma, sino el fenómeno temporal del acontecimiento de un juego de presencia/ausencia: diferencia y movimiento tendencial, posibilidad de un contraste y su traza. Cuando pensamos en el *sentido* de algo, en lo que algo *es*, la clave *no es su identidad, sino su diferencia* –la identidad no es sino la traza espectral de su diferencia, y su diferencia es cada vez la marca decisiva de su acontecimiento. Ese juego de diferencias es lo que Derrida llama “archi-escritura” (*archi-écriture*),²⁷ anterior a la escritura y al habla, condición de posibilidad de ambos y de toda otra forma de traza –incluyendo, por tanto, no sólo *oralidad y grafía*, sino también toda suerte de *gestos mudos y ágrafos*.

Archi-escritura (juego de diferencias) y traza (espectro diferencial) nos permiten pensar la expresividad más allá del predominio unilateral de lo meramente pictográfico o de lo meramente oral, e incluso más allá de su cierre circular –dentro del cual se reenvían el uno al otro o se imponen el uno al otro. Antes señalábamos que las huellas o trazas que constituyen una cultura pueden ser concebidas como “escritura” no sólo en sentido pictográfico (en sentido estricto: rasgos inscritos sobre una superficie), sino en sentido amplio como todo aquello que constituye memoria o envío desde la marca de una

²⁶ Derrida, opus cit., p. 23 y ss.

²⁷ Ibidem, p. 83 y ss.

diferencia: transmisión oral, prácticas y técnicas habituales, ritos, normas, instituciones, fiestas, etc. Decíamos que en ese sentido hay mucha traza fónica pero ágrafa (como el relato oral o el canto), así como también hallamos traza como gesto mudo (como la danza o el teatro mímico). Este *gesto mudo* es, pues, lo que ahora nos interesa.

Heidegger, al pensar el origen del lenguaje, aporta dos claves: el *silencio* (*Erschweigung, Stille*) y la *mano* (*Hand*). Respecto del silencio, sostiene que “(...) cuanto más necesario el decir pensante acerca del ser, tanto más inevitable deviene el silencio (*Erschweigen*) de la verdad del ser a través del curso del preguntar”;²⁸ tal como para John Cage la música nace del contraste con el silencio,²⁹ para Heidegger el acontecimiento del ser es des-ocultamiento (darse a luz del abismo del ser –diferencia, *Differenz*) y, correspondientemente, el lenguaje nace del contraste con el silencio (decir del abismo de la interpretación, silencio como posibilidad infinita del decir). Hay un silencio originario a partir del cual hablamos –ontológicamente el “silencio del ser”; ópticamente el silencio sin el cual no se puede ni hablar ni escuchar. En lo que tiene que ver con la mano, Heidegger sostiene el carácter originario del comportamiento práctico (que trata con lo ente “a la mano” –estar-a-la-mano, *Zuhandensein*) respecto del carácter más bien derivado del comportamiento declarativo y teórico (que trata con lo ente “ante-los-ojos” –estar-ante-los-ojos o, literalmente en Heidegger, “ser delante de las manos”, *Vorhandensein*);³⁰ y en esa misma dirección apunta a que tanto la acción como la palabra, el pensamiento y la escritura que caracterizan al ser humano tienen como común denominador la acción o el tratar (*Handlung*) con las cosas y asuntos como un manipular (*handeln*) y una artesanía (*Handwerkskunst*).³¹ Todo lo que el hombre hace en términos de tratar con las cosas, dar forma, hablar, dibujar y escribir proviene esencialmente de “la mano” (*die Hand*), que ante todo *indica o señala* (*δείξις, δείκνυμι, indicāre, dīcere*) y *trae a presencia* (*ποίησις, prōdūcere*).³²

De modo que el *indicar* con la mano precede al *decir* con palabras. Con palabras hacemos lo que ya hacemos con las manos –mostrar cosas, producir cosas. El habla procede de la mano. ¿Qué pasa, entonces, si retrotraemos el habla a la mano? Es este “experimento” el que pone en juego, a mediados del siglo XVIII, el filósofo y enciclopedista francés Denis Diderot. En su «*Carta sobre los sordomudos para uso de los que hablan y oyen*» (1751),³³ Diderot parte del planteamiento de un problema gramatical: ¿Es posible distinguir entre un orden natural del pensamiento (“lengua natural”) y una alteración de

²⁸ Heidegger, Martin, «*Aportes a la filosofía: acerca del evento*», traducción del alemán al español por Dina Picotti, Editorial Alamagesto / Biblos, Buenos Aires, ¹2003, p. 34.

²⁹ Cage, John, «*Silence*», Wesleyan University Press, Middletown, ⁴2013, p. 22 y ss.

³⁰ Heidegger, Martin, «*Ser y tiempo*», traducción del alemán al español por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, ⁴2005, p. 94 y ss. / 183 y ss.

³¹ Heidegger, Martin, «*Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43*», en Gesamtausgabe 54, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, ²1992, p. 117 y ss.

³² *Ibidem*, p. 124 y ss.

