

La propiedad de las palabras

Ensayos de retórica, filosofía
y política

La propiedad de las palabras

Ensayos de retórica, filosofía y política

Armando Villegas Contreras



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS
JUAN PABLOS EDITOR
México, 2014

Esta publicación fue financiada por el Plan Institucional de Desarrollo (PIDE) 2013.

Villegas Contreras, Armando

La propiedad de las palabras : Ensayos de retórica, filosofía y política / Armando Villegas Contreras. - - México : Universidad Autónoma del Estado de Morelos : Juan Pablos Editor, 2014.

199 p.

ISBN 978-607-8332-19-9 UAEM

ISBN 978-607-711-208-2 Juan Pablos Editor

1. Retórica – Ensayos, conferencias, etc. 2. Filosofía – Ensayos, conferencias, etc. 3. Política – Ensayos, conferencias, etc. I. tít.

LCC P301

DC 808

LA PROPIEDAD DE LAS PALABRAS.
ENSAYOS DE RETÓRICA, FILOSOFÍA Y POLÍTICA
Armando Villegas Contreras

Primera edición, 2014

D.R. © 2014, Universidad Autónoma del Estado de Morelos
Av. Universidad 1001
Col. Chamilpa
62210, Cuernavaca, Morelos
<editorial@uaem.mx>

D.R. © 2014, Juan Pablos Editor, S.A.
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19,
Col. del Carmen, Del. Coyoacán, 04100, México, D.F.
<juanpabloseditor@gmail.com>

Imagen de portada: Edna Pallares, *Mesa No. 78*, del proyecto
*Apuntes de situaciones cotidianas:
100 mesas escultóricas (2004-2014)*,
madera de balsa, 15 x 10 x 15 cm.

ISBN: 978-607-8332-19-9 UAEM

ISBN: 978-607-711-208-2 Juan Pablos Editor

Impreso en México
Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza
de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)
Distribución: TintaRoja <www.tintaroja.com.mx>

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	13
La retórica como estrategia de lectura	19
Retórica y filosofía política	21
1. LO QUE ENTENDEMOS POR RETÓRICA	23
La cuestión retórica	23
Discusión sobre la cuestión retórica	31
Lo propio y lo figurado	36
Retórica y apropiación del discurso	40
La performatividad y la discusión Derrida-Austin	45
Lo performativo y la repetición	48
La rebelión de los tropos	51
2. RETÓRICA EN EL DISCURSO MARXISTA: TROPOS, TÓPICOS	
Y PROCEDIMIENTOS ARGUMENTALES	65
Análisis retórico del discurso marxista.	65
Genealogía de la discusión entre dictadura	
y democracia	77
Estado, dictadura, democracia	87
Análisis retórico de la discusión entre dictadura	
y democracia	92
La expropiación	94
“Forzar el lenguaje”	99
Extinguir, abolir, destruir la maquinaria:	
la metáfora del aparato de Estado	104
El problema de los distintos desarrollos conceptuales	
acerca del Estado	106
¿Qué es una máquina?	110
La metáfora del aparato de Estado	113

Sobre la metáfora y la alegoría en la metáfora del “aparato de Estado”	121
Ironía y marxismo	130
Texto y contexto	138
3. LA REELABORACIÓN DE LA PALABRA “POLÍTICA”	143
Los “postalthusserianos” y sus problemáticas	143
La reelaboración de la palabra “política” en Rancière: más allá del poder	148
La vía estética	153
La cuestión de las prácticas artísticas	157
Rancière: la vía irónica. Nueva operatividad de la ironía. Delimitación de la noción de ironía	160
La política irónica de Rancière: la idea de un tiempo partido en dos	169
La lectura de los clásicos	171
Laclau y Mouffe: la recuperación del concepto de hegemonía	176
Discurso y articulación	180
El giro retórico	182
Breve crítica de la teoría política de la hegemonía que permite aclarar la singularidad de la lectura retórica	186
ADENDA. VOCABULARIO MÍNIMO	189
BIBLIOGRAFÍA	193
Otras fuentes	199

A Mina
A Ana María, Natalia y Erika

Sin duda, sería cómodo que, para decir lo que entiende por justicia, el filósofo dispusiera de palabras enteramente diferentes a las del poeta, el comerciante, el orador y el político. La divinidad, al parecer no las previó y el enamorado de los lenguajes propios sólo las remplazaría al precio de no ser entendido en absoluto. Allí donde la filosofía coincide con la poesía, la política y la prudencia de los comerciantes honrados, le resulta preciso tomar las palabras de los demás para decir que dice una cosa completamente distinta.

Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*

El recurso a las metáforas espaciales (campo, terreno, espacio, lugar, situación, posición, etc.) usadas en este texto plantea un problema teórico: el de su validez en un discurso de pretensión científica. Este problema puede enunciarse así: ¿por qué cierta forma de discurso científico requiere necesariamente el empleo de metáforas tomadas de discursos no científicos?

Louis Althusser, "De *El capital* a la filosofía de Marx",
en *Para leer El capital*

Resulta curioso comprobar que el arte de la palabra está ligado originariamente a una reivindicación de la propiedad, como si el lenguaje, en cuanto objeto de una transformación, condición de una práctica, se hubiera determinado no a través de una sutil mediación ideológica (como ha sucedido a tantas formas de arte), sino a partir de la socialización en su máximo grado de desnudez, afirmada en su brutalidad fundamental, la de la posesión de la tierra: se comenzó —entre nosotros— a reflexionar sobre el lenguaje para defender las posesiones.

Roland Barthes, "Retórica antigua. Prontuario",
en *La aventura semiológica*

A través de la lectura nos metemos, por así decirlo, dentro de un texto que, en un primer momento, ha sido algo ajeno a nosotros y que ahora hacemos nuestro por un acto de comprensión. Pero esta comprensión se convierte de inmediato en la representación de un significado extratextual [...] ¿Une en verdad la metáfora de la lectura el significado externo de la comprensión interna, la acción con la reflexión, para acabar formando una totalidad única?

Paul de Man, Alegorías de la lectura

Pero ¿qué es la filosofía hoy [...] sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber, cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla [...] pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento puede ser cambiado, mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño.

*Michel Foucault, Historia de la sexualidad 2.
El uso de los placeres*

INTRODUCCIÓN

Este libro surgió de una idea de Michel Foucault. En el marco de una discusión que sostuvo con psicoanalistas en Brasil, el filósofo francés dice lo siguiente:

En el fondo hay una gran oposición entre el retórico y el filósofo. El desprecio que el filósofo, el hombre de la verdad y el saber, siempre tuvo por quien no pasaba de ser un orador. El retórico es el hombre del discurso, de la opinión, aquel que procura efectos, conseguir la victoria. Esta ruptura entre filosofía y retórica me parece más característica en el tiempo de Platón. Se trataría de reintroducir la retórica, el orador, la lucha del discurso en el campo del análisis, no para hacer como los lingüistas un análisis sistemático de los procedimientos retóricos sino para estudiar el discurso, aun el discurso de la verdad, como procedimientos retóricos, maneras de vencer, de producir acontecimientos, decisiones, batallas, victorias, para retorizar la filosofía (1992b:157-158).

Esta propuesta es casi una metodología de análisis. Primero, la conciencia de Foucault sobre la oposición milenaria y reiterativa entre filosofía y sofística. Luego la idea según la cual los lingüistas, al hacer un “análisis sistemático de los procedimientos retóricos” en sí mismos, es decir, separados de otro tipo de discursos, incurrirían en el mismo error: separar por un lado discursos retóricos y por otro, discursos de verdad. Y por último, la línea en la que trabaja este libro, tratar más bien, sistemáticamente, todo discurso “aun el discurso de verdad” como procedimiento retórico. Esto es “maneras de vencer, de producir acontecimientos, decisiones, batallas, victorias para retorizar a la filosofía”.

¿Cómo sería semejante propuesta de trabajo? ¿Negaría la especificidad de la filosofía? Se necesita, desde luego, un poco de subversión para retorizar a la filosofía. Analizar los procedimientos para producir la verdad en la argumentación antes de analizar si, de hecho, un argumento es verdadero o falso, es el propósito de este libro.

La hipótesis principal de este libro es que lo que se ha denominado, a lo largo de la historia del pensamiento occidental, *retórica*,¹ ha prestado sus herramientas de reflexión a lo que más recientemente se conoce como “análisis del discurso”. Habría, para nosotros dos grandes formas de tratar el análisis del discurso: la semántica (la lingüística de la que habla Foucault) y la pragmática² que se deriva del análisis político del discurso y de sus efectos. Textos como *Historia de la sexualidad*, *El orden del discurso* o *La verdad y las formas jurídicas*, del propio Foucault, serían ejemplos de esta pragmática. Aun cuando Foucault combine el análisis del discurso con un conocimiento erudito de la historia, no dejó nunca de tener un claro procedimiento de abordar “lo dicho” y los procedimientos con los que se dice el discurso”.

Por otro lado, no sería conveniente reducir lo que denominamos “retórica”, a los procedimientos de análisis foucaultiano. Tal y como se concibe aquí, la retórica aparece ligada a otras tradiciones de pensamiento, como la deconstrucción (algunos de los textos de Paul de Man y Derrida, sobre todo) y a la teoría de la performatividad de Austin. Se tiene conocimiento de las enormes diferencias de “método” que cada uno de los autores aquí invocados plantean en sus investigaciones. No se trata de reconciliar a la genealogía de Foucault con la deconstrucción de Derrida. Cosa que a mi juicio es imposible. Así las cosas, hemos de atender a un llamado interdisciplinario, recuperando la idea de la teoría como “caja de herramientas” para ocuparnos de, por un lado, la lectura atenta de textos y, por otro, las consecuencias de que ciertas cosas sean dichas. Por otra parte, nos dimos a la

¹ Las palabras que aparecen en cursivas forman parte de un vocabulario mínimo. El lector puede consultar el uso que de ellas se hace en las últimas páginas de este libro.

² Existen, por otro lado, varias formas de entender a la pragmática. Aquí se ha elaborado esa pragmática atendiendo a diversas tradiciones de pensamiento que se aclaran en esta introducción.

tarea de utilizar el instrumental teórico del análisis retórico del discurso para aplicarlo a un saber que por mucho tiempo se pensó como científico, es decir, el marxismo. Este trabajo se convierte entonces en una apuesta de estrategia de lectura singular (no digamos una metodología de análisis, que siempre es general) pero también es un trabajo que nos ayuda a pensar cosas de lo político, luego de que el marxismo tropezó con la historia. Eso nos permite, como tratamos de mostrar, recuperar la fuerza del discurso marxista extirpando su embrión dogmático, para poder saludar las verdades que aún nos dice.

Una hipótesis subsidiaria de la anterior es que el análisis político sufrió un cambio radical cuando teóricos de todo tipo se dieron cuenta de que este análisis discursivo era necesario para analizar sus problemáticas. Es lo que llamaríamos “el giro del análisis del discurso” que atiende más a los procedimientos del decir que a sus contenidos. Este giro puede pensarse a partir de los trabajos de Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Jacques Rancière que analizamos en este libro. Pero también en la excelente lectura que combinó lo mejor de la analítica del poder de Foucault, la crítica atenta de la deconstrucción y la recuperación del psicoanálisis. Me refiero desde luego a los trabajos de Judith Butler.

Cada vez más en las academias, nos damos cuenta que las fronteras disciplinares obedecen más a decisiones político institucionales y a apropiaciones de todo tipo que a disciplinas que han construido naturalmente sus objetos y que no se los prestan a las demás. *La propiedad de las palabras. Ensayos de retórica, filosofía y política* intenta entonces contribuir al debate desde dos frentes, al análisis político concreto y una estrategia que dé cuenta de manera rigurosa de los *usos* del discurso.

En el primer capítulo se aborda una discusión con posturas paradigmáticas sobre las relaciones entre filosofía y retórica. Iniciamos con la separación tajante que de estas dos disciplinas hicieron Locke y Hobbes al hacer, el primero, las siguientes distinciones: ideas y palabras, concepto y metáfora y filosofía y retórica. Hobbes por su parte confería un papel eminentemente subversivo al uso de metáforas, por ello el Estado debe ser descrito con la lógica de la ciencia. Sin embargo, sus dos principales libros son metáforas de lo político. *Leviatán* es la metáfora del orden, de la utopía del Estado sin conflicto. En cambio, *Behemoth* es la metáfora de la rebelión. *Behemoth* es un texto

considerado histórico, pues narra las guerras civiles inglesas, empero, es también la otra cara del Estado, la posibilidad de su disolución.

También se muestran las posiciones de autores como Murphy, Curtius, la de Michele Prandi y su *Gramática filosófica de los tropos*, así como la de la *Retórica general* del Grupo μ . Thompson y Curtius con estudios de carácter clásico en donde la retórica aparece como una catalogación de figuras o como una disciplina que ayuda al orador a embellecer el discurso. Michele Prandi y el Grupo μ ofrecen, como veremos, una lectura de los tropos relacionada con el análisis sintáctico y lingüístico de las figuras. A nosotros no nos interesa sólo una clasificación de las figuras o la manera como se acomodan en las oraciones, sino los efectos.

En el segundo capítulo, con el instrumental que nos hemos procurado, hacemos la *genealogía* (una noción que nos sirve para designar la historicidad del pensamiento y las fuerzas que lo involucran) y el análisis de ciertos tópicos en el discurso marxista. La elección del marxismo no es casual. Es un discurso que se presta al análisis retórico performativo pues sus presupuestos siempre implican cierto tipo de transformación, ya sea en el discurso o en la práctica política. Cosa que no sucede con la *filosofía política* académica tal y como la tratamos de caracterizar también en este trabajo. Del marxismo elegimos la discusión entre dictadura y democracia en primer lugar. Ella muestra cómo la fuerza de la palabra democracia no es suficiente ante la fuerza de la palabra dictadura en el discurso marxista. Cuestión relevante ahora que estamos en una época llamada “democrática” y que no era relevante para el discurso marxista, al menos en la versión leninista-althusseriana que analizamos. Esa discusión produjo en la lucha varias oposiciones cuyos efectos creemos aún perviven. La oposición entre reformistas y revolucionarios, entre radicales y moderados, por ejemplo. También mostramos cómo los argumentos se agotan y esta discusión se ve encerrada en la cárcel de su propia jerga; así, ella se convierte en un estereotipo, una catacrexis, una metáfora olvidada. Mostramos entonces la imposibilidad de esos argumentos (y de quienes los usan) para salir de ellos mismos. La discusión se agota y sólo se reanima en el consuelo de Althusser, cuando afirmó “¡por fin la crisis del marxismo!”, queriendo decir que había una oportunidad para repensar su propio vocabulario.

También en el segundo capítulo se analiza una de las figuras más importantes en el marxismo: la metáfora de “aparato de Estado”. Mostramos cómo en los textos sobre *La guerra civil en Francia* y *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* esta metáfora aparece de manera alegórica, acompañada de otras metáforas (el Estado es un órgano, un cuerpo social, un parásito, un edificio). Un análisis del texto mismo muestra que esta alegoría es la muy rigurosa actitud de Marx al no encontrar la metáfora adecuada para describir un objeto tan problemático como lo es el Estado. El análisis muestra cómo la recepción de esta metáfora culminó con otra crisis que llevó al marxismo a pensar si había una teoría del Estado en Marx. Y las preguntas que hacemos son: ¿debía haberla?, ¿qué significa que se busque una teoría? Sabemos que teoría es una palabra que nombra la universalización, mediante una red conceptual, de ciertos fenómenos que se piensa es necesario describir. ¿Por qué se intentaba buscar esta conceptualización en el marxismo? Aquí la metáfora actúa como fetiche, es un objeto que se cree necesario, cuando quizá no sea el único objeto que haya que pensar. De hecho, buena parte de lo que aquí se llama “reelaboración del pensamiento político” parte de la exclusión del Estado como objeto privilegiado para la reflexión política.

Por último se analiza la ironía en el marxismo. La ironía es un tropo, pero también un modo de proceder para argumentar que tiene sus efectos propios. Creemos que los efectos en los textos que analizamos pasan por una desautorización de lo que se dice, una petición de verdad y una indecisión sobre quién es el amigo y quién el enemigo en política. El texto que analizamos de Althusser muestra estos registros.

En el tercer capítulo intentamos decir cómo se reelabora la palabra “política”. Reelaborar implica un trabajo de expropiación y *apropiación* de los discursos. Un procedimiento de lectura en donde se dice que lo que dicen los demás es justo lo contrario de lo que quieren decir, lo cual implica también ironías, paradojas, producción de oposiciones, distinciones conceptuales nuevas, etcétera. Ponemos el ejemplo de Rancière que escandaliza las cosas de la filosofía política al decir que todo lo que entiende ésta por “política”, no lo es. Para ello intenta ir de nuevo a los clásicos y dotar de un sentido afirmativo a dicha palabra. Este trabajo de lectura de recuperación de los clásicos es también un procedimiento. La retórica clásica le dio el nombre

de *inventio*, encontrar qué decir, cómo decir cosas nuevas con las palabras que tenemos.

Analizamos también cómo se reelaboró la palabra “política” en los trabajos de Laclau y Mouffe. A través de la recuperación del concepto de hegemonía y de una deconstrucción del marxismo-leninismo, estos autores operan con una serie de categorías ajenas al marxismo y acuñan un nuevo concepto de democracia para el pensamiento de izquierda. Luego, Laclau decidirá dar un giro particularmente retórico en sus trabajos y llegará a la conclusión de que las lógicas políticas se estructuran a través de las lógicas de los tropos.

Más que adherirnos a cualquiera de las posiciones aquí brevemente descritas, lo que nos interesa es mostrar esos *procedimientos de lectura* y esas elaboraciones discursivas que afectan nuestro modo de concebir lo político.

A lo largo de este trabajo aparecerán de manera recurrente nociones como *mediación del discurso* o suspensión de la *referencialidad del lenguaje*. Debemos decir algo al respecto. Hay dos formas de mediación del discurso: la figuralidad y el poder. Una mediación discursiva que se hace mediante la figuralidad es el uso de metáforas que acarrearán una serie de problemáticas; acarrearán relatos de esferas ajenas a lo que se intenta describir. Por ejemplo, el vocabulario de la medicina para explicar la “salud del Estado”. Cuando sucede esto, una serie de palabras y metáforas son transportadas. Por ejemplo, cáncer, enfermedad, músculos, brazos fuertes, etcétera. Entre el Estado y su discurso operan entonces una serie de mediaciones figurativas que deben ser deconstruidas, es decir, hipercriticadas o analizar las aporías a que dan lugar. Lo mismo sucede con la metáfora del aparato de Estado expuesta al vocabulario de la industria, de la policía, de la técnica, pero también al viejo vocabulario de lo social entendido como cuerpo, como instrumento, como órgano; “trasto viejo” lo llamó Engels. Esas mediaciones muestran infinitas diferencias haciendo poco posible la reconciliación entre lenguaje y mundo, entre lo que una palabra nombra y el objeto de su referencia. En su análisis de la metáfora, Vico mostraba cómo las metáforas son relatos que transportan otros relatos afectando el orden de la argumentación (Vico, 1995). Esta mediación tiene dos efectos. Uno es que se intenta atajar la mediación cerrando el sentido y cancelando la posibilidad de que esas mediaciones se diseminen; entonces se busca hacer una teoría definiendo y deli-

mitando los objetos y haciendo una red conceptual con las exclusiones a que da lugar. O bien, que se intente debatir esas mediaciones.

La segunda forma de mediación se refiere no sólo a los usos de metáforas sino a los intereses que involucra el uso de esos vocabularios. Foucault demostró, aunque con otras palabras, cómo esas mediaciones tienen que ver con el control de los discursos y para los cuales se reserva ciertas particiones, disciplinas y saberes. En este caso el poder actúa coartando la posibilidad de que cualquiera pueda decir cualquier cosa. Se crean por tanto instituciones (la gramática, la sintaxis, la universidad y sus disciplinas), particiones discursivas (lo verdadero, lo falso) y sujetos autorizados para hablar (los científicos, la academia, las sociedades de sabios, los activistas). Antes de saber de qué se habla, hemos de emprender la tarea de saber cómo, quién y en qué lugar lo dice.

LA RETÓRICA COMO ESTRATEGIA DE LECTURA

Una lectura retórica de los textos no debe entenderse como si se estuviera diciendo que lo que dice el texto es falso.³ O que obedece más al estilo que al contenido. Ésta es justo la noción de retórica de la que definitivamente nos separamos. La lectura problemática que aquí planteamos nos permite distinguir los procedimientos de argumentación del contenido de la argumentación. Entendemos por procedimientos la serie de acciones discursivas con las cuales se produce la verdad en la argumentación. Estas acciones comportan enunciados de todo tipo, enunciados de verificación para la ciencia, por ejemplo. Esto es, este trabajo interroga las formas en que se produce la verdad en un texto.⁴

³ Sabemos que hay varias formas de abordar los textos. Hay una forma de abordar los textos que podríamos denominar canónica o tradicional y que es la forma de leer que cuestiona este trabajo. Una lectura canónica obedece a presupuestos que la tradición ha establecido. Uno de esos presupuestos es la prescripción de lo que se debe leer. Supone que el texto tiene una hipótesis principal de la cual hay que partir para su análisis y también que el texto es una unidad con estructura y coherencia de principio a fin. Las funciones de la lectura que Foucault cuestionó como “obra” y “autor” son también aquí puestas en cuestión.

⁴ Esta manera de proceder no es en sí misma novedosa. Michel Foucault intentó este mismo esfuerzo en lo que él llamo “prácticas discursivas”.

Tomaré como primer ejemplo la primera afirmación del párrafo anterior. “Una lectura retórica de los textos no debe entenderse como si se estuviera diciendo que lo que dice el texto es falso. O que obedece más al estilo que al contenido. Ésta es justo la noción de retórica de la que definitivamente nos separamos”. Antes de dar por sentada la separación histórica entre filosofía y retórica, entre la especificidad de un discurso estético y uno filosófico o conceptual, la primera interrogante para este trabajo es: ¿por qué se piensa en esa separación? Y luego: ¿qué historia y qué noción de retórica hay en esa distinción? Podemos decir que es la historia misma de la filosofía la que se construyó por oposición a la retórica. ¿Cómo hemos llegado a convencernos de que el significante “retórica” se encuentra asociado a la falsedad? Si revisamos la historia del pensamiento, nos daremos cuenta de que ha habido distintas nociones de retórica a lo largo de la historia. Por ejemplo, Aristóteles la comparaba con la dialéctica; jamás en los textos de Aristóteles se encontrará una afirmación en el sentido de que es un discurso mentiroso. Durante la Edad Media la retórica se enseñaba con la dialéctica y la gramática, sólo antes de la teología. Entonces, una lectura re-

sivas”. Desde luego, no denominó a sus análisis “lecturas retóricas”, pero el tipo de lectura que se propone aquí es similar, sólo que aquí el análisis se hace a la luz de la sabiduría que se denominó durante mucho tiempo “retórica”; es decir, un estudio de las formas de apropiación del discurso (en donde interviene la cuestión de la propiedad en sentido político, económico y epistemológico) y que incluye una reflexión sobre el lenguaje. Por otra parte, tenemos la caracterización del lenguaje que Nietzsche elaboró en el siglo XIX y a la que podríamos denominar retoricidad, esto es, la idea de que el lenguaje funciona con la fuerza de la figuración o lo que más adelante denominamos tropología; que está plagado de sustituciones de sentido, de transferencias de sentido, que no hay pues, sentido originario del lenguaje. Respecto a Foucault sólo quiero citar esta intervención en la discusión que realizó en la Universidad de Río de Janeiro en 1974. Cuando se le pregunta cuál era su forma de proceder acerca de su análisis de la tragedia de Edipo, toda vez que había hecho el análisis sin hacer referencia al complejo de Edipo, Foucault responde esto: “Yo no busqué el sentido del mito, lo que hice o quiero hacer en mi análisis es ocuparme del tipo de discurso que se desarrolla en la obra que de las palabras, la manera en que los personajes se hacen preguntas y se responden unos a otros. Algo así como la estrategia del discurso de unos en relación con los otros, las tácticas empleadas para llegar a la verdad” (Foucault, 1992b:151).

tórica se pregunta por los procedimientos discursivos y sus efectos. En el ejemplo, el procedimiento consiste en un estereotipo, es decir, afirmar que lo retórico se asocia a un discurso persuasivo y mentiroso, mientras que la filosofía lo hace a un discurso universal y verdadero, sin antes revisar cómo surgieron tales afirmaciones. Uno de tantos efectos de esa separación es académico, es decir, la delimitación de objetos de estudio y sujetos profesionales dedicados a dichos objetos: el filósofo y el teórico literario.

RETÓRICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

¿Por qué este trabajo no se inscribe en el ámbito de la filosofía política? Leo Strauss ha definido muy bien a la filosofía política: “La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo” (Velasco, 1999:101). En este texto, Leo Strauss distingue perfectamente la filosofía política de la ciencia política, la teoría política y la teología política. La ciencia política es el estudio de lo político bajo el modelo de la ciencia natural, la teoría política es

[...] el estudio comprensivo de la situación política que sirva de base a la construcción de una política en sentido amplio; es decir, la teoría política funcionaría como modelo. Eso es el procedimiento que utiliza, por ejemplo, Bobbio al analizar las formas del gobierno en la historia del pensamiento político o al pensar a la democracia como un régimen de gobierno. Y por último la teología política que son las “[...] enseñanzas políticas que se apoyan en la revelación divina” (Velasco, 1999: 103).

Todas ellas son muy importantes para este trabajo, pero creo que por sí mismo no se inscribe en ninguna de las maneras de abordar lo político. Tomemos el caso de la filosofía política. Ésta no es por sí misma un área natural de la filosofía. Es un área académica destinada a reflexionar sobre lo que debe ser la política, el Estado, la justicia, la ley, las formas de gobierno, etcétera. Es decir, como bien señala Strauss, consiste en adquirir “conocimientos ciertos” sobre la esencia de estos objetos. Esta área es

pues, muy importante, pero nuestra investigación intenta otra cosa.⁵ Un análisis retórico no pretenderá saber la esencia ni la verdad de lo político sino preguntar lo siguiente: ¿por qué se busca la verdad de la política?, ¿qué tipo de exclusiones se ponen en marcha cuando se dice esto es o no es filosofía política?, ¿cómo se ha llegado a la conclusión de que la política puede ser verdadera? O mejor aún, ¿qué se entiende por política y cómo se argumenta para llegar a ese concepto? En otras palabras, se pone en cuestión cierta *política de la verdad*. En principio, como también ha sostenido Rancière, si la política es en su funcionamiento un fenómeno paradójico y conflictivo, la filosofía política, al buscar su verdad, sería aquello mismo que la excluiría. La filosofía (conocimiento de la verdad) sería el opuesto de la política (actividad en donde no hay verdad, sino desacuerdos). Este trabajo es una interrogación sobre los efectos de esa política de la verdad.

Agradezco a Silvana Rabinovich y a Ana María Martínez de la Escalera la lectura que hicieron de este trabajo y sus atinadas observaciones.

⁵ Aristóteles habló de filosofía política. Para él, esta área del saber debía resolver el problema de la igualdad y de la justicia, esto es, si el bien de la ciudad es la justicia (y la justicia es una forma de igualdad): la filosofía política nos debe decir quiénes son iguales en la ciudad y en qué sentido lo son (cfr. Aristóteles, 2000a:1282 b 21). Empero, tal y como la conocemos hoy día, la filosofía política es un área académica, una región del saber filosófico que tiene un *corpus* de autores muy determinado que va desde Platón y Aristóteles, las reflexiones cristianas sobre el Estado (San Agustín, Santo Tomás), hasta las teorías del Estado en Hobbes, Locke, el realismo político de Maquiavelo, los ilustrados como Montesquieu y Voltaire y las reflexiones sobre democracia de Rousseau, así como su síntesis totalizadora en la teoría del Estado en Hegel. La filosofía política hoy se asocia a nombres como los de Leo Strauss, Norberto Bobbio, Jürgen Habermas o John Rawls, cuyas reflexiones se utilizan ya sea para criticar o para legitimar al Estado democrático representativo.

1. LO QUE ENTENDEMOS POR RETÓRICA

LA CUESTIÓN RETÓRICA

En este capítulo se explicará qué se entiende por retórica. Es sabido que hay una lectura de la filosofía que opone filosofía a sofística y de manera muy escolar opone también verdad a verosimilitud. Ésta es una práctica de lectura muy habitual en la que Sócrates es el oponente discursivo de los sofistas. La filosofía aquí es lo opuesto a la retórica. Esta lectura pudo ser continuada por dos filosofías del siglo XVII que formaron buena parte del pensamiento anglosajón: la de John Locke y la de Thomas Hobbes. Ambos pensaron, cada uno a su modo, que la retórica no era más que elocuencia sin verdad. Thomas Hobbes cree que la retórica es un saber dañino para el Estado. En particular, el uso de metáforas ocasiona sedición en el Estado:

En conclusión: la luz de la mente humana la constituyen las palabras claras o perspicuas, pero libres y depuradas de la ambigüedad mediante definiciones exactas; la razón es el *paso*; el incremento de *ciencia*, el *camino*; y el beneficio del género humano, el *fin*. Por el contrario las metáforas y palabras sin sentido, o ambiguas, son como las *ignes fatui*; razonar a base de ellas equivale a deambular entre absurdos innumerables; y su fin es el litigio y la sedición, o el desdén (Hobbes, 2001:38).⁶

Por su parte, en un párrafo muy poco importante para los estudiosos de la epistemología (pero muy importante para los re-

⁶ ¿Pensará Hobbes que decir “la luz de la mente humana”, “la razón es el paso”, “el incremento de ciencia, el camino” no son igualmente metáforas?

tóricos), John Locke sostiene lo que sigue acerca del uso de la retórica y de la imperfección de las palabras:

Sin embargo, si hablamos de las cosas tal como son debemos admitir que todo el arte de la retórica, excepto lo que en ella se refiere al orden y la claridad, todas sus aplicaciones artificiales y figurativas de las palabras que la elocuencia ha inventado, no sirven sino para insinuar ideas equivocadas, excitar las pasiones y, por ello, descarriar el juicio, de modo que son, sin duda, trampas perfectas; y, en consecuencia, por muy loables y admisibles que la oratoria los quiera presentar en las arengas y en los foros populares, tienen que ser completamente evitados en todos los discursos que pretendan informar e instruir, y, allí donde haya interés por la verdad y el conocimiento, no deben ser pensados sino como grandes faltas atribuibles bien al lenguaje, bien a la persona que haga uso de ellos (Locke, 1994:197-198).

Lo que importa para ambos no es tanto que la retórica nos enseñe a estructurar un discurso,⁷ sino que utilice figuras retóricas que desvíen los significados habituales de las palabras. En sus usos públicos, según Hobbes, pues el uso público de una palabra debe ser impuesto por el Estado. Que haya un solo significado. Hobbes lo resuelve mediante la ciencia. Hay ciencia y hay retórica. Locke, por su parte, nos dirá que los usos de los significados deben atender al conocimiento. La expresión figurativa nos conduce a ideas equivocadas. Y las ideas equivocadas son para las asambleas, no para la ciencia. Ambos oponen un conocimiento preciso de las cosas por medio de conceptos que se enfrentaría a la retórica. En buena medida, esta postura ha dominado la lectura de textos filosóficos de las academias en la modernidad. Sin embargo, una revisión de los sentidos que se han dado a la práctica de la retórica prueba que no siempre ha sido así. La importancia de la retórica en Grecia, en Roma y en la Edad Media ha creado toda una cultura y ha sido muy importante para los autores del Renacimiento.⁸ Revisemos algunas de estas propuestas.

⁷ Es uno de los usos de la retórica, enseñar a construir bellos discursos.

⁸ Ver por ejemplo, el estudio de Ana María Martínez de la Escalera (2001), que indica cierta “camaradería” entre filosofía y retórica en el Renacimiento.

Para Ernst Robert Curtius la retórica es ante todo una “ciencia del habla” que fue utilizada para construir de manera artística el discurso. Esta práctica configuró, a pesar de nuestra manera empirista de leer la historia del pensamiento, una buena parte de la cultura occidental.

Retórica quiere decir “ciencia del habla”; originalmente, pues, enseña a construir de manera artística el discurso. De este germen brotará con el tiempo toda una ciencia, un arte, un ideal de vida, y hasta una columna de la cultura antigua. A lo largo de nueve siglos, la retórica configuró, de muy variadas maneras, la vida espiritual de griegos y romanos. Su origen nos es bien conocido: el Ática; momento, después de las Guerras Médicas.

En el nacimiento de la retórica concurren varios factores. El goce de la palabra hablada, y de la palabra artísticamente hablada, es patrimonio natural de los griegos; ya en tiempos de Homero se considera cualidad preeminente, regalo de los dioses (Curtius, 1995:99).

El estudio de Curtius es de corte muy clásico, es decir, hace una historia lineal en la que se suceden el pensamiento griego, el romano y el medieval en lo que respecta a la práctica retórica. Revisa los principales autores y lo que han dicho sobre el tema. Revisa, además, la forma en que los diferentes autores sistematizaron el discurso, desde los griegos hasta el pensamiento medieval. Este último consideró a la retórica como una de las artes liberales que se enseñaba con la gramática y la dialéctica. La retórica llegó a ser tan importante que en la enseñanza estaba en el mismo nivel del razonamiento lógico. El estudio de Curtius es también exterior a la retórica misma pues la considera un instrumento con el que se manipula el lenguaje, y no como una *condición del mismo*. La retórica sirve *para* hacer discursos, es algo que se aprende y se enseña; en ese sentido, es una pedagogía. Y ha sido desacreditada por el pensamiento moderno.