³³ Diderot, Denis, «*Carta sobre los sordomudos para uso de los que hablan y oyen*», en Denis Diderot, «*Carta sobre los ciegos, seguido de 'Carta sobre los sordomudos'*», traducción del francés al español por Julia Escobar, Editorial Pre-Textos / Fundación ONCE, Valencia, ¹2002, pp. 81-136.

ese orden en la sintaxis proposicional (“lenguas de inversión”)? ¿Es posible distinguir entre el orden de las ideas en la mente y el orden de las palabras en la oración? Diderot se refiere, en general, al *hipérbaton*, figura retórica de construcción que consiste en la alteración del orden sintáctico que se considera habitual y lógico de las palabras de una oración. Pero también se refiere a la alteración del orden gnoseológico que, desde su perspectiva “empirista” (en la línea de George Berkeley), constituiría el orden natural de la expresión –inversión que se ejemplifica al anteponer el sustantivo a los adjetivos (es decir, la substancia abstracta a los atributos sensibles) en el orden de la proposición definitoria o descriptiva.

Si os preguntaran qué es un cuerpo, responderíais que *una sustancia extensa, impenetrable, figurada, coloreada y móvil*. Pero quitad a esa definición todos los adjetivos, ¿qué quedaría de ese ser imaginario al que llamáis *sustancia*? Si quisiéramos colocar en la misma definición los términos según el orden natural, diríamos *coloreada, figurada, extensa, impenetrable, móvil, sustancia*. Es en este orden como las diferentes cualidades de las porciones de la materia afectarían, creo yo, a un hombre que viera un cuerpo por primera vez. Al principio, al ojo le sorprendería la figura, el color y la extensión, después, el tacto, al acercarse al cuerpo, descubriría la impenetrabilidad y la vista y el tacto se convencerían de la movilidad. Por tanto, no habría inversión alguna en esta definición, pero sí la hay en la que hemos dado al principio. (...). / Los adjetivos, que por lo común representan las cualidades sensibles, son los primeros en el orden natural de las ideas; pero para un filósofo, o más bien para algunos filósofos que se han acostumbrado a mirar los sustantivos abstractos como a seres reales, dichos sustantivos van los primeros en el orden científico, pues, según su manera de hablar, son el soporte o el apoyo de los adjetivos. Así, de las dos definiciones de cuerpo que hemos dado, la primera sigue el orden científico o de establecimiento; la segunda el orden natural.³⁴

Diderot, para resolver esta cuestión, realiza un “experimento”: primero le pide a un hombre hablante que trate de expresar un argumento sin usar palabras, haciéndose entender sólo mediante gestos y señales. Pero luego reemplaza a este “sordomudo por convención” por un “sordomudo de nacimiento”, puesto que el primero podría traspasar las estructuras del lenguaje hablado –incluidas las “inversiones” o hipérbaton– al lenguaje señante.

[El sordomudo por convención podría sucumbir] a la tentación que arrastra a casi todos los que escriben en una lengua que no es la suya, la de modelar la disposición de sus signos conforme a la disposición de los signos de la lengua a la que están acostumbrados, y que así como nuestros mejores latinistas modernos, sin excluirnos ni a vos ni a mí, caen en giros franceses, la construcción de nuestros mudos no sea la verdadera construcción de un hombre que nunca hubiera tenido noción alguna de lengua. ¿Qué pensáis vos? Este inconveniente tal vez sería menos frecuente de lo que pienso si nuestros mudos de convención fueran más filósofos que retóricos, pero, en cualquier caso, podríamos dirigirnos a un sordomudo de nacimiento. / Os parecerá singular, sin duda, que para obtener las verdaderas nociones de la formación del lenguaje se os remita a alguien a quien la naturaleza ha privado de la facultad de oír y de hablar. Pero os ruego que consideréis que la ignorancia está menos alejada de la verdad que el prejuicio, y que un sordomudo de nacimiento no tiene prejuicio en cuanto a la manera de comunicar el pensamiento; que las inversiones no han pasado de otra lengua a la suya; que si las emplea es porque se lo sugiere la naturaleza, nada más (...).³⁵

³⁴ Diderot, opus cit., pp. 84-85.

³⁵ Ibidem, p. 88.

Diderot estudia el modo en que el sordomudo de nacimiento expresa mediante gestos y señas lo que tiene que expresar. Observa que el gesto es más enérgico que la palabra (*¡“el gesto triunfa sobre el discurso!”*)³⁶ y que, a menudo, *expresa simultáneamente lo que en el lenguaje requiere un largo discurso* –en la sucesión del discurrir.³⁷

(...) hay gestos sublimes que ninguna elocuencia oratoria rendirá jamás. Como el de Macbeth en la tragedia de Shakespeare. La sonámbula Macbeth avanza en silencio por el escenario, con los ojos cerrados, imitando la acción de una persona que se lava las manos, como si las suyas todavía estuvieran tintas en la sangre de su rey, al que había degollado hace más de veinte años. No conozco discurso más patético que el silencio y el movimiento de las manos de esa mujer. ¡Qué imagen del remordimiento! / La manera en que otra mujer anunció la muerte a su esposo, inseguro de su suerte, es también una de esas representaciones cuya energía no puede alcanzar el lenguaje oral. La mujer se trasladó, llevando a su hijo en brazos, a un lugar del campo donde su marido podía verla desde la torre en la que estaba encerrado y, tras haber dirigido el rostro durante algún tiempo en dirección a la torre, tomó un puñado de tierra que extendió en cruz sobre el cuerpo de su hijo, tendido a sus pies. Su marido comprendió la señal y se dejó morir de hambre. Podemos olvidar el pensamiento más sublime; pero estos gestos no pueden borrarse.³⁸

La mano precede a la palabra. La palabra hace lo que hace esencialmente “la mano” –*indicar o señalar* (δείξις, δείκνυμι, *indicāre, dīcere*) y *traer a presencia* (ποίησις, *prōdūcere*). Diderot apunta a este carácter deíctico o intencional de la seña en general en el sentido gramatical de los objetos directos y sus respectivos pronombres:

³⁶ Ibidem, p. 90.

³⁷ Ibidem, pp. 100-101.

³⁸ Ibidem, p. 89. Otro “experimento” que Diderot llevó a cabo para estudiar la potencia expresiva de la señal fue asistir a la puesta en escena de obras de teatro, cuyos guiones ya conocía, con los oídos taponeados, con el fin de evaluar en qué medida los actores podían expresar en gestos el sentido de la acción narrativa: “El término actuación, que pertenece al teatro, y que acabo de emplear aquí porque rinde muy bien mi idea, me recuerda una experiencia que hice algunas veces, y de la que he sacado más luz sobre los movimientos y los gestos que de todas las lecturas del mundo. Antaño yo frecuentaba mucho los espectáculos, y me sabía de memoria la mayoría de nuestras mejores obras. (...). En cuanto se alzaba el telón, y los demás espectadores se disponían a escuchar, yo me tapaba los oídos con los dedos, no sin asombro por parte de los que me rodeaban, y que, como no me comprendían, me miraban casi como a un necio que iba a la comedia para no oírla. Sus pensamientos me importunaban bien poco y seguía tapándome los oídos obstinadamente mientras la actuación del actor me parecía acorde con el discurso que yo recordaba. Sólo escuchaba cuando los gestos me despistaban, o eso creía. ¡Ay!, Señor, qué pocos comediantes pueden soportar tamaña prueba, y qué humillante sería para la mayoría si entrara en detalles. Pero prefiero hablaros de la renovada sorpresa en la que no dejaban de caer los de mi entorno, cuando me veían llorar en las partes patéticas, siempre con los oídos tapados. Entonces ya no podían más, y los menos curiosos se atrevían a hacerme preguntas, a las que yo respondía fríamente ‘que cada uno tenía su manera de escuchar y que la mía era la de taparme los oídos para oír mejor’, riéndome para mis adentros de las opiniones que mi aparente o real chifladura ocasionaba y todavía más por la simplicidad de algunos jóvenes que también se tapaban los oídos con los dedos para oír a mi manera, y que se asombraban mucho de que no les diera resultado. / Piense lo que piense sobre mi proceder, os ruego que consideréis si para juzgar rectamente la entonación hay que escuchar el discurso sin ver al actor. Es muy natural pensar que para juzgar rectamente sobre el gesto y los movimientos hay que mirar al actor sin oír el discurso” (Diderot, opus cit., pp. 93-94).

Suponed (...) dos hombres acuciados por el hambre, el uno no tiene ningún alimento a la vista mientras que el otro está al pie de un árbol tan alto que no puede alcanzar el fruto. Si la sensación hiciera hablar a estos dos hombres, el primero diría: *Tengo hambre, yo comería con gusto*; y el segundo, *¡Hermoso fruto! Tengo hambre, yo comería con gusto*. Pero es evidente que aquel ha reproducido mediante su discurso todo lo que ha sucedido dentro de su alma y que, por el contrario, falta algo en la frase de éste y que una de las aspiraciones de su espíritu debe de estar en ella sobreentendida. La expresión *yo comería con gusto*, cuando no hay nada a mano, se extiende en general a todo lo que puede calmar el hambre, pero la misma expresión se restringe, y sólo se extiende al hermoso fruto, cuando está presente. Así, aunque ambos hayan dicho *tengo hambre, yo comería con gusto*, en el espíritu del que exclamó: *¡hermoso fruto!*, había una añoranza de dicho fruto y no podemos dudar que si se hubiera inventado el artículo *lo*, hubiera dicho: *¡Hermoso fruto!, tengo hambre, yo lo comería con gusto*, o *Aquesto yo comería con gusto*. En esta ocasión y en otras parecidas, *lo* o *aquesto*, no es más que un signo empleado para designar la añoranza del alma por un objeto que anteriormente la había ocupado y la invención de ese signo es, me parece, una prueba de la marcha didáctica del espíritu.³⁹

Respecto del orden del discurso en la lengua señante del sordo, Diderot reconoce que éste articula su lenguaje proposicional en la estructura de sujeto y predicado, y que el orden de los predicados y su número queda librado al juego del interés y el estilo.