A nosotros la retórica nos parece ya cosa extraña; hace mucho que dejó de ser materia de enseñanza. Al estudiante del *gymnasium* alemán del siglo XIX le daban todavía unas cuantas migajas de conocimientos retóricos al enseñarle a escribir com-

posiciones en alemán; se le pedía que hiciera primero una “disposición” la cual debía constar de introducción, parte central y conclusión (Curtius, 1995:97).

La retórica entonces aparece aquí como una técnica y no como condición de todo lenguaje.⁹ Otro estudio de este tipo es el de James Murphy (1986:17). Sin embargo, para él la retórica contiene los elementos para una teoría de la comunicación. La retórica es una serie de preceptos sustentados en el análisis del discurso y que son transmitidos para su uso en la elaboración del mismo: “Al establecer unas normas específicas, basadas en un análisis de la práctica corriente, la retórica permitió que la experiencia de los oradores talentosos se transmitiera a generaciones posteriores en forma de sugerencias directas de conducta” (Murphy, 1986: 17). Murphy distingue cuatro tradiciones antiguas de la retórica: la aristotélica (de corte filosófico), la ciceroniana (que asocia el arte oratorio con la política y la sabiduría, pues la elocuencia sin sabiduría es de poca utilidad para los Estados y, a la inversa, la sabiduría sin elocuencia es inútil), la sofística y la gramática.

Perelman y Olbrechts-Tyteca, a su vez, indican que la retórica es una teoría de la argumentación. Al igual que Aristóteles (a quienes los autores recuperan), piensan que la retórica trata de buscar los medios de persuasión sobre lo probable y lo verosímil. Según lo anterior, los medios (persuasión) que un orador utiliza para obtener adhesión son tan importantes como los que se utilizan para llegar a la evidencia (que se basa en los hechos). Distinguen así, la argumentación retórica de la explicación científica y sostienen que la segunda no debe estar por encima de la primera. Descartes sería el responsable de desechar los medios de argumentación al ceder a la noción de evidencia.

El campo de la argumentación es el de lo verosímil, lo plausible, lo probable, en la medida en que este último escapa a la certeza del cálculo. Ahora bien, la concepción expresada por Descartes en la primera parte del *Discours de la Méthode* consistía en tener *presque pour faux tout ce qui n'étais que vrais-*

⁹ Por ahora revisamos distintas formas en las que los estudiosos se han acercado a la retórica. Enseguida aclararemos qué significa que la “retórica sea una condición de lenguaje”. Esto fue estudiado por Nietzsche (2000). Más adelante volveremos sobre este texto.

emblable (casi por falso todo lo que no era más que verosímil). Fue Descartes quien, haciendo de la evidencia el signo de la razón, sólo quiso considerar racionales las demostraciones que, partiendo de ideas claras y distintas, propagaban, con ayuda de pruebas apodícticas, la evidencia de los axiomas a todos los teoremas (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989:31).

Desde Descartes, la necesidad de un sistema de pensamiento que no se apoyara en opiniones más o menos verosímiles sino en evidencias (incluyendo al razonamiento de tipo *more geometrico*, al empirismo y después al positivismo) provocó que en la modernidad los filósofos se olvidaran de la retórica y se enfrascaran en una lucha contra ella, amparándose en la superioridad de la verdad entendida como conformidad con los hechos. Tal y como estos autores la entienden, la retórica fue olvidada por nuestros modernos porque se privilegió un tipo de razonamiento que tiene su fundamento en la prueba. Pero los medios para lograr la adhesión de un auditorio pueden ser considerados igualmente racionales. La retórica es una teoría de la argumentación que tiene por objeto “[...] caracterizar las diversas estructuras argumentativas cuyo análisis debe preceder a cualquier prueba experimental a la que se quiera someter su eficacia” (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989:42). Esta nueva retórica, sostienen, se acerca más a los análisis que sobre el discurso oratorio hacían los sabios renacentistas inspirándose en griegos y latinos que a los análisis de buena parte de los filósofos modernos. Se puede considerar también como una retórica filosófica en el sentido aristotélico, es decir, como un sistema de orden lógico que se emparenta con otros sistemas racionales como la dialéctica.

Nuestro análisis se refiere a las pruebas que Aristóteles llama dialécticas, que examina en los *Tópicos* y cuyo empleo muestra la *Retórica*. Sólo esta evocación de la terminología aristotélica hubiera justificado la terminología de la teoría de la argumentación con la dialéctica concebida por el propio Aristóteles como el arte de razonar a partir de opiniones generalmente aceptadas (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989:35-36).¹⁰

¹⁰ Aristóteles relacionó dialéctica y retórica. En su *Retórica* (2000b:27 y 39), se encuentran las siguientes observaciones: “La retórica es una *antistrofa* de la dialéctica”, lo cual quiere decir que es como la dialéctica, un saber formal y lógico; “Entendemos por retórica la facultad de

La retórica es pues para Perelman y Olbrechts-Tyteca una teoría de la argumentación, de su estructura, de los tipos y formas con los que se construye un discurso, no importando ni los efectos del discurso ni tampoco sus condiciones de posibilidad y de enunciación. Más adelante se analizará cuáles son esos *efectos* y cuáles esas *condiciones de enunciación*. Perelman y Olbrechts-Tyteca han realizado uno de los estudios más importantes en la materia. Empero, sólo sistematizan los tipos de discurso y de argumentaciones que son muy útiles y necesarios para un análisis del lenguaje. La retórica sería, así, una especie de complemento del análisis y de los medios científicos de la prueba.

Otros autores han visto la necesidad de analizar la retórica como una tropología. Lo que importa para ellos es el funcionamiento de las figuras retóricas o tropos (metáforas, metonimias, sinécdoques, alegorías, etcétera). La retórica general del Grupo μ y la gramática filosófica de los tropos de Michele Prandi son ejemplos de lo anterior. El Grupo μ ha definido a la retórica como

[...] un conjunto de operaciones sobre el lenguaje [que] depende necesariamente de ciertos caracteres de éste. Veremos que todas las operaciones retóricas reposan en una propiedad fundamental del discurso lineal: la de ser descomponible en unidades cada vez más pequeñas (Grupo μ , 1987:72).

teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer”. También asoció dialéctica, retórica y política. La segunda es como un esbozo de las anteriores. Hay dos cosas importantes en esta metáfora de Aristóteles. Por un lado, que la dialéctica y la política son independientes de la retórica y sin embargo de igual naturaleza, además, que la retórica tiene una estructura lógica en la que es necesario el conocimiento de las reglas para razonar, en este caso, de la deducción o el silogismo y en este sentido es parte de la dialéctica.

Ni la retórica ni la dialéctica tienen un objeto específico de estudio, sólo se las tienen que ver con la proporción de razones. Retórica y dialéctica tienen el objetivo de proporcionar razones. La retórica tiene además una particularidad: que “se reviste de la forma de la política”. La dialéctica, a su vez, tiene que decir algo sobre la política, así como lo tiene que decir de la física o de las matemáticas o de la biología. Como no tiene un objeto de estudio determinado, sus objetos pueden ser todos. No dirá, como la retórica, cómo persuadir en una asamblea, sino en qué consiste lo persuasivo de la persuasión, o lo retórico de la retórica o lo político de la política (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989:37).

Esas unidades pueden ser analizadas con las herramientas de la gramática, la lingüística y la semántica. El Grupo μ concibe el discurso como un gran árbol en donde se encuentran unidades cada vez más pequeñas del discurso y que existen tanto en el significante (fónico o gráfico) como en el significado (sentido). Así, un análisis de ambos muestra que en ese árbol se puede ir del texto a los rasgos distintivos de una unidad de significación; por ejemplo, la unidad anterior y más pequeña del texto es la frase, la anterior a ésta es el sintagma, el nivel anterior es la palabra y luego la sílaba, para así llegar al fonema y al grafema. El estructuralismo nos enseñó que cada uno de esos elementos es jerarquizado en niveles superiores e inferiores (el texto es superior a la frase por ejemplo). Cada uno de los elementos es definido por la posición o coordenadas que ocupa en el árbol. El tropo o figura retórica será “[...] un cambio de coordenadas o un desplazamiento en estos árboles. La retórica será así el conjunto de reglas de circulación de estos árboles” (Grupo μ , 1987:72). Lo que interesa al Grupo μ es saber cuándo podemos hablar de un tropo en sentido lingüístico, eso ayuda a la comprensión del funcionamiento del lenguaje, particularmente en la literatura. Si la literatura es un uso singular del lenguaje (como la publicidad, la ciencia, etcétera), “es precisamente la teoría de este uso lo que constituye el primer objeto de una retórica general” (Grupo μ , 1987:47). Esta retórica analiza ese uso del lenguaje en los tropos que son la materia de ese lenguaje llamado literatura.

Michele Prandi, por su parte, ha analizado también la estructura del tropo y coincide con el Grupo μ en que la tropología ha realizado desarrollos extraordinarios en los últimos años (su *Gramática filosófica de los tropos* apareció en 1992). Para él, de hecho, hay una paradoja en este desarrollo del análisis retórico. Mientras que las teorías clásicas, nos dice, tienen una perspectiva limitada, las teorías modernas no tienen una mirada unitaria sobre el objeto de estudio que abarcaría el campo tropológico. Michele Prandi elabora una gramática filosófica de los tropos en donde éstos aparecen como contenidos complejos que no muestran la figuración del lenguaje sino conflictos conceptuales.

Considerado como objeto gramatical y semántico, el tropo aparece en primer lugar como un contenido complejo que articula un conflicto conceptual de manera específica y destinado a adquirir un valor de mensaje en un texto y contexto dado: como

un enunciado lingüístico que comparte, más allá de sus propiedades estructurales, las condiciones de articulación y la vida textual y discursiva de la generalidad de los enunciados (Prandi, 1995:12).

Como puede verse, esta concepción de tropo también lo considera como un elemento del lenguaje. Y como tal, funciona de la misma forma que cualquier enunciado. Sin embargo, al igual que el Grupo μ , Prandi sólo analiza la estructura del conflicto, no sus efectos. Si esto es así, el conflicto queda superado por las reglas de la gramática filosófica y el tropo, subsumido en una regulación que neutraliza los efectos epistemológicos en el lenguaje (por ejemplo, el daño que le atribuye Locke en el *Ensayo* pensando que el tropo es figuración, imprecisión o impropiedad del lenguaje). Dado, además, su carácter semántico, el tropo puede interpretarse formalmente dentro de esas reglas de significación. En suma, una gramática filosófica pretendería atajar (regulando la significación) el conflicto que hace aparecer el tropo en el lenguaje:

Si una gramática formal, pura, tiene como objeto, según la sugestión de Husserl, las relaciones sintácticas que dan forma a los significados complejos sin padecer la presión de los contenidos conceptuales y de sus solidaridades internas, una gramática filosófica se propone controlar, en su alteridad estructural como en su continuidad funcional, los factores heterogéneos, formales y conceptuales, sistemáticos y contingentes, que intervienen en el ciclo semántico del enunciado, desde la articulación de su forma sintáctica, hasta la configuración formal de su significado unitario, a su interpretación discursiva (Prandi, 1995:13).

La gramática filosófica de los tropos entonces, es una lógica de los tropos que podría conjurar el temor del filósofo a los sentidos figurados.

Todos los anteriores trabajos coinciden en una cosa: que la retórica había estado olvidada durante mucho tiempo de las academias, oscurecida por el empirismo o por el cientificismo positivista y que ahora, tras ese periodo de sombras, la retórica vuelve como objeto de discusión académica y puesta al día con el desarrollo de otras disciplinas como la teoría literaria, la lin-

güística o la semiótica. Esto no necesariamente es así, pues la retórica fue importante en los trabajos de Vico, en los de Schopenhauer y, en el siglo XIX, en los de Nietzsche, por mencionar algunos de los más conocidos. Así que la vuelta de la retórica es, digámoslo así, un tanto cuanto retórica.

Después de este brevísimo recorrido por algunas de las posturas más importantes sobre la retórica, estamos autorizados a dos cosas: delimitar el concepto de retórica y, además, considerar a la retórica como un área del discurso plural, dada su poliseimia. Por otro lado, en este trabajo no se preguntará por el valor de verdad de la retórica, ni por sus aspectos formales en la construcción de un discurso, ni por sus contenidos lingüísticos y semánticos, sino por la reflexión que con ella se puede hacer sobre el funcionamiento del lenguaje y sus efectos performativos y políticos.

DISCUSIÓN SOBRE LA CUESTIÓN RETÓRICA

Se han analizado varias teorías sobre la retórica. Ahora parece indicado iniciar una discusión con esas teorías.

Las afirmaciones dogmáticas de John Locke y Thomas Hobbes en los inicios de la modernidad hablan por sí mismas. Ambos creen que la figuración es incorrección o desviación del sentido original de las palabras. Ello supone que existe lo propio en el lenguaje, que hay una manera apropiada de referirse a las cosas.

Si hay una metáfora, entonces existe una mala representación. La afirmación de John Locke en este sentido es esclarecedora. Él se propone hablar de las “cosas como realmente son”, por oposición a cómo las presenta el arte retórico. Existe pues una función del lenguaje que sería representar fielmente la realidad. Lo demás es “elocuencia sin verdad”. La retórica aquí es denunciada como la causante de que no haya conocimiento. Esta práctica es para las asambleas populares y no para los doctos. La perspectiva peyorativa que sobre la retórica tiene Locke no interesa aquí pues no es un análisis retórico del lenguaje sino una descalificación de toda retórica.

Thomas Hobbes, por su lado, quiso hacer ver que la figuración del lenguaje amenaza la paz del Estado. Opone las definiciones claras o conceptos a las metáforas. Las primeras son necesarias para que todo el mundo sepa qué quiere decir cada cosa. Las se-

gundas, ocasionan revueltas sociales cuando hay varias interpretaciones (o desviación del sentido) sobre una misma palabra. Puede decirse, si se analizan los primeros cinco libros del *Leviatán* (2001), que el control de la significación es en realidad el proyecto del Estado de Hobbes. Empero, Hobbes sabe perfectamente que no existe una significación esencial al lenguaje, que las palabras no nombran la esencia de las cosas, que no hay correspondencia entre las palabras y las cosas.¹¹ Por eso, la significación debe venir del Estado, debe haber una interpretación pública (estatal) de las cosas, no una interpretación privada. La interpretación privada causa guerras civiles. Cuando Hobbes narra en *Behemoth* (1992) cuáles fueron las causas de la locura más grande que jamás se haya visto (las guerras civiles inglesas), está pensando siempre en la interpretación privada de las escrituras que hacían los diversos grupos. Esa interpretación surgía de errores a la hora de saber el significado preciso de las palabras. No toda interpretación es para Hobbes retórica, pero sí toda retórica es una interpretación peligrosa.

Hobbes es muy importante para este trabajo, muestra cómo el Estado puede expropiar y apropiarse los significados y establecer, por exclusión, todo lo que es figuración. Lo que escape a la significación estatal es figuración. Resulta importante retomar el estudio de Étienne Balibar al respecto. Balibar escribió un texto en el que Hobbes aparece interesado por el control de la significación, como policía de la significación. Para él hay otro elemento que le interesa a Hobbes. Hay que disociar el discurso público no sólo de la interpretación privada de la escritura (como sucede en *Behemoth*), sino también del discurso afectivo y pasional que conlleva a una retórica:

Desde el momento en que el Estado *existe*, en que *hay* una autoridad pública (como un Estado de hecho), esta autoridad puede instituir, autorizar maestros, en especial “maestros” de filosofía (que serán para el Estado lo mismo que los padres de familia), si seguimos una analogía que se da con insistencia en el *Leviathan*. Y éstos, por medio de su enseñanza, por medio de la combinación de las palabras que difunden y de la

¹¹ “Verdad y falsedad son atributos del lenguaje, no de las cosas. Y donde no hay lenguaje, no existe ni verdad ni falsedad” (cursivas en el original, Hobbes, 2001:26).

función de que están investidos, obligarán a la masa a *disociar* lo racional de lo afectivo, o el discurso verdadero y el discurso metafórico en el uso de las mismas palabras (Balibar, 1995:29, cursivas del autor).

Como vemos, aquí aparece un rasgo autoritario de la filosofía. Si ha de existir, ha de controlar la significación. La filosofía siempre está encargada de que se hable de manera precisa. No es difícil encontrar este rasgo en nuestras actuales academias. Los investigadores modernos en filosofía siempre ponen el énfasis en lo que “verdaderamente” dijo el autor del que se habla. La filosofía hace aquí una expropiación de la verdad, la confisca y la dictamina.