En algún estudio del lenguaje por gestos me ha parecido que la construcción correcta exigía que se presentase primero la idea principal, porque arrojaba luz sobre los demás al indicar a qué deben referirse los gestos. Cuando no se anuncia el sujeto de una proposición oratoria o gesticulada, la aplicación de los demás signos permanece en suspenso. Es lo que ocurre continuamente en las frases griegas y latinas pero nunca en las frases gesticuladas si están bien construidas. / Estoy comiendo con un sordomudo de nacimiento. Quiere pedir a su lacayo que me sirva bebida. Primero le avisa, después me mira. Luego imita con el brazo y la mano derecha los movimientos de un hombre que sirve bebida. En esta frase resulta indiferente cuál de los dos últimos signos sigue o precede al otro. El mudo, tras haber avisado al lacayo, puede situar el signo que designa la cosa ordenada o el que denota a la persona a quien va dirigido el mensaje, pero el lugar del primer gesto está fijado. Sólo un mudo carente de lógica puede desplazarlo. Esta transposición sería casi tan ridícula como el descuido de un hombre que hablara sin que se supiera a quien va dirigido su discurso. En cuanto a la disposición de los otros dos gestos, tal vez sea menos una cuestión de ajuste que de gusto, de fantasía, de oportunidad, de armonía, de adorno y de estilo. En general, cuantas más ideas encierre una frase, más disposiciones posibles de gestos o de otras señales habrá, y más peligro de caer en contrasentidos, anfibologías y en otros vicios de construcción.⁴⁰

La mano precede a la palabra, esto es, en el estudio de Diderot: *el orden de los gestos da nacimiento al orden sintáctico de las palabras*. *Se dice algo de algo*, y lo que se dice se dice de muchos modos y en diversas secuencias –espectros de Aristóteles en el textil de Diderot.⁴¹ Pero Diderot no sólo repara en el elemento diacrónico al nivel de la sintaxis en uso, sino también en su génesis –pues su estudio sobre el orden del discurso es

³⁹ Ibidem, pp. 101-102.

⁴⁰ Ibidem, p. 95.

⁴¹ Diderot: "(...) en una sucesión de ideas, no siempre ocurre que todo el mundo esté igualmente afectado por la misma. Por ejemplo, si de esas dos ideas contenidas en la frase *serpentem fuge* ['de la serpiente huye'], os pregunto cuál es la principal, vos me diréis que es la serpiente, pero otro pretenderá que es la fuga, y ambos tendréis razón. El hombre medroso sólo piensa en la serpiente, pero quien tema menos a la serpiente que mi pérdida sólo piensa en mi fuga: uno se asusta, el otro me avisa" (Ibidem, pp. 99-100).

a su vez sobre la génesis del discurso (“*El orden que reina entre los gestos de un sordo me ha hecho distinguir entre los primeros y los últimos signos oratorios instituidos*”):⁴² el modo en que el sordo desarrolla su lengua señante da cuenta de la génesis histórica de la lengua fonológica.

Cuando hablamos con un sordomudo de nacimiento experimentamos una dificultad casi insuperable para mostrarle las partes indeterminadas de la cantidad, ya sea en número, en extensión o en duración, y para transmitirle cualquier abstracción en general. Nunca estamos seguros de haberle hecho entender la diferencia de los tiempos *hice, he hecho, hacía, habré hecho*. Ocurre lo mismo con las oraciones condicionales. Por tanto, si yo tuviese razón al decir que en el origen del lenguaje los hombres empezaron dando nombre a los principales objetos de los sentidos, *a los frutos, al agua, a los árboles, a los animales, a las serpientes, etc., a las pasiones, a los lugares, a las personas, etc., a las cualidades, a las cantidades, a los tiempos, etc.*, puedo también añadir que lo último que se inventó fueron los signos de los *tiempos* o de las porciones de duración. He pensado que durante siglos enteros los hombres no han tenido más tiempos que el presente de indicativo o de infinitivo y que las circunstancias determinaron que fuera a veces un futuro y otras un pretérito perfecto. / Me he sentido autorizado a hacer esta conjetura por el estado actual de la *lingua franca*. Dicha lengua es la que hablan las diferentes naciones cristianas que comercian en Turquía y en los puertos de Levante. La creo hoy tal como siempre ha sido, y no parece que vaya a perfeccionarse nunca. La base es un italiano corrompido. El único tiempo de sus verbos es el presente del infinitivo, cuyo significado queda modificado por las coyunturas o por los demás términos de la frase: así, *te quiero, te quería, te querré*, en lengua franca son, *mi amarti. Todos han cantado, que cada cual cante, todos cantaron: tutti cantara. Quiero, quería, he querido, quisiera casarme contigo: mi voleri sposarti*.⁴³

De ahí que, tras su curioso estudio experimental, Diderot concluye –en una suerte de analogía entre la ontogenia de la lengua señante y la filogenia de la lengua fonológica– que hay tres estadios en el desarrollo de una lengua (“He pensado que, sin remontar al origen del lenguaje oratorio, podríamos conocerlo estudiando solamente la lengua de los gestos”):⁴⁴

(...) hay que distinguir en todas las lenguas tres estados por los que han pasado sucesivamente al salir de aquel en el que no eran más que una mezcla confusa de gritos y de gestos, mezcla que se podría llamar lenguaje animal. Estos tres estados son el de *nacimiento*, el de *formación* y el estado de *perfección*. La lengua naciente era un conglomerado de palabras y de gestos en la que los adjetivos, sin género ni caso, y los verbos, sin conjugaciones ni regímenes, conservaban en todo momento la misma terminación. En la lengua formada había palabras, casos, géneros, conjugaciones, regímenes, en una palabra, los signos oratorios necesarios para expresarlo todo, pero sólo había eso. En la lengua perfeccionada, se ha querido más armonía, porque se ha creído que no sería inútil halagar el oído al hablar al espíritu. Pero, como a menudo se prefiere lo accesorio a lo principal, también a menudo se ha invertido el orden de las ideas para no perjudicar la armonía.⁴⁵

Los estadios de *nacimiento* (señalizaciones simples), *formación* (complejización sintáctica) y *perfección* (juego del estilo) de la lengua terminan en un virtual exceso: el sacrificio del orden natural, simple y claro, por las florituras estilísticas y ornamentales. Es

⁴² Ibidem, p. 130.