Por otro lado, decíamos anteriormente que para Curtius y Murphy la retórica es exterior al lenguaje y no una *condición del mismo*. Para ellos la retórica embellece los discursos. Es una técnica, un ornato del discurso.

Que sea una condición del lenguaje quiere decir que éste no sólo es instrumental y referencial sino que, para funcionar, presupone ciertas operaciones que llamaremos retóricas. Quiere decir también que la retórica no sólo es una disciplina sino una característica del discurso.¹² Estas operaciones dependen a su vez de las características del lenguaje. La retoricidad es una de ellas. Nietzsche reflexionó sobre esto: para él, no hay lenguaje que no sea retórico, no hay una naturaleza del lenguaje anterior a la retórica, sino que “[...] el lenguaje es el resultado de las artes retóricas”. Examinemos las consecuencias de las afirmaciones de Nietzsche. Se lee, en los *Escritos sobre retórica*, lo siguiente:

Sin embargo, no es difícil probar con la luz clara del entendimiento, que lo que se llama “retórico”, como medio de un arte consciente, había sido activo como medio de un arte inconsciente en el lenguaje y en su desarrollo, e incluso que *la retórica es el perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el*

¹² “Lo retórico se opone a la Retórica como una característica del discurso a una disciplina; como un objeto al saber que lo intenta explicar. Luego, lo retórico sería una suerte de condición del pensamiento. Aquí condición debe entenderse de la siguiente manera: aquello que en la realización de las funciones expresiva, comunicativa y representativa de lo dicho, se manifiesta con lo que la lengua condiciona en el discurso” (Martínez de la Escalera, 1998:39).

lenguaje. No hay ninguna naturalidad no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas (Nietzsche, 2000:91).¹³

Entendemos comúnmente por retórico el discurso excesivamente acompañado de figuras. “Pensamos que estamos ante algo no natural y tenemos la sensación de que es algo forzado” (Nietzsche, 2000:90). Pero no hay tal naturalidad del lenguaje. A final de cuentas, Nietzsche piensa que los conceptos son metáforas. No existen sentidos propios, originales de las palabras. El lenguaje es retórico. Por ello, la retórica no es sólo una técnica que se aplica exteriormente al lenguaje, sino una de sus características. Después se volverá sobre este punto.

Curtius (1995) y Murphy (1986) realizan un estudio erudito, pero insuficiente para analizar el lenguaje mismo, que los retóricos por cierto comenzaron a estudiar. Lo que se necesita no es una clasificación de los tipos de retórica y de los autores que han hablado de ella. No se necesita una monografía, sino un análisis retórico del lenguaje.

Revisemos ahora la teoría de Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989). La retórica como una teoría de la argumentación, de su estructura, de los tipos y formas con los que se construye un discurso, no importando ni los efectos del discurso ni tampoco sus

¹³ No asumimos la posición de Nietzsche de manera dogmática. Es claro que el lenguaje tiene una función referencial e instrumental. Pero también es el resultado de las operaciones que el lenguaje puede hacer sobre sí mismo. Las llamadas artes retóricas no son sino operaciones sobre el lenguaje. Esas operaciones tienen efectos sobre el lenguaje y sobre las prácticas concretas de los seres humanos. Se puede mostrar lo anterior con el divertido ejemplo de Corax y Tisias. Tisias, maestro de Corax exigió a su discípulo que le pagara. El alumno respondió que si había aprendido a convencer no le pagaría, “pues le convencería de no pagarle”, y en el caso de no convencerle pues tampoco le pagaría, pues “no le habría enseñado a convencer”. Tisias respondió con un argumento similar. Si su alumno le convencía, tendría que pagar “pues le habría enseñado a convencer”. Si su alumno no lo convencía, esto significaba que tendría que pagar, pues no lo había convencido de por qué no pagar. Un análisis de este sencillo ejemplo muestra la fuerza performativa del lenguaje. La plasticidad del mismo produce efectos muy específicos, pagar o no pagar. Se profundizará sobre lo anterior cuando se vea cómo afectan estas jugadas del lenguaje a la retórica del marxismo.

condiciones de posibilidad y de enunciación. Para estos autores, la retórica consiste en una lógica, al igual que para Aristóteles, y sirve para persuadir a un auditorio, singularmente el político. Pero otra vez, la retórica aparece como algo externo al lenguaje. La retórica es un sistema. Para ellos el modo de argumentar filosófico debiera recurrir también a un modo de argumentar retórico, la retórica sería así un complemento de la filosofía, pues ésta ha descuidado aquellas pruebas que se refieren a lo verosímil privilegiando las que se refieren a lo evidente.

Nuestros autores no dicen nada sobre los *efectos* del discurso ni sobre sus *condiciones de enunciación*. El *Tratado de la argumentación* es un estudio riguroso sobre las formas en que se construyen los discursos, pero tampoco nos ayuda mucho cuando se requiere hacer ver lo que Paul de Man llamó “poder disruptivo del lenguaje”, es decir la forma en que la retórica reduce nuestras seguridades para hablar en un lenguaje unívoco y con significados precisos.

Al final se ha dejado la cuestión sobre la *Retórica general* del Grupo μ y la *Gramática filosófica de los tropos* de Michele Prandi. Lo que interesa al Grupo μ es saber cuándo se puede hablar de un tropo en sentido lingüístico; eso ayuda a la comprensión del funcionamiento del lenguaje, particularmente en la literatura. Esta retórica analiza ese uso del lenguaje en los tropos que son la materia de ese lenguaje llamado literatura. Este grupo de profesores rechaza la distinción entre lo propio y lo figurado. Un análisis semántico y lingüístico como el que ellos hacen prueba, en efecto, que tal distinción no existe. Que lo que se llama figuración puede explicarse con las mismas leyes del lenguaje. Estoy absolutamente de acuerdo con lo anterior; sin embargo, la distinción entre lo propio y lo figurado no es de carácter ontológico, es decir, no es que exista en el lenguaje una esencia que haga referencia exacta a las cosas. Más bien, la distinción entre lo propio y lo figurado es una operación retórica y política, es decir, en ella intervienen fuerzas que imponen un lenguaje propio, así como un lenguaje figurado en el ámbito público. Aun cuando no se acepte la distinción, “en términos lingüísticos, semánticos y gramáticos” de lo propio y lo figurado, es verdad que en términos políticos la reflexión opera con el tropo como lo figurado (el Estado es como el cuerpo, el Estado es una máquina, un aparato, un Leviatán, etcétera) dando lugar a efectos performativos relacionados directamente con la organización de lo social. O en la fi-

losófia política, en donde las preguntas se regulan por la operación lógica de la definición: ¿qué es la ley?, ¿qué es la justicia?, ¿qué es el Estado?, etcétera.

Esto mismo puede decirse de la gramática filosófica, la cual considera que el tropo tiene una lógica parecida a la de cualquier enunciado. En resumen, lo que aquí se hará no es entender la retórica *solamente* como una técnica; tampoco se analizará desde una perspectiva científica, semántica o lingüística. Existe la filosofía y existe la retórica, pero ellas son producto de operaciones políticas y no de lenguajes propios. En lo que sigue analizaré dos perspectivas sobre retórica que ayudarán, junto a la ya esbozada de Nietzsche, al tipo de análisis que se quiere realizar.

LO PROPIO Y LO FIGURADO

Se encuentra en “La retórica antigua. Prontuario” de Roland Barthes, la siguiente afirmación que cito en extenso por su importancia:

Como se ha visto, todo el edificio de las “figuras” se basa sobre la idea de que existen dos lenguajes, uno propio y otro figurado, y en consecuencia la retórica, en su parte elocutiva, es un cuadro de los *apartamientos* del lenguaje. Desde la Antigüedad, las expresiones metarretóricas que atestiguan esta creencia son innumerables: en la *elocutio* (campo de las figuras), las palabras son *transportadas, desviadas, alejadas* de su *habitat* normal, familiar. Aristóteles ve en ello un gusto por el extrañamiento: hay que “alejarse de las locuciones comunes [...] nosotros experimentamos a este respecto las mismas impresiones que en presencia de extranjeros: hay que dar al estilo un aire extranjero, porque lo que viene de lejos excita la admiración”. Hay, por consiguiente, una relación de extranjería entre las “palabras corrientes”, de las que cada uno de nosotros (¿pero quién es ese nosotros?) se sirve y las “palabras insignes”, palabras extranjeras al uso cotidiano: “barbarismos” (palabras de los pueblos extranjeros), neologismos, metáforas. Para Aristóteles es necesario mezclar estas dos terminologías, porque si uno se sirve únicamente de palabras corrientes, resulta un estilo “bajo”, si uno se sirve de un estilo exclusivamente de palabras insignes, resulta un discurso enigmático. De *nacional/extran-*

jero y normal/extraño, la oposición se deslizó a *propio/figurado* (Barthes, 1990:156).

Examinemos las consecuencias de esta larga reflexión. Lo normal, lo familiar, es asociado a lo propio. En cambio, el *movimiento*, el transporte, el alejamiento, lo extranjero, a lo figurado. Aristóteles propone una mediación: combinar lo familiar con lo extraño. Esto en términos de estilo. Empero, de qué está hecho ese “nosotros” que utiliza esas palabras corrientes, de uso común. Se diría que de identidad nacional. Una identidad que el mismo Aristóteles, en otro texto, asocia a dos cosas: la constitución física del cuerpo (es diferente el cuerpo griego del cuerpo extranjero)¹⁴ y la inteligencia del griego y del bárbaro. Pero antes de esa conclusión obvia, se ha puesto en marcha una valoración. El cuerpo griego es libre, el del bárbaro es esclavo. Los bárbaros son esclavos por naturaleza, comprenden el *logos*, la inteligencia, la palabra, pero no les es propia. Por eso es propio del griego mandar y del bárbaro obedecer. De ahí el matiz peyorativo que se asigna a las “deformaciones” del lenguaje: barbarismos. No es extraño que se indique esa expresión con un superlativo: lo esclavo en su máxima expresión. Lo alejado.

¹⁴ Roland Barthes habla de “identidad nacional”. Es un poco arriesgado hacerlo así, dada la carga de significación que tiene para nuestros días “lo nacional”. Es decir, un Estado nacional con territorio delimitado y leyes que sometan al conjunto de habitantes que vivan en ese territorio. Sin embargo, en la *Política* de Aristóteles (2000a:5 y 6) sí encontramos cierta distinción étnica entre lo griego (lo propio) y lo bárbaro (lo ajeno, lo extraño, lo figurado). Tomemos por caso la siguiente afirmación: “Por eso, dicen los poetas: *Justo es que los helenos manden a los bárbaros*, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza” (cursivas mías). Esclavo y bárbaro son lo mismo. Más adelante, Aristóteles dirá que “[...] es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso es precisamente de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla”. El esclavo, pues, no puede ser más que propiedad de otro; el griego se lo apropia ya que él no puede poseer la razón. La propiedad es del griego. Y eso se muestra incluso en la constitución física del cuerpo: “La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos”. Esta diferencia física, étnica, es la diferencia entre lo nacional y lo extranjero, entre lo propio y lo figurado. Entre razón y retórica.

Se trata de la politicidad que se pone en marcha al distinguir lo propio de lo figurado. De la exclusión que no está en el mundo, sino en las operaciones que se realizan sobre el lenguaje. Como no hay manera de hablar de lo propio del lenguaje, la figuración priva sobre éste. Por tanto, esa distinción depende de una apropiación del significado propio, es decir, de un golpe de fuerza. La distinción entre lo propio y lo figurado es pues, en sí misma, una distinción política entre lo nacional y lo extranjero.

Existe aún otra forma de abordar el problema. Lo figurado, lenguaje insigne, es destinado a los poetas. Ellos saben usar el lenguaje. Pero este lenguaje es también el lenguaje del pueblo, o de civilizaciones en ciernes. Vico, por ejemplo, asocia la poesía con los campesinos. Para él, el tropo más luminoso es la metáfora y toda metáfora es una pequeña fábula, ya que los primeros poetas vieron en los cuerpos sustancias animadas. Trasladaban los atributos de una cosa inanimada a las cosas animadas. A esto también se le llama prosopopeya. Era una época de transición del pensamiento metafórico al abstracto. Lo importante es lo siguiente:

Por tanto esta crítica se aplica al tiempo en el que nacieron las lenguas: pues todas las metáforas basadas en semejanzas con cuerpos que significan elaboraciones de las mentes abstractas deben pertenecer a los tiempos en los que habían comenzado a alborear las filosofías. Lo que se demuestra por lo siguiente: que en toda lengua las voces que asisten a las artes cultas y a las ciencias profundas tienen orígenes campesinos (Vico, 1995: 198).

La poesía, en suma, proviene de los campesinos. Y más tarde, la filosofía encontró el sentido “propio” de las palabras. Esta posición es compartida por Rousseau. El primer lenguaje es figurado, es la poesía la que está en el inicio. Este lenguaje es también producto de la pasión:

Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones, sus primeras expresiones fueron los tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer, el sentido propio fue encontrado al último. Sólo se llamó a las cosas por su nombre verdadero cuando se les vio bajo su verdadera forma. Al principio sólo se habló en poesía; a nadie se le ocurrió razonar más que mucho tiempo después (Rousseau, 1984:19).

Rousseau piensa que la figuración es propia de un estadio todavía natural de los hombres. Más adelante, en su ensayo sobre las lenguas, utilizará el ejemplo de un hombre salvaje quien, al encontrarse con otro, habría sentido miedo. Su miedo le haría ver a ese otro como un gigante y lo nombraría así. Después, se darían cuenta de que en realidad ese gigante era como él y así dejaría el nombre “gigante” como una figuración (o ilusión) y el nombre “hombre” como sentido propio. Hay una asociación tanto en Vico como en Rousseau, en la que el lenguaje “primitivo” se asocia a la poesía y a la retórica, pero también a lo popular, a los campesinos. Si se ordena el presente razonamiento, la figuración, previa distinción política entre lo nacional y lo extranjero, es propia de las clases populares (el mal hablar); las figuras existen en la naturaleza, es decir, en el pueblo o en los poetas, en la palabra ficticia.¹⁵ La figuración entonces es producto de una asimetría cultural y económica. Poco importa saber quién tiene razón, sino ver los efectos de estas asociaciones que hoy en día siguen vigentes.

Dos posiciones entonces respecto a la figuración. Las figuras existen en la naturaleza (Vico, Rousseau), en cuyo caso el sentido original sería el figurado. O bien, las figuras se derivan de la esencia de las palabras, es decir, del “sentido original para el que fueron establecidas”, en cuyo caso la figuración sería desviación. Depende de la fuerza de apropiación, es decir, de quién decide qué es lo propio y lo figurado. Y se piensa aquí que lo propio ha triunfado sobre lo figurado. Lo nacional por encima de lo extranjero, la institución de la corrección por encima de la poesía. Pero debe recordarse que esa distinción no está en el mundo, sino que es una de las posibilidades del lenguaje.

La filosofía ha triunfado sobre la poesía, pues a la primera se le otorga un carácter epistemológico y a la segunda sólo el placer estético. Si se ha de pensar, hay que ir con el filósofo; si se ha de gozar, hay que ir con el poeta. Éste, en efecto, se calla cuando la razón habla. Aunque, si ha de hablar, el poeta deberá pedir

¹⁵ Ahora bien, la retórica, como práctica social, también puede ser atribuida a la aristocracia. El buen orador no es el del pueblo, sino el que está cercano al poder. Ello obedece a la plasticidad del lenguaje. La figuración se atribuye más al hombre de poesía que al de ciencia, más a la clase popular que a la dirigente. Más, en fin, al extraño ¿enemigo? que al familiar ¿amigo?

licencias. Es decir, reconocer la norma gramatical para transgredirla. Licencias poéticas que son desviaciones que indican que el poeta puede hablar, por instantes, de manera impropia.¹⁶

Así, el pueblo (dado que la lengua natural es pobre (Vico), el poeta (que de esa pobreza puede sacar “bellas mentiras”) y el extranjero (quien provoca la admiración, pero también el rechazo) serían aquellas “categorías de sedición” o categorías que desajustan y desvían la significación. Por ejemplo, Racine, citado por Roland Barthes (1990:156), nos dice que “No hace falta más que escuchar una riña entre dos mujeres del pueblo de la condición más vil: ¡qué abundancia de figuras! Abundan la metonimia, la catacresis, la hipérbole, etcétera”. Figuras, ambas, extranjeras: el pueblo y la mujer.