⁴³ Ibidem, pp. 96-97.

⁴⁴ Ibidem, p. 130.

⁴⁵ Ibidem, pp. 108-109.

algo que se puede dar en la lengua señante, pictórica, fonológica, musical, etc. En efecto, Diderot lo que ha hecho es delinear una historia de la práctica *jeroglífica* –esto es, del lenguaje señante y su puesta en juego en todas las artes expresivas (pintura, escultura, música, poesía, teatro, etc.). Su insistencia sobre la vida sensible y la cuestión del gesto y la señalización ya se dejaba ver en su «*Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*» (1749), donde sostuvo que “(...) si alguna vez un filósofo ciego y sordo de nacimiento hiciera un hombre a imitación del de Descartes, os puedo asegurar, señora, que situaría el alma en la punta de los dedos; porque es ahí de donde le vienen sus principales sensaciones y todos sus conocimientos”.⁴⁶

Sin embargo, estas disquisiciones sobre lenguaje y gestualidad chocan en la escena material de la historia con la situación de los sordos en relación con la “comunidad de los hablantes”. Los sordos están excluidos de la comunidad política porque no sólo no escuchan, sino que tampoco hablan. Son “sordomudos”, se dice –el mismo Diderot emplea esa noción en francés (*les sourds-muets*), en inglés se habla de *the deaf-mutes* o *deaf-and-dumbs*, y lo mismo en varias otras lenguas. En el caso de los sordos de nacimientos, la ausencia de habla fonológica no es ausencia de voz: como no conocen las palabras en cuanto “voces articuladas”, permanecen en silencio o profieren “ruidos inarticulados” –los ἀγράμματοι ψόφοι⁴⁷ o ruidos sin gramática que para Aristóteles eran propios de los animales, ruido no-humano, y que hasta hace poco tiempo se entendió como manifestación de “demencia”, “deficiencia mental” o “enfermedad mental”.⁴⁸

A partir de nuestra inflexión relativa a la expresividad no logocéntrica, y en dirección hacia la apertura de una politicidad posthumanista, decíamos antes que esta tercera escena trata de la fractura biopolítica entre quienes viven en sordera profunda (“sordomudez”) y la “comunidad de los hablantes” fonológicos en general, a partir de la proyección humanista de un régimen de deuda del cuerpo normal y sus capacidades que, en este caso, se articula en la lógica comunitaria de inclusión/exclusión basada en la vieja identificación entre politicidad y lingüisticidad –lo que establece una *supremacía de la estabilización conceptual de la presencia en el habla por sobre la expresividad plástica de la seña*. A pesar de que, como hemos mostrado, el lenguaje señante es esencial al lenguaje en general; a pesar de una larga historia de resistencia a la exclusión y de desarrollo de la invención y enseñanza⁴⁹ de formas de comunicación de sordos; a pesar de la proliferación actual de estudios sobre discapacidad y de sus efectos de politicización de la

⁴⁶ Diderot, Denis, “*Carta sobre los ciegos para uso de los que ven*”, en Denis Diderot, «*Carta sobre los ciegos*’, seguido de *Carta sobre los sordomudos*», traducción del francés al español por Julia Escobar, Editorial Pre-Textos / Fundación ONCE, Valencia, 2002, p. 23.

⁴⁷ Aristóteles, «*Περὶ ἑρμηνείας*», texto griego establecido por Theodor Waitz, Scientia Verlag Aalen, Leipzig, 1844, 16a28.

⁴⁸ Lee, Amanda, “*The Culture of a Silent Minority*”, en *The Review A Journal of Undergraduate Student Research*, nº 17, 2016, St. John Fisher College, New York, s/p.

⁴⁹ Barsch, Sebastian, “*Silent Stories of Exclusion – Teaching Deaf History*”, en *Jahrbuch der Internationalen Gesellschaft für Geschichtsdidaktik*, nº 35, 2014, Wochenschau Verlag, Schwalbach, pp. 253-261.

misma; a pesar de todo ello, aún los sordos constituyen un grupo en gran medida excluido por la “comunidad de los hablantes”.

Hace unos años tuve con un grupo de amigas y amigos una discusión en una red social sobre un vídeo en que aparecía un hombre sordo comunicándose a través de señas con un gato.⁵⁰ El gatito había aprendido a comunicarse con señas, ya que su protector era sordo y no escuchaba sus maullidos cuando tenía hambre y pedía comida. En medio de la discusión, hubo quienes argumentaron que ahí *no había comunicación*, pues 1) sólo había un condicionamiento clásico –a lo Ivan Pavlov–, pues el gato movía una pata delantera con un gesto específico y el hombre respondía específicamente dándole de comer; y 2) porque no había un lenguaje de conceptos de por medio.