RETÓRICA Y APROPIACIÓN DEL DISCURSO

Roland Barthes sostiene que “el mundo moderno está lleno de retórica antigua”. Hay que tomar esta afirmación en serio. Sus consideraciones sobre el funcionamiento de la retórica son eminentemente políticas. Examínense algunos párrafos del “Prontuario de retórica antigua”. La compleja reflexión sobre el lenguaje llevó a instituir todo un instrumental teórico del que nacerá, dice Barthes, toda una columna de la cultura occidental. La retórica, según él (Barthes, 1990:87), se ha entendido desde la Antigüedad de la siguiente manera:

1. Una técnica, es decir, el arte para persuadir.
2. Una enseñanza, con la que se transmitía el arte de persuadir en las escuelas, pero también el hablar con elocuencia.
3. Una ciencia, un campo de observación autónomo sobre un fenómeno u objeto, en este caso, el lenguaje.

¹⁶ “En otra acepción más común, *licencia* es la *desviación*, en que incurre el poeta respecto de la *norma* gramatical en cualquiera de los *niveles* de la *lengua*, estrategias literarias que provoquen un efecto estético de *extrañamiento* es decir: licencia, así vista es sinónimo de *figura*, en su más amplio *significado*. Como figura de la lengua francesa, significa aquello que se hace en contra de las reglas del arte: lo irregular, lo impropio” (Beristáin, 2004:302, las cursivas son de Beristáin).

4. Una moral cuyas prescripciones serían supervisar las desviaciones del lenguaje pasional.
5. Una práctica social para asegurar el poder a las clases dirigentes, con reglas selectivas, “cerrada a los que no saben hablar” y sujeta a regulaciones monetarias, es decir, se paga por saber hablar bien.
6. Una práctica lúdica, se desarrolla una retórica negra con esta concepción: juegos, parodias, alusiones, chistes colegiales, “toda una práctica de escolares”.

Las dos acepciones que interesan más a este trabajo son: la retórica como campo de observación de los fenómenos del lenguaje y la retórica como práctica social. La primera se dejará para después, cuando se analice el funcionamiento de los tropos en el lenguaje. Escuchemos a Barthes hablar sobre la segunda:

Una práctica social: la retórica es aquella técnica privilegiada (porque hay que pagar por adquirirla) que permite a las clases dirigentes asegurarse de la *propiedad de la palabra*. Como el lenguaje es un poder, se han seleccionado reglas selectivas de acceso a ese poder, constituyéndolo en una pseudociencia, cerrada “a los que no saben hablar”, tributaria de una iniciación costosa: nacida hace 2 500 años de los litigios por la propiedad, la retórica se agota y muere en la clase de “retórica” consagración iniática [*sic*] de la clase burguesa (Barthes, 1990: 87).

La retórica es entonces una práctica social que, desde esta perspectiva, involucra aspectos económicos y de propiedad. La exclusión de unos a otros del acceso al significante. Asegurar el poder es también asegurar la propiedad del discurso, su posesión. También, nos dice Roland Barthes, es el privilegio de los bien hablantes que excluyen a los que “no saben hablar”. Una decisión sobre la corrección y el buen decir; una moral y una política son puestas en marcha por la maquinaria retórica. Y sin embargo, después se verá que esa propiedad, que el retórico reclama para sí, se ve desacreditada por la tradición filosófica en la que la retórica aparece como una práctica política del populacho, ligada a las asambleas y no al conocimiento. Una lectura apresurada de algunos diálogos de Platón así lo confirma. Los pasajes de John Locke y de la filosofía del Estado de Thomas Hob-

bes también. Primero, la retórica se apropió del discurso: gana el litigio quien tiene la palabra, la elocuencia; algo similar sucede cuando, en el espacio público, alguien “toma la palabra” —“tomar la palabra”, por ejemplo, en una asamblea, implica imponer agendas, intereses de todo tipo. Luego, la filosofía, distinguiéndose de toda retórica, se apropió del discurso. Así, retórica para la filosofía es impropiedad. Filosofía es propiedad de la palabra. Sócrates puede ser quien quería distinguir entre una política de verdad (filosófica) y una política de los políticos (retórica).¹⁷ Y pudo ser así, no necesariamente porque los filósofos desacreditaran “toda” la retórica, sino tan sólo la parte de ella que se refería a los tropos, la *elocutio*. Es en los tropos en donde se muestra el escándalo que la filosofía quiere mitigar; la propiedad de la palabra (el rigor, el concepto) queda entonces en manos de la filosofía y la figuración en manos de la retórica. El concepto por un lado y la metáfora por el otro. Se pone en marcha cierta expropiación de la filosofía que dictará las normas del hablar correcto y verdadero.

La retórica es una práctica social paradójica, reservada primero a las clases dirigentes, desacreditada después por los filósofos (o por cierta lectura de la filosofía).¹⁸

El conflicto por la propiedad tiene que ver con las circunstancias del nacimiento de la retórica. La retórica surgió de los problemas con el litigio por la propiedad de las tierras. Gelón y

¹⁷ “Sócrates no es un filósofo que reflexiona sobre la política de Atenas. Es el único ateniense “que hace las cosas de la política”, que hace la política *de verdad*, que se opone a todo lo que se hace en Atenas con el nombre de política. El encuentro primero de la política y la filosofía es el de una alternativa: o la política de los políticos o la de los filósofos” (Rancière, 1996:7, las cursivas son de Rancière).

¹⁸ No olvidemos que “se ha dicho que la filosofía y las artes retóricas han sido respuestas divergentes a interrogantes sobre la índole de la verdad y sus consecuencias prácticas en el mundo humano. Sin embargo, pese a encontrarse enzarzadas en un debate epistemológico de larga duración, también han conocido momentos de fuerte camaradería” (Martínez de la Escalera, 2001:7). Esta querrela ha sido cuestión de debate prolongado sólo a condición de que la historia de la filosofía sea leída por tres tradiciones más o menos similares: el empirismo, el racionalismo y el positivismo. Aristóteles, por ejemplo, no veía con malos ojos a la retórica, tampoco los sabios estoicos y mucho menos los teólogos medievales.

Hierón, tiranos de Sicilia, ordenaron expropiaciones para poblar Siracusa y distribuyeron la tierra a los mercenarios. Cuando hubo una sublevación democrática y se quiso volver a la situación anterior a la repartición que habían hecho los tiranos, los derechos de la tierra cayeron en confusión y tuvo que haber innumerables procesos ocasionados por el litigio de la tierra. En estos procesos se necesitaba de la “elocuencia” para ganar los litigios. “Esta elocuencia participaba a la vez de la democracia y de la demagogia, de lo judicial y de lo político (lo que luego se llamó *deliberatio*) y se constituyó rápidamente en objeto de enseñanza” (Barthes, 1990:90). La retórica, entonces, surge en el nivel del conflicto social, en el enfrentamiento por la posesión de las tierras.

Resulta curioso comprobar que el arte de la palabra está ligado originariamente a una reivindicación de la propiedad, como si el lenguaje, en cuanto objeto de una transformación, condición de una práctica, se hubiera determinado no a través de una sutil mediación ideológica (como ha sucedido a tantas formas de arte), sino a partir de la socialización en su máximo grado de desnudez, afirmada en su brutalidad fundamental, la de la posesión de la tierra: se comenzó —entre nosotros— a reflexionar sobre el lenguaje para defender las posesiones (Barthes, 1990:90).

Parece como si la propiedad hiciera hablar retóricamente. Sin embargo, no sólo es la posesión de un pedazo de tierra sino, en el conflicto social, es también la posesión de la palabra, de aquellas instituciones que deciden la significación de las palabras (la ciencia, la filosofía, la gramática, etcétera) o aquellos aparatos que imponen determinada significación (el Estado, la escuela, etcétera). El Estado demanda la precisión de las palabras, reivindica para sí la posesión de las palabras. La demanda de quienes detentan el poder es que hay que hablar bien y sólo los que saben deben hablar, en eso se basa la policía de enunciados. El movimiento social, el conflicto social, es por el contrario quien desajusta esta imposición. Ello revela un desacuerdo político en la medida en que, en comunidad, todos utilizan las mismas palabras, sólo que unos las utilizan de manera “impropia”. La pregunta por lo propio y lo figurado no es ontológica sino una pugna por imponer el significado. Si se ha leído bien, los es-

tudiosos de la retórica que se ocupan de ella con las herramientas de la lingüística llamarían a lo propio el “grado cero”, que consiste en el límite de significación que agrupa a varios enunciados distintos pero que, en esencia, comunican lo mismo y que serían propios del lenguaje científico. “Se puede igualmente concebir el grado cero como el límite hacia el cual tiende, voluntariamente, el lenguaje científico. En esta óptica se ve claramente que el criterio de tal lenguaje sería la *univocidad*” (Grupo μ , 1987:77). ¿Es el Estado quien dicta ese grado cero? ¿Es el Estado un Estado científico y por lo tanto un Estado de la verdad? Hobbes creyó que sí, por ello su proyecto era científico. Un trabajo como éste recupera el significante “retórica” como una reflexión política sobre el discurso; interrogará pues a los discursos que tienen éste estatuto de verdad, que circulan en nuestra sociedad y que, por la verdad que dicen contener, excluyen a los saberes que no entran en su dominio. Como trabajo teórico, analiza el funcionamiento de los procedimientos discursivos, del hablar, del decir, pero también las formas en que se articulan los discursos y que, en el ámbito político, excluyen o incluyen, crean tiempos y espacios, posicionan a unos y dominan a otros.

Resumiendo, la retórica como análisis del discurso tiene estas características:

1. La retórica es, en primer lugar, la lucha por la apropiación de los discursos, lo cual la hace política y económica (Roland Barthes).
2. La retórica es también el uso de figuras a las que, según se lea a tal o cual autor, se les llama tropos o figuras. Aquí la lucha es por la propiedad en sentido epistemológico, en el correcto uso de las palabras a las que se les denomina conceptos, pero que en realidad son metáforas, sustituciones de significados, que dan lugar a una serie de relaciones entre los discursos, pero también entre las prácticas.
3. Si el lenguaje está saturado de tropos, es decir, de operaciones, ello implica que la lucha política en términos discursivos implica una reelaboración de palabras que, según sea el campo de fuerzas, comprometen a los sujetos que las utilizan.
4. Si se acepta lo anterior, se concluye también que el lenguaje no es representación. Es indudable que tiene una función

referencial y de representación, así como instrumental pero, singularmente, el lenguaje es plástico. Es, digamos, producción de significados, es trabajo. En otros términos, es performatividad, implica la realización de algo. Y esa realización, ese trabajo, implica la exclusión, por medio de la propiedad privada, del discurso. Se sabe que hay usuarios privados del discurso. Se sabe, en fin, que no todos pueden decirlo todo y en cualquier lugar, según lo analizó Foucault (1992a).

LA PERFORMATIVIDAD Y LA DISCUSIÓN DERRIDA-AUSTIN

Se debe aquí hacer un paréntesis e introducir una discusión de la filosofía contemporánea, al menos la que trata problemas del lenguaje: la cuestión de la performatividad. Sabemos el sentido que Austin dio a los enunciados performativos en su conocido texto *How to do things with words*. Hay un tipo de enunciados, los constataivos, que pueden ser verdaderos o falsos y cuyo referente sería externo a ellos, como el caso de las descripciones. Pero hay otro tipo de enunciados que, dice Austin:

A) No describen o refieren, o constatan nada, no son ni verdaderos, ni falsos; y B) la expresión del enunciado, o una parte de él, es la realización de una acción, la cual, otra vez, no sería *normalmente* descrita como “sólo” decir algo (Austin, 1982:5).¹⁹

A estos últimos, Austin les da el nombre de “performativos”, un neologismo que Austin extrae del verbo inglés *to perform*. El enunciado performativo es aquel que al pronunciarse realiza la acción. Ahora bien, los ejemplos de Austin son muy sencillos y dice, pueden incluso “decepcionarnos”: “Bautizo este barco con el nombre de *Reina Elizabeth*”, en el contexto de romper una botella de champagne en la proa del barco según marca el ritual para nombrar los barcos, o “Sí, acepto a esta mujer como mi esposa”, dicho en una ceremonia de matrimonio. Como vemos,

¹⁹ “A) They do not ‘describe’ or ‘report’ or constate anything at all, are not ‘true or false’; and B) the uttering of the sentence is, or is a part of, the doing of an action, which again would not normally be described as, or just, saying something” (la traducción es mía).

estos enunciados no describen nada sino que, al expresarse, el acto se realiza. Estos enunciados, según Austin, necesitan de cierto contexto; por ello incluye las condiciones de que se expresen en el marco del ritual de nombrar un barco o de una ceremonia de matrimonio. La performatividad, entonces, consistiría en realizar cosas con las palabras. La performatividad es una característica intrínseca del discurso. El discurso no sólo traduce el mundo, sino que lo produce. Ello comporta varias consecuencias. Una de ellas es que el discurso es una fuerza, de otro modo no podría realizar actos. Y segundo, esa fuerza interviene intrínsecamente en las prácticas y en las relaciones entre seres humanos, de otra forma no podría modificar la situación de pasar del estado civil al matrimonio. En otras palabras:

La fuerza performativa que permite pensar en lo verbal como un acontecimiento significa que el lenguaje tiene la capacidad de producir o transformar una situación. La función de los performativos es efectuar algo por la palabra [...] El acto performativo no es ni verdadero ni falso —constata Austin—, por ello puede analizarse bajo la figura de una fuerza (*perlocutionary force*) antes que la de una dimensión del discurso (regido por la comunicabilidad y la legibilidad) (Martínez de la Escalera, 1996:92-93).

Esa fuerza perlocucionaria (aquello que produce el decir algo, el efecto) es lo que tratamos de analizar más adelante al discutir el discurso marxista.

Diversos autores han planteado la performatividad, ya sea como materialidad del discurso, como materialidad de la ideología o como materialidad del significado: Foucault, Althusser, Paul de Man, a quienes volveremos recurrentemente. Para el primero, la materialidad del discurso ha sido enmascarada por la separación verdadero-falso. Esto es, el discurso occidental, al “capturar” el discurso y ponerlo a girar en torno a la verdad y falsedad de un enunciado, se olvidó de la materialidad. En cambio, antes de la separación, decir un discurso era realizar un acto. Para Althusser es indudable que eso que llamamos ideología, es decir, la “representación imaginaria de los hombres con las condiciones reales de existencia” es material. El ejemplo es aquí la interpelación que incluye prácticas y rituales, por ejemplo, ir a misa, arrodillarse, etcétera. Es la ideología, estructurada como

discurso, la que opera en dichas prácticas. Por su parte, Paul de Man sostiene que sería difícil no concebir la existencia de nuestra vida pasada y futura de acuerdo con “esquemas que pertenecen a narrativas de ficción y no al mundo”. Es decir, relatos que se elaboran de acuerdo con la memoria y a manera de historias. Nadie pensaría que se “pueden cultivar uvas” por medio de la luminosidad de la palabra “día”, pero la forma en que se estructura la conciencia y nuestra vida sí que se puede pensar como una ficción (construcción) que determina formas de actuar y subjetividades.²⁰

²⁰ Leemos en *El orden del discurso* (Foucault, 1992a:9) la siguiente afirmación: “Separación históricamente constituida, sin duda alguna. Pues, todavía, en los poetas griegos del siglo VI, el discurso verdadero —en el más intenso y valorizado sentido de la palabra—, el discurso verdadero por el cual se tenía respeto y terror; aquel al que era necesario someterse porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido; era el discurso que decidía la justicia y atribuía a cada uno su parte; era el discurso que, profetizando el porvenir, no sólo anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización, arrastraba consigo la adhesión de los hombres y se engarzaba así con el destino. Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que era el discurso o en lo que hacía, sino que residía en lo que decía: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia. Entre Hesíodo y Platón se establece una cierta separación, disociando el discurso verdadero y el discurso falso; separación nueva, ya que en lo sucesivo el discurso verdadero no será más el discurso precioso y deseable, ya que no será más el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado”. En *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Althusser (1994a:58) escribe lo que sigue: “Cuando nos referimos a los aparatos ideológicos de Estado y a sus prácticas, hemos dicho que todos ellos son la realización de una ideología [...] Retomamos esta tesis: en un aparato y su práctica, o sus prácticas, existe siempre una ideología. Tal existencia es material”. Y en *La resistencia a la teoría*, de Paul de Man (1996:23), se lee: “Sería desacertado, por ejemplo, confundir la materialidad del significante con la materialidad de lo que significa [...] Nadie en su sano juicio intentaría cultivar uvas por medio de la luminosidad de la palabra ‘día’ pero es difícil no concebir la forma de nuestra existencia pasada y futura de acuerdo con esquemas temporales y espaciales que pertenecen a narrativas de ficción y no al mundo”.

LO PERFORMATIVO Y LA REPETICIÓN

Hay un problema en Austin que Derrida ha criticado. Austin invoca ciertas condiciones para que un performativo sea exitoso. Son seis condiciones.

1. Debe existir un procedimiento convencional con cierto efecto convencional aceptado, el procedimiento que incluye que se pronuncien ciertas palabras, por ciertas personas, en ciertas circunstancias (sólo es un performativo si, en efecto, estoy en la ceremonia del matrimonio y si los demás saben que es una ceremonia de matrimonio).
2. En el caso dado, las personas y las circunstancias deben ser las apropiadas para que puedan invocar el procedimiento (sólo se realiza un performativo si, por ejemplo, yo soy un cristiano dispuesto a casarme y si mi futura esposa también lo es; en esta condición se involucra la intención y la voluntad).
3. El procedimiento debe ser ejecutado correctamente por todos los participantes (si alguien se equivoca, tal vez el cura, al no decir si existe impedimento para que el matrimonio se realice).
4. Debe ser ejecutado completamente (si la ceremonia no finaliza, si alguien la impide).
5. En los casos en que el procedimiento necesite que los participantes tengan ciertos pensamientos y sentimientos para conducirse de manera adecuada deben, efectivamente, tenerlos (creer en el matrimonio).
6. Por último, los participantes deben comportarse de manera efectiva subsecuentemente (asumir el rol de esposos).

Todas estas condiciones conforman el contexto del performativo. Si se viola una de estas reglas tendremos el “fracaso de la performatividad”, no se habrá realizado completamente y, entonces, un enunciado performativo será simplemente un enunciado y, no una acción. Escuchemos a Derrida hablar al respecto:

En la segunda conferencia, después de haber desechado, como hace con regularidad, el criterio gramatical, Austin examina

el origen de los fracasos o de las “desgracias” de la enunciación performativa. Define entonces las seis condiciones indispensables, si no suficientes, de éxito. A través de los valores de “convencionalidad”, de “corrección” y de “integralidad” que intervienen en esta definición encontramos necesariamente las de contexto exhaustivamente definible, de conciencia libre y presente en la totalidad de la operación, de querer decir, absolutamente pleno y señor de sí mismo: jurisdicción total de un campo teleológico en el que la intención sigue siendo el centro organizador (Derrida, 2003:364).

¿Cuál sería el problema de que un enunciado performativo se organizara teleológicamente en torno a la convencionalidad, la corrección, la integralidad, es decir, en torno al “contexto enteramente definible” que al final dependería siempre de la conciencia? Desde el punto de vista de Austin, para que se realice un performativo, el que habla se sitúa en el control del discurso y del contexto. Pero ¿puede esta fuerza perlocucionaria ser controlada exhaustivamente? ¿Un performativo se limita al cumplimiento de todas estas características? La crítica de Derrida es correcta: la fuerza perlocucionaria no necesariamente debe ser condicionada a las características del contexto exhaustivamente definible y a la intención y a la voluntad de los participantes en la locución. La performatividad entonces no estaría limitada por el contexto. La performatividad del discurso va más allá de ese contexto. Cuando se dice que un texto está determinado por el afuera —que sería el contexto—, estamos limitando la interpretación, sujetándola a lo que entendamos por contexto. Éste, en efecto es lo que primero tendríamos que delimitar pues, ¿dónde empieza y dónde acaba un contexto? ¿Lo que se llama contexto, es definible de manera total? Si no es así, ¿qué tipo de exclusiones son puestas al día cuando algo queda fuera de eso que previamente se dijo es el contexto?

Después de haber aclarado qué entendemos por performatividad, debemos discutir con las teorías sobre la retórica que hemos analizado hasta el momento. También, tratamos de explicar qué es la apropiación retórica del discurso en Roland Barthes y luego, cómo afecta la retoricidad del lenguaje a los discursos, según Paul de Man. Daré aquí una aproximación a lo que puede ser retoricidad: la fuerza por la cual el lenguaje controla el discurso y las prácticas humanas. Dicha fuerza se compone de

tropos, tópicos y procedimientos argumentales que involucran la fuerza del discurso. La mayoría de los retóricos, de los sofistas a Nietzsche, de Nietzsche a Paul de Man, y también la precaución con las palabras que manifestaba Althusser y las reflexiones foucaultianas sobre poder y discurso, lo entendieron así. En cuanto al filósofo, ¿acaso eso que comúnmente se llama rigor filosófico no es en verdad sino el intento por domesticar el lenguaje? ¿No es el filósofo quien siempre dice que dice las cosas de manera más precisa? Esa búsqueda de precisión es el resultado de querer tener el control de las palabras. Se dice que Protágoras fue el primero en descubrir que se podía convertir el argumento más débil en el más fuerte. Ello hacía que los demás se indignaran con Protágoras. Esta indignación es la que ha visto que la retórica es la habilidad de un sujeto para hacer discursos mentirosos o engañosos, tramposos en suma. Una indignación que llega hasta nuestros días.

Pues bien, si nos colocamos en otro lugar y pensamos que ese convertir el argumento más débil en el más fuerte no se debe a la capacidad del orador, sino a esa fuerza del lenguaje, a esa posibilidad que el lenguaje abre para transformar un argumento, entonces habremos comprendido la fuerza retórica o retorricidad. En efecto, si los argumentos fueran débiles en sí mismos, o fuertes en sí mismos, si, en suma, el lenguaje quisiera decir “sólo una cosa”, ¿podría Protágoras, por muy hábil que fuese, convertir los argumentos según la lógica de lo más fuerte o lo más débil? *Es el discurso, es el lenguaje, no el sujeto, el que tiene como característica lo retórico* (ver Protágoras y Gorgias, 1980).²¹ En lo que sigue, primero tratamos de discutir con las perspectivas anteriores (de Hobbes a Prandi) y luego examinemos con detenimiento los trabajos de Barthes y De Man, para utilizarlos de acuerdo con nuestros fines.

²¹ Existe una compilación de las “audacias” retóricas de Gorgias y Protágoras. Es una compilación que recoge opiniones de diversos sabios de la época grecorromana, de Sócrates a Diógenes, de Platón a Plutarco. Se ve, de inmediato, el asombro ante la fuerza que llevaba el discurso de ambos sofistas. Ellos, en efecto, cuando “rogaban” algo, en realidad estaban “ordenando”. Claro, fueron ellos quienes primero se vieron, quizá, tiranizados por el discurso; aunque sucedía que esa tiranía les daba dividendos.

LA REBELIÓN DE LOS TROPOS²²

La reflexión anterior abre una vía para hacer un análisis del discurso en términos retóricos. Esa vía dice que la retórica implica procedimientos de apropiación y expropiación y que tales procedimientos implican, a su vez, ciertas prácticas que son políticas. Es una reflexión que revela cómo uno se apropia del discurso. Se examinará ahora cómo funcionan esas apropiaciones en el interior del discurso y cómo lo afectan. Como ya se dijo, Roland Barthes hizo ver que la distinción entre lo propio y lo figurado es una distinción política; ahora se verá cómo opera esa distinción a nivel del texto mismo. Se recurrirá por tanto a la estrategia de lectura de textos de Paul de Man. En esta lectura, en efecto, parece ser que hay cierto poder del lenguaje que opera una rebelión sobre las pretensiones de rigor de la filosofía. *La ideología estética* es el texto en el que Paul de Man (1998c), en el capítulo “La epistemología de la metáfora”, deconstruye el funcionamiento de los tropos en algunos pasajes de las filosofías de Locke, Condillac y Kant; constituye un texto novedoso por su estrategia de lectura y radical por sus consecuencias para la epistemología moderna. El texto hace consciente que la división de las disciplinas teóricas en campos autónomos no depende solamente de la diferencia sustancial del objeto de estudio propio de cada campo, sino de prácticas discursivas institucionales.

De Man ofrece un análisis tanto lingüístico como filológico de la querrela entre la filosofía y la retórica. La querrela que hizo posible la distinción entre concepto y tropo, entre sentido figurado y sentido propio. Paul de Man indica que esa querrela consiste en el intento de la filosofía de mitigar (o desterrar por completo) el efecto epistemológico disruptivo del lenguaje figurado. La metáfora ataca y asedia los textos de filosofía y un análisis riguroso de las palabras confirma que el lenguaje está saturado de tropos. Entonces, la filosofía ha de hacer la paz y tratar de llegar a un “acuerdo con la figuralidad de su lenguaje”, o bien, verse derrotada ante los tropos y “renunciar a su constitutiva pretensión de rigor”. Esta querrela ha tratado de delinear los límites de los distintos discursos separando un lenguaje estético, como

²² Una primera versión de este argumento fue presentada en el Primer Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay y publicada en las actas del mismo. Puede consultarse en Villegas (2012).

el poético o el literario, de uno científico y filosófico. Esta deconstrucción muestra que las distintas disciplinas son un conjunto de enunciados que se formulan de acuerdo con criterios institucionales para la clasificación de los saberes.

Como primera conclusión, Paul de Man demuestra que la separación del saber comporta aspectos institucionales como la organización de las distintas disciplinas por departamentos en las universidades. Esas distinciones son eso, separaciones institucionales y no condiciones propias del vocabulario de cada saber. ¿Se puede decir entonces que no existe el discurso filosófico? Semejante conclusión resulta demasiado simplista. Es un hecho que existe el discurso filosófico, que tiene sus propias reglas, sus maneras de interrogar, de regulación y de producción. Sin embargo, este discurso no ha dejado de interrogarse también sobre su propia validez y pertinencia e, incluso, sobre su papel y su objetivo en el mundo de lo humano. Todos iniciamos el estudio de la filosofía más o menos con las mismas interrogantes con las que iniciaban los sabios griegos: ¿para qué sirve la filosofía?, ¿qué es la filosofía? Yo sostengo que esa interrogante es una cuestión política y que, para validar sus aseveraciones, la filosofía ha tenido que abrirse paso como un discurso para reglamentar cualquier discurso, ha tenido que delimitarse como discurso de lo verdadero respecto de otros saberes. Una de esas reglamentaciones ha sido el control de la retórica, la separación entre un discurso de lo verdadero y otro de la persuasión, entre un discurso conceptual y otro de los tropos. Dilucidar qué es lo político de ese control dentro del discurso filosófico es uno de los objetivos de este trabajo. Otro será dilucidar cómo ese control funda también una politicidad, una política de verdad o régimen de verdad.

Si distinguimos entre una retórica de la persuasión, cuyo objetivo sería construir discursos específicos para el convencimiento de un auditorio político mediante la apelación al sentimiento, y una retórica de los tropos, que toma a éstos como parte constitutiva del lenguaje y no como su mero adorno y que aparecería no sólo en discursos políticos sino en cualquier tipo de discurso, es posible darse cuenta de que la figuración es parte constitutiva de todo lenguaje. La filosofía habrá de arreglar su querrela de manera más pacífica con la retórica de la persuasión que sería exterior a ella; pero con la de los tropos, en la medida en que comparten vocabulario, discursos y sobre todo

lenguaje, se tendrá que ver desarmada y emprender un análisis de su propio rigor. Si no lo hace eludirá el desacuerdo de lo político y pondrá en práctica, sin reconocerlo, una política de la verdad. Esa política de la verdad es el resultado de que cierta lectura de la filosofía (aquella que opone retórica a filosofía) pretende hablar con un lenguaje absolutamente distinto del resto de la comunidad. La filosofía, así, se deslinda del lenguaje de los otros para formular uno propio. Pero eso propio es también el intento de normar el lenguaje mismo. Jacques Rancière lo enuncia de esta manera:

Sin duda, sería cómodo que, para decir lo que entiende por justicia, el filósofo dispusiera de palabras enteramente diferentes a las del poeta, el comerciante, el orador y el político. La divinidad, al parecer no las previó y el enamorado de los lenguajes propios sólo las remplazaría al precio de no ser entendido en absoluto. Allí donde la filosofía coincide con la poesía, la política y la prudencia de los comerciantes honrados, le resulta preciso tomar las palabras de los demás para decir que dice una cosa completamente distinta (Rancière, 1996:10).²³

A este “tomar las palabras de los demás para decir que dice una cosa completamente distinta” ha de llamárselo régimen de verdad, o estado de la verdad, cuya arma de lucha es el concepto. Esta discusión (la de retórica y filosofía) es tan clásica que no tendría sentido mencionarla como un problema actual si en nuestros

²³ Lo político como desacuerdo, como separación, como disenso, es una problemática que han tratado diversas corrientes filosóficas, desde la genealogía de Foucault hasta la deconstrucción de Derrida. Aquí se ha de atender a ellas y, singularmente, a la que formula Rancière en el texto citado. Se opondrá esta noción a la de acuerdo y consenso propios de lo que aquí se ha de llamar filosofía o filosofía política. Entiéndase por “filosofía política” a aquel tipo de pensamiento que se rige por la definición y por lo prescriptivo. Así, su esfuerzo se resume en contestar preguntas del tipo ¿qué es la ley?, ¿qué es el Estado?, etcétera. Luego, sus preguntas pasan a lo prescriptivo: ¿cómo debe ser el Estado? El análisis retórico del discurso está muy alejado de esta manera de proceder, pues éste, en efecto, no hace esas preguntas sino que desea saber cómo funcionan esas preguntas, qué efectos tienen, aquí y allá, qué exclusiones se ponen en marcha a la hora de definir y de delimitar, así como de prescribir.

días no siguiera creando una demarcación violenta entre las líneas de investigación que se asumen como lo propio del discurso filosófico y lo que, por otro lado, se asume como otra disciplina, por ejemplo la literatura, la sociología o la ciencia política. O si no se quisiera seguir pensando en términos normativos para pensar lo político apelando a la precisión de las palabras. Los trabajos de John Rawls, Habermas y Rorty son en nuestros días los casos más emblemáticos de esta actitud.

En contraparte, la “figuralidad” del lenguaje ha sido recuperada una vez que se ha hecho consciente su valor de acontecimiento (la capacidad retórica de formular aquí y allá argumentos según las circunstancias), aunque todavía se necesita una noción de lenguaje que no aparezca como subsidiaria de otras nociones.

Si bien hay pensadores y estetas románticos que han señalado esta materialidad figural, es decir, su capacidad para producir cosas, su condición de “ser en acto” o performativa, tendremos que esperar a Nietzsche para ver formulada explícitamente esta “fuerza”. Si la idea de materialidad de una lengua es complicada, más lo es la de lenguaje, puesto que pese a todos los intentos por dar una definición o llegar al concepto de lenguaje, en realidad nos topamos, en románticos y pensadores contemporáneos tras el giro lingüístico, con definiciones insuficientes: o bien formales interiores, en las que el lenguaje aparece como subsidiario de la noción de historia (hermenéutica) o de intencionalidad (pragmatismo o fenomenología), como lo demuestra el caso de los románticos (Martínez de la Escalera, 2002:75-76).

Es necesario, entonces, saber en qué consiste la figuralidad del lenguaje, pero también su materialidad. Su capacidad performativa. La capacidad del lenguaje de hacer cosas. Antes se aclaró la noción de performatividad, más adelante, analizando la retórica marxista, se pondrá en claro esta fuerza con ejemplos particulares. El intento de este trabajo por tanto es doble: primero, buscar cierto control de los problemas técnicos de lenguaje, y después, abordar por extensión los problemas políticos con la estrategia de lectura que se propone en este trabajo. Un trabajo sobre el lenguaje, y otro sobre los efectos políticos de ese lenguaje, principalmente analizando algunos procedimientos argumentales de la retórica marxista y también algunos tropos.

Luego, se podrá analizar cómo después de la crisis del marxismo la izquierda reconstruyó su retórica.

Volvamos a De Man. Los tropos habitan en el lenguaje y, de hecho, son su condición de posibilidad. De Man demuestra, de una forma muy erudita, que el control de los tropos ha creado más problemas que soluciones a la hora de abordar cuestiones canónicas de la filosofía. Es como si la metáfora, principal tropo, subvirtiera en todos los lugares de sus apariciones justo aquello que los filósofos han querido controlar. Eso que en las academias se llama rigor filosófico no es sino el intento de delimitar los tropos, “limpiar el lenguaje” y, así, eliminar los desplazamientos, las sustituciones, las sinécdoques, los movimientos catacréticos, las alegorías, los cambios de tono, las ironías que aparecen por todos lados. Al revisar a Locke, De Man observa que en su teoría del lenguaje (la de Locke) no hay ninguna ilusión cratílica, es decir, la idea según la cual las cosas guardan una semejanza esencial con los nombres. Por el contrario, Locke

[...] establece con claridad la arbitrariedad del signo en tanto significante, y su noción de lenguaje es francamente más semántica que semiótica, una teoría de la significación como sustitución de palabras por “ideas” y no del signo lingüístico como estructura autónoma (De Man, 1998c:57).