En relación con el primer argumento, yo contrargumentaba que, estuviera o no ahí en juego la técnica de condicionamiento de Pavlov en algún grado, era indudable que ahí había una reciprocidad de comunicación corporal entre el gato y el hombre. Por el contrario, ocurre que entre humanos oyentes-hablantes y humanos sordos-señalantes habitualmente no hay tal reciprocidad, pues los hablantes se ponen como norma a alcanzar y es el sordo el que tiene que esforzarse, el que tiene que tratar de comunicarse con los hablantes. Los hablantes tienden a cerrarse de antemano, experimentan inquietud y extrañeza y no se esfuerzan –más bien suelen reaccionar diciendo “yo no sé lenguaje de señas”, y así, por defecto, excluyen al sordo de la comunidad como ámbito de comunicabilidad posible –tal como se hace normalmente con humanos que se hallan tras los muros lingüísticos civilizacionales (lenguas orientales, lenguas indígenas), por contraste con la actitud o predisposición que se tiene hacia las lenguas imperiales, lenguas que todo el mundo quiere o se ve impelido a aprender (las “lenguas francas” de Occidente, antiguamente el latín, hoy el inglés). Como argumento auxiliar, uno de los participantes de la discusión agregó, respecto de la “complicación” o “inquietud” que se experimenta frente a alguien que “se comunica de otro modo”, que ello nos remitiría a una “ineptitud natural para habérselas con otras formas de comunicación que no sean habladas”. A ello repliqué, en primer lugar, que la lengua señante no nos era extraña, que estaba a la base de nuestro lenguaje hablado y era la marca esencial de todas nuestras formas de expresión; pero que, además, en ese argumento se deslizaba un esquema que “naturalizaba” –fijaba como una condición o un destino biológico– un régimen de deuda que es metafísico: un régimen de deuda ideal respecto del cuerpo normal y sus usos. En este caso, respecto del uso expresivo del cuerpo. En un horizonte de comprensibilidad compartida acerca de un cuerpo normal en su “fisionomía” y en su “uso”, es ilustrativa la inquietud que produce a menudo ver a un ser humano lisiado o con atrofas o hipertrofas congénitas, no sólo porque en virtud de esa comprensibilidad compartida o sentido común “estético” su aspecto aparece fuera-de-forma (“deforme”), sino también por el consecuente uso “anormal” que hace ese ser humano de su cuerpo según las posibilidades “insólitas” e “inusitadas” que puede descubrir en él: tomar un lápiz con los dientes, abrocharse los botones con los pies, etc. El cuerpo también está atravesado de

⁵⁰ Enlace al vídeo: <https://www.youtube.com/watch?v=3pOAaVbjo2w>

deudas, y ese régimen de deuda que pesa sobre él tiene la consistencia de la idealidad que, imponiéndose como lo originario –¡lo “natural”!–, se le impone a la carne desde su cielo.

Respecto del segundo argumento, más logocéntrico, yo sostenía que decir que ese gato se comunicaba con aquel hombre no quería decir que comunicara “conceptos” en el sentido lingüístico habitual –atribución que sería humanista en extremo.⁵¹ Si estamos prendidos de ese supuesto es porque la tradición metafísica occidental elide la materialidad histórica del nacimiento de la palabra desde la carne y, en lugar de ello, concibe a la palabra (λόγος, *verbum*) en cada caso encarnándose. La metafísica greco-latina cristiana niega la circularidad inmanente entre carne y palabra –y tiende a situar a la carne bajo la égida de la palabra. Por eso la metafísica en esa deriva es un “humanismo”: porque separa al hombre del animal, en la medida en que el animal no habitaría en el mundo de las ideas y sólo sería capaz de señalar sus “pasiones” –como cosa distinta de significar “conceptos”. Entonces la metafísica introduce la partición entre hombre y animal justo ahí donde introduce la partición entre carne (lo animal) y palabra (lo espiritual). Por eso los animales están en deuda con la norma antropológica, que es precisamente el ascenso del “ser humano” en cuanto tal desde su animalidad hacia el reino del “espíritu” –acceso a la palabra divina revelada, razón, socialización, normalización ideal del cuerpo, de su imaginación y de su expresión, etc. Y es por eso que los humanos que no hablan con palabras son excluidos y en cierto modo animalizados –a pesar de que sus señales abren mundo, tal como lo hacen las palabras. De hecho, los sordos pueden hacerlo muy creativamente, pues se trata de una expresividad más plástica y menos sedimentada, institucionalizada y universalizada que lo que suele serlo el lenguaje oral-escrito. En la lengua señante, más que la estabilidad de un canon, prima la plasticidad singular de la expresión en la vida de relación –lo que hace, por ejemplo, que a niños sordos les cueste comprender el inicio de una obra de teatro –el paso del tiempo cotidiano al tiempo de la ficción artística– y se asusten frente a la ficción teatral de una situación violenta, pues mientras los hablantes solemos descansar en el canon lingüístico más convencional y en ocasiones nos ponemos más creativos en la expresión, la vida de los sordos señantes se halla sujeta a la necesidad de practicar permanentemente la mimesis, la creación de nuevas formas gestuales de expresividad, e incluso la traducción entre lenguas señantes y orales, o entre distintas lenguas señantes desarrolladas por diferentes comunidades de sordos. Que a los sordos señantes les cueste comprender el comienzo de una “representación artística” no significa que el arte les sea ajeno, sino más bien todo lo contrario.