La consecuencia de lo anterior es clara, Locke sustituye palabras por ideas y por tanto, a la hora de analizar el lenguaje, no intervendrá un análisis de las palabras mismas sino de sus significaciones. Por ello, Locke formula su conocida división de las ideas en simples, sustancias y modos mixtos. Paul de Man dice que aun en un escritor tan atento y escrupuloso como Locke, para quien el objetivo principal del conocimiento es separar las palabras de su significación, se encuentra una teoría tropológica (aun cuando Locke no se dé cuenta de ello) en donde bien cabría preguntarse si lo que el filósofo inglés llama conocimiento no está compuesto de metáforas, y si las metáforas no arruinan el pretendido intento de claridad y precisión de la significación que propone Locke. En cada uno de los casos de palabras que De Man deconstruye encontramos algún tropo operando en el orden de explicación lockeano, un tropo que se rebela en el interior del texto y que hace pensar que el discurso sobre las ideas no es tan preciso como el autor del *Ensayo sobre el entendimien-*

to quisiera, sino que más bien es un discurso figurativo y escurridizo que va de una metáfora a otra sin posibilidad de atraparlo en una significación unívoca. La aparición de estos tropos en el orden de la explicación se vuelve más compleja a medida que Locke sugiere el orden con el cual se debe conocer, es decir, separando las ideas simples de las sustancias y de los modos mixtos. En efecto, las ideas simples, como su nombre lo indica, no necesitan definición. Por su naturaleza, la definición implicaría la distinción, pero eso implicaría la falta de simplicidad de una idea. Entonces, estas ideas, cuando se intenta definir las, aparecen sólo como tautologías. Por ejemplo, movimiento es el paso de un lugar a otro, pero ¿qué es el paso sino el movimiento mismo? Y el pasar, el pasaje, es una traducción y la traducción es una metáfora, traducir es como pasar, y pasar es moverse. En este sentido, “la metáfora se da, pues, a sí misma la totalidad que reivindica definir, pero de hecho es la tautología de su propia posición. El discurso sobre las ideas simples es un discurso figurativo o una traducción y, como tal, crea la ilusión falaz de la definición” (De Man, 1998c:59). Pero, como dije, las cosas en el nivel del análisis de una idea simple no tienen tantos problemas, ya que la evidencia de la tautología hace que la significación se cierre y la metáfora se clausura una vez que se empieza a decir lo mismo. Así, Locke estaría dispuesto a creer que en el nivel de una idea simple la esencia nominal coincide con la real.

Sin embargo, las cosas son más complejas cuando se analizan las sustancias. En éstas el movimiento tropológico tiene mayor libertad y ocasiona más problemas a Locke para precisar el significado de las palabras. Aquí los tropos pasan libremente de una palabra a otra sin que se puedan controlar. Las sustancias pueden ser consideradas bajo dos aspectos: como colección de propiedades o como la esencia que soporta esas propiedades, como su base. Si consideramos a las sustancias como una colección de propiedades, la coincidencia entre la esencia nominal y la real de las ideas simples se desbarata, pues las propiedades de una sustancia las encontraremos en distintas entidades de la naturaleza. Así por ejemplo, si llamamos “oro” a cierta sustancia cuyo cuerpo es de color amarillo brillante, entonces tendremos que aceptar que la cola de un pavo real del mismo color representa, aunque sólo para los niños, propiamente el oro. Entonces, la propiedad o característica del oro crea problemas a la hora de hacer coincidir aquello que está en la realidad y la palabra que se tie-

ne para nombrarlo. Nuevamente, la precisión se pierde si se intentan nombrar las sustancias refiriendo sus propiedades. Con esto, la cola del pavo real es como el oro y la metáfora hace su aparición a pesar de que Locke quiera decir qué es lo propio de la sustancia oro. Como la designación propia de las sustancias por sus propiedades tropieza con la imprecisión que hace el uso común del lenguaje (el niño que confunde la cola del pavo real con el oro), Locke cree que es mejor analizar la sustancia de la segunda manera, caracterizándola por la esencia que soporta las propiedades y no como su mera colección.

El ejemplo en este caso es el de la palabra hombre, cuya importancia no se puede eludir. Hombre es un sonido que hace referencia a una idea compleja en donde convergen animalidad y racionalidad. El sonido “hombre” refiere una entidad dotada de lenguaje conceptual en donde lo propio como noción lingüística y la esencia que existe, independientemente de la mediación lingüística, pueden coincidir, o al menos eso es lo que mejor convendría a la epistemología de Locke.

¿Cuál es la esencia propia del hombre? Tener claridad y distinción sobre este problema es el principal cometido de Locke para resolver el aprieto ocasionado por la consideración del paradigma sustancia como colección de propiedades. Pero aquí el problema será que la tradición nos enfrenta a dos respuestas: o bien se define el sonido hombre por su apariencia externa (el hombre es un bípedo sin plumas), o bien se lo define por su ser interno. Aquí Locke prefiere determinar la esencia del hombre por la forma, pues ésta “determina más las especies” que la facultad de razonar. La palabra forma no es entendida aquí en un sentido aristotélico, como causa o esencia de las cosas, sino como opuesta a raciocinio. Por tanto, el raciocinio consideraría al ser interno del hombre, mientras que la forma, su apariencia externa. Líneas más adelante, De Man cita el siguiente párrafo de Locke:

[...] no sé cómo alguien puede ser exculpado de ejecutar a quien asesina a los recién nacidos monstruosos por su *morfología* no común sin saber si tienen un *alma racional* o no, hecho que, en el momento del nacimiento no puede saberse ni en el caso de un bebé bien *formado* ni en el caso de uno *malformado* (Locke, cit. en De Man, 1998c:62).

Es claro que la decisión de definir al hombre crea una tensión ética, la de matar o no matar a seres que según el sentido co-

mún se considerarían mal formados. Sin embargo, Locke reformulará su argumento y dudará si es la forma o la deformidad lo que determina si en un ser existe un alma racional: “[...] me gustaría saber cuáles son esos rasgos precisos que, de acuerdo con esta hipótesis, son o no capaces de unir a ellos un alma racional. ¿Qué suerte de exterior es un indicio seguro para saber si hay o no hay dentro tal habitante?”; de tal forma cuestionará Locke y se quedará sin criterios claros para definir “hombre” de acuerdo con el vínculo que une las propiedades del paradigma sustancia. Por supuesto, aquí otra vez Locke querría no haber iniciado la reflexión sobre las palabras. Dice De Man:

El problema es el del vínculo necesario entre los dos elementos de una polaridad binaria, entre el “interior” y el “exterior”, es decir, y según la opinión general, el de la metáfora como figura de la complementariedad y la correspondencia. Se aprecia cómo esta figura no es sólo estética y ornamental puesto que genera, por ejemplo, la presión ética de “matar o no matar” (De Man, 1998c:61-62).

También éste es el problema que se encuentra en Nietzsche en relación con la construcción de conceptos. Uno de los problemas de Nietzsche es el de la propiedad de las palabras, ¿por qué creemos que podemos designar a las cosas propiamente? Creemos que lo podemos hacer porque sacrificamos las características particulares de cada objeto y construimos conceptos. Por ejemplo, yo digo de manera general el concepto de hoja y con ello estoy queriendo decir que hay un conjunto de objetos semejantes, que tienen las mismas características, y entonces puedo designar con la misma palabra la hoja del pino, la hoja del encino o la hoja de una flor que se abre, en la mañana o en la noche según sea el caso. Pero la pregunta sería para Nietzsche si no es demasiado arbitrario designar objetos absolutamente distintos como la hoja del pino o de la flor con la misma palabra. Sí, es arbitrario y “todo concepto se forma de la equiparación de casos no iguales”. Entonces, los conceptos no sirven para casos singulares, lo único que se abstrae de las cosas son sus semejanzas pero, ¿y las diferencias? Las diferencias quedan desechadas. La conclusión de Nietzsche es la que sigue:

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia

singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma en casos puramente diferentes (Nietzsche, 2004:23).

El concepto unifica características, pero lo importante son las diferencias no las similitudes. El concepto de hoja nos hace olvidar las características distintivas de las hojas particulares; es como si hubiera un arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas hubiesen sido realizadas, coloreadas, pintadas y puestas en árboles o en flores que se abren de día o de noche según sea el caso. Pero quien las coloreó y las pintó tenía unas “manos tan torpes que ninguna le quedó igual al arquetipo”. Todas y cada una de las hojas son absolutamente diferentes. Si pudiéramos referirnos fielmente, propiamente a las cosas, tendríamos que hacerlo diciendo todas las características de cada objeto, lo cual sería imposible pues las características cambian a cada instante. Una hoja no es la misma en este instante que en este otro instante. Esto lo sabía Heráclito, el filósofo que consideraba al ser como puro devenir. El ser es puro cambio, infinito devenir; infinita diferencia consigo mismo y con lo demás. También lo supo Rimbaud, el poeta para quien “Yo es otro”. Hay tanta diferencia entre yo y un esquimal como entre yo y yo mismo. Lo que nombra un concepto entonces es siempre una parcialidad, aun cuando se pretenda justo lo contrario, decir la totalidad. Los conceptos entonces, o son metonimias (la confusión entre lo abstracto y lo concreto) o son sinécdoques (la parte por el todo).

El ejemplo de Nietzsche es de poca importancia ética y política, pero si lo trasladamos al concepto de hombre, entonces las cosas no son tan fáciles. En el orden empírico de Locke, se resolvería el problema si todos los hombres fueran iguales, pero la experiencia nos confirma que no es así y aquí no sólo intervinería la metáfora que organiza la significación en el nivel lingüístico, sino la metonimia que se da fuera del hecho lingüístico y que necesita de la referencialidad. En el diccionario de retórica y poética de Helena Beristáin se lee lo que sigue a propósito de la metonimia:

[...] se trataría de una transposición de denominaciones basada en la relación real entre los significados y los objetos

representados en ellos (Schippan), de un tropo de contigüidad (Ullman), de “una estrategia de reducción de lo no sensorial a lo sensorial” (Burke) (Beristáin, 2004:327).

Ése es el problema de Locke, que deduce de la forma, de la apariencia exterior, el concepto de hombre, pero cuando ya se ha perdido lo sensorial nos quedamos con una definición demasiado general que deja fuera a los que tienen orejas grandes o muy pequeñas como Nietzsche, y entonces la hipóbole de la duda de Locke sobre si matar o no matar hace que responsabilice, o bien a la ignorancia de los significados, o bien al abuso de las palabras, “es decir, a la retórica”. Él piensa, según De Man, que sus análisis versan sobre la relación de las palabras y las ideas y sobre el abuso de quien usa las palabras o ignora sus significados. Locke atribuye esta confusión también al modo en que adquirimos conocimiento, es decir, por la experiencia. Se tiene experiencia de las cosas y se utilizan las palabras pero sin saber exactamente qué significan, pues la mediación de lo sensible contamina las relaciones entre las palabras y las ideas, entre las palabras y las cosas. De no ser así, no veo por qué Locke tenga que hiperbolizar con la clara intención de llevar al límite el concepto de hombre, intensificando las derivaciones del referente hombre:

Pues bien, haz las orejas un poco más largas y puntiagudas, y la nariz un poco más chata de lo normal. Y entonces empiezas a sobresaltarte; haz la cara todavía más estrecha, más aplanada y más larga, y entonces ya estás en guardia; y hazlo aún más y más parecido a un bruto y deja que la cabeza sea perfectamente la de un animal, y entonces lo que tienes delante es un monstruo, lo cual es una demostración para ti de que no tiene un alma racional y que debe ser destruido. ¿Dónde (pregunto) estará ahora la justa medida, dónde los límites extremos de esta forma que arrastra consigo un alma racional? Pues desde que se han producido *foetuses* humanos, medio hombres, medio bestias, es posible que pueda haber una gran variedad de aproximaciones a una u otra forma y que puedan tener varios grados de semejanza respecto a un hombre o a un bruto. Me encantaría saber cuáles son esos rasgos precisos que, de acuerdo con esta hipótesis son o no capaces de unir a ellos un alma racional. ¿Qué suerte de exterior es un indicio

seguro para saber si hay o no dentro tal habitante? (Locke, cit. en De Man, 1998c:63).

Las dudas de Locke son razonables si se piensa que lo que se necesita es un concepto que agrupe las semejanzas, en cambio, son intolerables si se cree en la singularidad de la hoja nietzscheana. Si seguimos a Locke, ver las características de un maya o un africano provocaría el desconcierto del colonialista, al no saber si es legítimo o no usurpar sus tierras. Si seguimos a Nietzsche nos daremos cuenta de que es la pérdida de lo sensorial lo que provoca esas dudas. Se tendrá que caer en la cuenta de que la metonimia conceptual produce por operación retórica, la verdad de quien enuncia el concepto hombre. ¿Por qué la filosofía no ha creado un vocabulario de la singularidad? La singularidad es lo que hay y, sin embargo, los filósofos no han encontrado la manera de nombrarla o la han nombrado subsumiéndola en generalidades. No se trata por cierto, de la oposición entre lo mismo y lo otro, entre identidad y diferencia. Lo que aquí se propone es la ruptura de esa lógica binaria enunciada a manera de innumerables operaciones retóricas en la que lo que se confirma es que lo que hay, son diferencias. Si esto es cierto, el problema de la propiedad de la palabra no es tan sólo un problema de significado o de epistemología sino singularmente político. Esta reflexión de Badiou nos puede ayudar:

La alteridad infinita es simplemente *lo que hay*. Cualquier experiencia es despliegue al infinito de diferencias infinitas. Aun la pretendida experiencia reflexiva de mí mismo no es en absoluto la intuición de una unidad, sino un laberinto de diferenciaciones, y Rimbaud, ciertamente no se equivocaba al declarar: “Yo es otro”. Hay tanta diferencia entre, digamos, un campesino chino y un joven ejecutivo noruego, como entre yo mismo y cualquier otro, incluido yo mismo.

Tanta, pero también, *ni más ni menos* (Badiou, 1997, en Abraham *et al.*, 1997).²⁴

²⁴ La referencia a Alain Badiou no es circunstancial. El trabajo citado aparece también como una crítica al concepto de hombre y a la ética de los derechos humanos que tienen consecuencias políticas nada alentadoras para una política de izquierda. Badiou denuncia el uso que se puede dar a esos conceptos si se parte de una lectura de Lévinas, mal entendida, como la distinción simple entre identidad y diferencia.

Ahora bien, la conclusión de la deconstrucción de De Man es necesariamente que en Locke, cuando se topa con el análisis de las palabras y de su poder de sustitución y figuración, el problema de precisar las ideas simples, las sustancias y los modos mixtos queda en realidad en suspenso. Cuando Locke habla de la relación entre palabras e ideas, lo que hace es encontrar relaciones de sustitución entre los significados; es decir, está hablando de la figuralidad del lenguaje sin darse cuenta. Locke quisiera dejar de lado la rebelión que los tropos han iniciado en su discurso y éstos, imposibilitan al filósofo seguir pensando. Así, a decir de De Man, el análisis en el apartado sobre las palabras es el menos convincente, parece como si Locke hubiera preferido no encontrarse con la reflexión sobre el lenguaje.

En realidad, a este escrito no interesa Locke sino la forma en que Paul de Man hace aparecer los tropos en los textos de filosofía. Esos tropos operan en el interior del texto pero, como se ha visto en el ejemplo de los modos mixtos, operarán no sólo en el nivel del análisis del pensamiento sino en la trama de lo político, lo cual da a las figuras un carácter performativo. La retórica

Esa distinción muestra una paradoja, a saber, que en nombre de la piedad de los derechos del hombre, políticamente, los Estados llamados democráticos abusan de las circunstancias particulares de los países pobres. En nombre de los derechos humanos se violentan todos los derechos humanos, lo cual hace sospechar del uso que se les pueda dar. Todo esto tendrá que ver con la lectura que se quiere hacer aquí. Una lectura retórica en donde los conceptos, más que mediados por la definición, se comprometan con la circunstancia y la singularidad, con ciertas estrategias de valoración política. “Ello equivale a decir que se trata de valores públicos (cuyo sentido les es otorgado por sus relaciones y diferencias), medidos en su circunstancia y no como los de la lógica y los de la filosofía del logos, que pretenden ser formales, dependientes del principio de no contradicción. Para la retórica, por el contrario, lo que puede ser adecuado en un momento, puede ser nefasto en otro” (Martínez de la Escalera, 2001:35). Ésta es la oportunidad que da la retórica, la oportunidad de la oportunidad. Empero, cierta retórica puede ser nefasta en algunos casos. Depende de las fuerzas que intervengan en el discurso. En otros casos, la retórica, construida como tópica (lugares comunes), puede también tener consecuencias, sobre todo consecuencias de repetición, recurrencia o reiteración acrítica. Piénsese, por ejemplo, en los procedimientos argumentales de la retórica marxista acerca de la discusión dictadura-democracia. Más adelante nos extenderemos en el particular.

satura el lenguaje, esa saturación tiene efectos en lo real, cualquiera que sea la acepción que se le quiera dar a la palabra “realidad”.