Aunque ya no se les considere “dementes” como hace unas décadas atrás, los sordos todavía experimentan la exclusión y el abandono por parte de la sociedad y el Estado, al tiempo que reciben la violencia simbólica de ser declarados y tratados como “minusválidos” por la comunidad de los hablantes. Para pensar esta cuestión en su

⁵¹ Lezra, Jacques, “*The Animal in Translation*”, en *Postmodern Culture Review*, Vol. 24, nº 2, 2014, John Hopkins University Press, Baltimore, s/p.

dimensión existencial y política, hay dos fuentes que me parecen invaluable. La primera es el libro de Alison Kafer, «*Feminist, Queer, Crip*» (2013), en cuanto a su planteamiento de una “política de futuridad lisiada” (*politics of crip futurity*) frente a la opresión del “capacitismo” (*ableism*): una cosa es prevenir la enfermedad y las condiciones físicas y mentales limitantes, pero otra cosa es negar la enfermedad y los impedimentos como parte de lo humano –pues la gente enferma y lisiada existe, tiene un futuro, no es vida de la que quepa hablar sólo en términos de negación o erradicación.⁵² Kaser propone transitar del paradigma médico/individual (la discapacidad es un problema médico que tiene que ver con patología y desviación de la norma, que aqueja al individuo anormal y es responsabilidad de éste y de sus familiares) al paradigma político/relacional (la *condición* física o mental⁵³ se convierte en “discapacidad” cuando se construyen ciudades que excluyen a los que no caminan o sin espacios de desarrollo y trabajo para quienes no ven o no escuchan, etc.): la discapacidad –a partir de una condición física o mental– es un efecto de la opresión del capacitismo, que convierte la diferencia en jerarquía (capacidad/discapacidad, normal/anormal, superior/inferior, vida que hay que promover y vida que hay que abandonar o erradicar).⁵⁴ En esa misma línea, otra fuente ineludible es el magnífico documental «*Último año*» (2018),⁵⁵ de los directores chilenos Viviana Corvalán y Francisco Espinoza. El documental trata de una profesora sorda de la escuela especial Santiago Apóstol (en Santiago de Chile) que enseña a sus estudiantes sordos en lengua de señas chilena (Lsch), además de enseñarles en lo posible el español como segunda lengua. El documental muestra cómo esa comunidad sorda abre mundo mediante la lengua señante, la tremenda creatividad e inteligencia que ello implica, y la relación con la comunidad de los hablantes-oyentes. El grupo de estudiantes sordos, amigos entre sí, su profesora sorda y sus familias se enfrentan al drama de vivir su último año de enseñanza básica y se preparan para “afrentar su mayor temor: continuar su educación en escuelas de oyentes, revelando el miedo, la dificultad y la injusticia que viven las personas sordas en la educación chilena”.

Hemos llegado así a una tercera proposición adversativa respecto de la tradición que intentamos poner en cuestión. La “humanidad” del hombre occidental se define por hacer del lenguaje su propiedad. Pero *el lenguaje es una potencia común, usable, mas no apropiable*. Y no tiene por qué ser una lengua fonológica y escriturable en sentido pictográfico –que es, en última instancia, la lengua de la “comunidad de los hablantes”.

⁵² Kafer, Alison, «*Feminist, Queer, Crip*», Indiana University Press, Bloomington / Indianapolis, 2013, p. 3 y ss.; véase especialmente el Capítulo 3, “*Debating Feminist Futures. Slippery Slopes, Cultural Anxiety, and the Case of the Deaf Lesbians*”, p. 69 y ss.

⁵³ La noción de “condiciones físicas o mentales” se refiere a una constelación de condiciones diferenciales que abarca impedimentos físicos, impedimentos sensoriales, enfermedades crónicas limitantes, síndrome de fatiga crónica, esquizofrenia, disposiciones diferenciales de sociabilidad, etc.

⁵⁴ Kafer, opus cit., p. 4 y ss.

⁵⁵ Corvalán, Viviana & Espinoza, Francisco (dirs.), «*Último año*», Orgánica Films, Chile, 2018.

* * *

La discusión sobre la comunicación mediante señas entre el hombre sordo y un gato que antes evocaba terminaba con una última inquietud humanista: una reserva relativa a mi discurso, un desasosiego sobre el modo en que éste era concernido o no por “la dignidad y el progreso humano”. Mi argumento no sólo “retrocedía” *de la palabra a la mano* (la mano precede a la palabra), sino que, más aún, “retrocedía” *de la mano a la pata de gato*. Pero ocurre que los humanos somos animales, y que el humanismo sólo se puede desactivar si ingresamos en una zona en la que la diferencia entre lo humano y lo animal deja de operar. “Esa zona –decía Rodrigo Karmy, que también hacía parte de la discusión– podría ser lo que llamamos vida si con eso designamos a una relación hacia lo otro de sí. Esto significa: vida no sería ni una sustancia, ni un mecanismo, ni menos un sistema, sino más bien, aquello que exento de cualquier naturaleza, es una potencia abierta a devenir todas y diferentes formas protésicas”.

El humanismo, por el contrario, se cierra convirtiendo la diferencia en identidad y comunidad sacrificial. En Occidente tal cierre ha recurrido al expediente aristotélico de la diferencia humano/animal en virtud del cruce entre lingüisticidad y politicidad, que es lo que da forma a lo que aquí, siguiendo una indicación de Karmy, hemos venido llamando la “comunidad de los hablantes”. De ese modo hemos visto operar la lógica de inclusión/exclusión en las figuras de los palestinos (fuera de la comunidad de los hablantes occidentales), los indígenas americanos (fuera de la comunidad de los hablantes en la espiritualidad de la lengua escrita) y los “sordomudos” señantes (fuera de la comunidad de los hablantes fonológicos y pictográficos en general). Frente al supuesto metafísico de que la “humanidad” del hombre se define por hacer del lenguaje su propiedad, hemos opuesto lo siguiente: *el lenguaje es una potencia común, usable, mas no apropiable*. Y respecto de las figuras deshumanizadas por la comunidad de los hablantes, hemos planteado que la potencia del lenguaje no se puede reducir ni a la lengua de una forma de vida en particular en términos de racionalidad imperial, *lingua franca* “civilizacional” y geopolíticamente sobredeterminada; ni a la lengua de una forma de vida en particular en términos de lengua “evangélica”, escriturable en sentido pictográfico y teológico-políticamente sobredeterminada; ni, por último, a la especificidad de una lengua fonológica y escriturable en sentido pictográfico.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio. «*Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*», traducción del italiano al español por Antonio Gimeno, Editorial Pre-Textos, Valencia, ¹1998.

AGAMBEN, Giorgio. “*La obra del hombre*”, en «*La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*», traducción del italiano al español por Fabián Lebenglik, Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires, ¹2007.

ARISTÓTELES. «Πολιτικά», texto griego editado por Immanuel Bekker, Longmans Green and Company, London, ¹1877.

ARISTÓTELES. «Περὶ ἑρμηνείας», texto griego establecido por Theodor Waitz, Scientia Verlag Aalen, Leipzig, ¹1844.

BARSCH, Sebastian. “*Silent Stories of Exclusion – Teaching Deaf History*”, en Jahrbuch der Internationalen Gesellschaft für Geschichtsdidaktik, nº 35, 2014, Wochenschau Verlag, Schwalbach, pp. 253-261.

CAGE, John. «*Silence*», Wesleyan University Press, Middletown, ⁴2013.

CORVALÁN, Viviana & ESPINOZA, Francisco (dirs.). «*Último año*», Orgánica Films, Chile, 2018.

DELEUZE, Gilles & SANBAR, Elias. “*Los indios de Palestina*”, en Gilles Deleuze, «*Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*», traducción del francés al español por José Luis Pardo, Editorial Pre-Textos, Valencia, ¹1982, pp. 179-183.

DERRIDA, Jacques. «*De la grammatologie*», Les Éditions de Minuit, París, ¹1967.

DÍAZ LETELIER, Gonzalo. «*La cuestión mapuche y el derecho penal del enemigo como consumación jurídica del “humanismo”*», en Revista Espacio Regional, vol. 2, nº 12, Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Lagos, Osorno, 2015, pp. 69-93.

DIDEROT, Denis. «*‘Carta sobre los ciegos’, seguido de ‘Carta sobre los sordomudos’*», traducción del francés al español por Julia Escobar, Editorial Pre-Textos / Fundación ONCE, Valencia, ¹2002.

GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan. «*Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*», traducción del latín al español por Marcelino Menéndez y Pelayo, Editorial F.C.E., México D.F., ¹1941.

HEIDEGGER, Martin. «*Aportes a la filosofía: acerca del evento*», traducción del alemán al español por Dina Picotti, Editorial Alamagesto / Biblos, Buenos Aires, ¹2003.

HEIDEGGER, Martin. «*Ser y tiempo*», traducción del alemán al español por Jorge Eduardo Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, ⁴2005.

HEIDEGGER, Martin. «*Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43*», en Gesamtausgabe 54, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, ²1992.

KAFER, Alison. «*Feminist, Queer, Crip*», Indiana University Press, Bloomington / Indianapolis, ¹2013.

KARMY, Rodrigo. «*Escritos bárbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*», Editorial Lom, Santiago, ¹2016.

KARMY, Rodrigo. «*Los palestinos de América: comentario al Discurso del “Indio”: el penúltimo ante el “Hombre Blanco” de Mahmud Darwish*», en Revista Interpretatio, nº 2, vol. 2, 2017, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., pp. 37-53.

LEE, Amanda. “*The Culture of a Silent Minority*”, en The Review A Journal of Undergraduate Student Research, nº 17, 2016, St. John Fisher College, New York, s/p.

LEVI-STRAUSS, Claude. «*Antropología estructural*», traducción del francés al español por Eliseo Verón, Editorial Paidós, Barcelona, ¹1987.

LEZRA, Jacques. *"The Animal in Translation"*, en *Postmodern Culture Review*, Vol. 24, nº 2, 2014, John Hopkins University Press, Baltimore, s/p.

MBEMBE, Achille. *«Necropolítica / Sobre el gobierno privado indirecto»*, traducción del francés al español por Elisabeth Falomir, Editorial Melusina, Santa Cruz de Tenerife, ¹2011.

ROZITCHNER, León. *«"Plomo fundido" sobre la conciencia judía»*, en *Página 12*, Buenos Aires, 4 de enero de 2009.