Se ha explicado suficientemente —aunque no agotado— el problema de la cuestión retórica. Estamos en condiciones de pasar al análisis del discurso marxista en términos retóricos. Se puede decir, por último, que hemos adoptado dos vías para este análisis. Una vía que serían los efectos performativos del discurso, apropiaciones, tópicos, estrategias argumentales, estereotipos, figuras retóricas y figuraciones que afectan la práctica de los hablantes (Roland Barthes). Una segunda vía compromete a pensar cómo esas apropiaciones, esas tópicos y esas figuraciones afectan al texto mismo. Cómo, en el nivel del texto, suceden operaciones retóricas de las cuales el autor del discurso no tiene mucho control (Paul de Man).

2. RETÓRICA EN EL DISCURSO MARXISTA: TROPOS, TÓPICOS Y PROCEDIMIENTOS ARGUMENTALES

ANÁLISIS RETÓRICO DEL DISCURSO MARXISTA

En *El orden del discurso*, Michel Foucault sostiene lo que sigue:

El discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder. Y esto no tiene nada de extraño: ya que el discurso —el psicoanálisis nos lo ha mostrado— no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que —esto la historia no cesa de enseñárnoslo— el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse (Foucault, 1992a:15).

El discurso no es entonces sólo un instrumento para describir las luchas, sino es aquello por lo cual se lucha. Y al luchar quiere uno apropiárselo, es decir, excluir del discurso a los otros. Según esto, en el discurso se ponen en marcha una serie de procedimientos de exclusión e inclusión. Estos procedimientos trazan los lugares y determinan los tiempos con los cuales la gente habla. La separación entre verdadero y falso es un procedimiento de exclusión; la exclusividad de los discursos con los cuales se identifica a cierto grupo o clase social que los detenta es otro. Antes, Foucault ha hablado de cierto miedo a comenzar, como si fuera el discurso y no el sujeto quien hablara, como si el discurso no tuviera inicio. “Más que tomar la palabra hubiera preferido verme envuelto en ella y verme transportado más allá de todo posible inicio” (Foucault, 1992a:9). Tomar la palabra, in-

tervenirla, no crearla. Es como si el discurso ya estuviera ahí antes de que Foucault empezara a hablar y, en ese sentido, el discurso hablaría por él y él sólo diría lo que el discurso quiere decir o lo que es posible decir. Al respecto, dos problemas nos interesan: 1) el discurso está ahí y limita lo que se puede decir y 2) el discurso es aquello de lo cual uno querría adueñarse.

La primera es una cuestión estética: ¿cómo crear, a partir de lo que hay, lo nuevo? ¿Cómo hacer que la repetición sea diferente? La segunda es una cuestión política, económica y epistemológica: ¿a qué parte de lo común quiero excluir cuando me apropio de un discurso? Cuestiones importantes, dado que el uso, dice Foucault, parece reducir las asperezas del discurso, aun cuando sospechemos que a través de las palabras se esconden victorias, servidumbres o heridas.

Adueñarse del discurso, del poder del discurso, era el efecto de uno de los discursos que produjeron Marx y Engels y que luego pudo ser continuado por Lenin, Louis Althusser y sus discípulos. Esta apropiación retórica tuvo efectos en los partidos comunistas. Trazar los efectos de cierto discurso marxista ayudará a entender en qué consiste eso que algunos llamaron la “muerte del marxismo”. Estoy seguro que no todo el discurso marxista ha muerto, es más, que ninguno de los discursos marxistas está muerto; sólo que habrá algunos que tengan más fuerza y otros que sean apenas el pálido reflejo de lo que fueron todavía en la década de 1970. Este análisis también nos ayudará para saber qué es eso que hoy día se llama izquierda, pues en este trabajo no sabemos qué es eso y creemos importante saberlo.²⁵ Es un análisis

²⁵ Es desde luego un problema generacional y de transmisión de la herencia. A finales del siglo XX, se habló del fin de las ideologías. Hoy en nuestros días, empero, las líneas de demarcación, no son tan claras como parecían serlo hace 30 años. La multiplicidad de luchas políticas, discursos e ideologías que se oponen al Estado-nación, proliferan sin tener un programa definido. “No tener un programa definido”, por cierto, no incluye una valoración. Los temas que se suscitan en torno a las manifestaciones en todo el mundo contra determinadas problemáticas son igualmente distintas y multidireccionales. Desde la Primavera Árabe hasta el 15-M de Madrid, pasando por el movimiento de los #Yo Soy132 en México. ¿Podrían todos ellos considerarse con programas definidos? ¿Como espontaneísmo social? ¿Pueden ser vistos como movimientos emancipadores? Quizá sólo un análisis deconstructivo, esto es, exhaustivo y singular de ellos puede dar cuenta de una explicación so-

sis en términos retóricos de algunos problemas (o tópicos) en el *discurso* marxista-leninista. Comúnmente, se atribuye el “fracaso” del socialismo moderno a condiciones externas que pusieron en marcha gente de derecha y de izquierda. “Triunfo del capitalismo”, “final de la historia”, “quiebre de la economía soviética”, “falta de democracia en el socialismo”, “inexactitud de las tesis de Marx respecto al desarrollo del capitalismo”, etcétera. Sin embargo, pocas veces se ha puesto énfasis en los movimientos retóricos del discurso marxista, en sus ironías, en el análisis de sus metáforas, en sus procedimientos para argumentar. Ésta es la contribución de este escrito. De acuerdo con él, si se ven todas las hipótesis anteriores sobre el fracaso del marxismo como procedimientos argumentales y no como verdades históricas (¿alguien las podría tener?), y si se ve también el discurso marxista como una cuestión retórica (en el sentido que aquí se ha dado a lo retórico), se podría al menos comprender en el nivel político cómo operaron los discursos de eso que Jean-Paul Sartre llamó “la filosofía insuperable de nuestro tiempo”. Ello, sostiene, es sin duda relevante para reelaborar el discurso (cuestión que ya se está haciendo y que se analiza en el tercer capítulo de este trabajo) de eso que hoy, todavía, aunque con problemas, se llama izquierda. Esto dará pautas para pensar la herencia de los comunistas, su enseñanza, pero también lo que no quisiéramos que se repita en la actividad política progresista.

El marxismo operó, más que ninguna otra filosofía, una mundialización de su retórica. Si se revisa la historia de esta mundialización es fácil darse cuenta que, al tiempo que se operaba esa mundialización, también se ponían en marcha ciertas formas apropiadas de distribución y redistribución del discurso. Eran prácticas que vigilaban y defendían un vocabulario (el político y el científico): desde las interpretaciones oficiales del Partido Comunista, el sistema de distribución editorial de textos de Marx, las discusiones recurrentes sobre ciertos temas (por ejemplo, la discusión dictadura-democracia en células, círculos de estudio, etcétera), hasta los silencios de ciertos autores (teóricos o políticos), eran el resultado de la apropiación de Marx.²⁶ La distribu-

bre dichos movimientos, los cuales se suceden sin aparentes rasgos comunes, a no ser su espíritu de oposición, ya sea al mercado o al Estado.

²⁶ Pongamos en lo teórico el caso de Foucault: “Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obli-

ción y redistribución de los usos del discurso son, por cierto, actos retóricos en la medida en que en la discusión no se juega la verdad de lo que se dice sino relaciones de poder. La retórica evidencia los actos de fuerza que de otro modo aparecerían como actos de objetividad (verdad, filosofía). Se verá cuando se analice, por ejemplo, a Lenin y a Althusser.

Era también un proceso de mundialización que implicaba los usos del discurso en la medida en que en esos usos se jugaba la lucha por el poder. Ésa es la genealogía que aquí se data, se tratará de dar cuenta de su funcionamiento y de sus efectos. Ésa es la historia que nos ocupa.

A mediados de la última década los que llegábamos a la filosofía escuchamos cómo se elaboraba una dramaturgia, cuyo material principal era una nostalgia que adoptaba cierto tono apocalíptico. Parecía un trabajo de duelo. En esa elaboración se mezclaban la filosofía, la literatura y la economía (ver De la Fuente Lora, 1999). O bien, se suponía que la modernidad había terminado y lo que quedaba eran los imperativos de los juegos del lenguaje que debían someterse al mundo de la cibernética (ver Lyotard, 1990).²⁷ Otros buscaban nuevas herramientas teóricas. Cierta *aggiornamento* del discurso por medio de autores críticos al marxismo e insertos en lo que se llama “filosofía política realista”, quienes recuperaban algunos conceptos de la tradición del pensamiento político como el de soberanía o el de representación (ver Gutiérrez, s.f.). Unos más elaboraban la crítica al marxismo con categorías como la de crisis (ver Paramio, 1989). Otros, como Jacques Derrida, intentaron recuperar a Marx partiendo

gado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx [...] y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones con las cuales uno será considerado como alguien que conoce a Marx [...] Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por alguien que no cita a Marx” (Foucault, 1992c:100).

²⁷ El texto de Lyotard es más antiguo, data de 1979; sin embargo, los desarrollos teóricos de Lyotard acreditan lo que él llamó posmodernidad, cuya discusión hizo correr mucha tinta entre filósofos tan distantes como Baudrillard y Habermas. Esta discusión bien conocida versaba sobre el fin o la continuidad de la modernidad en distintos niveles. Entre ellos, el que nos interesa es el del fin de la política, cuya muerte —se verá más adelante— ya la anunciaba la filosofía desde Platón, a pesar de que esta discusión se presentara como algo absolutamente novedoso y urgente.

de lo que se llama “pensamiento de lo intempestivo”, el cual, tal y como lo entendió el filósofo francés, consistía en regresar al marxismo sin su embrión dogmático partidista que anquilosó la creatividad del marxismo. Leer a Marx sin condición (Derrida, 1995).²⁸ En fin, también hubo quien trató de reconstruir el significado de la palabra “nosotros”. Alain Badiou (2006) lo hizo asentando que ese “nosotros” hacía referencia a “nosotros los comunistas”. Pues bien, el discurso de ese nosotros es lo que se trata de analizar en este trabajo y luego cómo, con esa experiencia de la muerte, que fue el fin del socialismo en la Unión Soviética, se reelaboró el vocabulario de la izquierda. Esto es importante, pues nosotros no sabemos quiénes eran esos “nosotros”. Todos estos trabajos atestiguan la experiencia de una “crisis” ligada al desfundamiento del Estado socialista. Todos son ejemplos de trabajos de autores que, a excepción de Derrida, tuvieron una formación marxista, tanto teórica como política y que, sin embargo, trataban de anudar por distintas vías el diagnóstico de su propia formación. Ninguna otra filosofía como el marxismo comprometía la existencia de nadie (con excepción de las sectas helenistas del mundo grecorromano); si se estudiaba el estructuralismo, no por ello habría una consecuencia de vida importante, lo mismo con la deconstrucción o la filosofía analítica. En cambio, con la filosofía del “nosotros” se continuaba la política en el aula y la filosofía se llevaba a las calles, cuando no a otros lugares más lejanos.

El vocabulario que se usaba debía ser distinto, peculiar, privado para aquellos que tomaban parte en el “nosotros”. Ese vocabulario debió ser reelaborado para el pensamiento de izquierda. En todo caso, la recepción, lectura e interpretación de Marx y los marxismos fue siempre polémica (conflictiva); pero también problemática en tanto todos reclamaban para sí mismos la heren-

²⁸ Habrá que abrir una discusión respecto al trabajo de Derrida. Si bien es cierto que, dadas las acaloradas discusiones del marxismo y de la apropiación que se hacía de sus presupuestos por grupos ligados o bien a los partidos comunistas o bien a los medios académicos que se atribuían la correcta interpretación de Marx, no era oportuno analizar a Marx fuera de la jerga del marxismo. También es cierto que analizarlo fuera de la confrontación (en la academia) es restarle fuerza política. Aun cuando en la academia también se encuentre la política. Todavía no se toma una decisión sobre este punto en este trabajo, pero se tendrá que tomar.

cia de Marx. En Italia y en Francia se leía a Marx a partir de la distinción ideología y ciencia; en Alemania, a partir de una crítica de la cultura moderna de masas a través de Walter Benjamin y la Escuela de Frankfurt; en tanto, en Inglaterra se lo pensaba como una metodología para estudiar la historia (ver Paramio, 1989).

La recepción de Marx es peculiar porque nunca un pensamiento estuvo tan ligado a disputas de todo tipo y en tantas áreas del saber. Los desarrollos teóricos de Marx van de la filosofía a la política y luego a la economía, pero muy pronto sus intérpretes los trasladaron a sus propias áreas. No obstante, en el interior de lo que se llamó marxismo (se llama. Y si se llama, ¿hacia dónde va el marxismo? —Derrida), Perry Anderson (1979) traza una línea inversa, una línea esquemática simple, pero interesante. Para el editor de *New Left Review* existen los fundadores del marxismo (Marx y Engels), luego sus émulos en Europa Central y del Este (Labriola, Mehering, Kautsky, Plejánov, Lenin, Luxemburgo, Hilferding, Trotsky, Bauer, Preobrazhensky, Bujarin). Estos últimos, la mayoría militantes activos de sus partidos nacionales, habrían desarrollado el marxismo sobre todo en el campo de la economía y en las transformaciones del capitalismo con sus consecuencias políticas. Después, el marxismo emigró hacia Occidente.

El marxismo occidental se caracterizaría por dos cosas. En primer lugar por una interpretación filosófica de Marx (con sus sucedáneas interpretaciones en la ética, la estética y la política). En segundo lugar porque Marx había entrado en las universidades. El marxismo occidental sería recibido por profesores (la mayoría) de filosofía. Lukács, Korsch, Gramsci, Benjamin, Horkheimer, Della Volpe, Marcuse, Lefebvre, Adorno, Sartre, Goldmann, Althusser, Colletti, serían esos receptores del marxismo o los más sobresalientes. Lo interesante es que, cuando se da este cambio es también la época de estalinización de los partidos comunistas, lo cual permitió el desarrollo de las obras de algunos de estos autores en “relativa” libertad. Es decir, el marxismo había entrado en un espacio, la universidad, en donde los partidos comunistas no tenían el control del pensamiento de Marx, aun cuando lo pretendían tener.²⁹ Ninguno de la Escuela de

²⁹ Primero se habló de bolchevización de los partidos comunistas. “La desilusión por los fracasos de los partidos comunistas occidentales llevó a la reflexión para averiguar sus causas. Un elemento acabó por

Frankfurt tuvo una actividad militante. En Italia sí hubo una recepción militante y Althusser siempre quiso influir en la línea del Partido Comunista Francés, aunque la mayoría de las veces con pocos resultados. Estos autores, por otro lado, son los más estudiados en otras partes del mundo. Se produjo así otra “polarización”: militantes *versus* académicos.

Quiero hacer aquí un nuevo paréntesis. Se trata de la fuerza retórica, según el presente escrito, de la fuerza retórica que polariza y que hoy todavía tiene sus reverberaciones. Pero vamos por partes. La primera lectura podría ser que la polarización (militantes, académicos, reformistas, revolucionarios, y tantas otras) se debe al sujeto que “te interpela, el sujeto que te llama y a quien te debes”. El pueblo te llama, el partido te llama y te llama de determinada manera. “¡Eh, usted oiga!”, es marxista, entonces vaya con los obreros y deje la academia. Si no, no lo es. Si no se atiende al llamado, uno está atravesado por la ideología. Si se atiende, se es libre. Sin embargo, podría haber otra explicación: la fuerza retórica de la que se habló en el capítulo anterior. Es el discurso quien tiene esa fuerza para conducir o no conducir las fuerzas, los cuerpos. Esa fuerza es retórica, depende de las estrategias y los procedimientos argumentales. Depende de la disyunción que se pone en marcha al querer apro-

prevaler sobre todos los demás: la comparación con el partido del octubre victorioso, la toma de conciencia de que éste, por todos sus modos de ser, había sido construido para la conquista del poder, cosa que no podía decirse de las otras secciones de la Comintern. De ello se derivaba una conclusión lógica, el esfuerzo para cambiar según el modelo ofrecido por el PC de la URSS” (Milosz, 1983:48). Claro que los miembros de los partidos occidentales se daban cuenta de que no se podía trasladar mecánicamente una experiencia a otra. Sin embargo, la retórica parece que sí fue trasladada. Más tarde se habló de la estalinización de los partidos comunistas, misma que se puede encontrar explicada también en el libro de Perry Anderson con el que aquí trabajo. Anderson sostiene lo siguiente en relación con los casos de Lukács y Althusser y su relación con el Partido Comunista Francés y el húngaro. “En ambos casos, importantes intelectuales con un profundo vínculo personal con el movimiento comunista se negaron a abandonarlo o a romper con él, sellando el pacto tácito con su partido de guardar silencio sobre la política propiamente dicha, si su obra teórica (cualesquiera que fueran sus implicaciones prácticas finales) permanecía intacta” (Anderson, 1979:53).

piarse de un pensamiento. Se trata, pues, de lo que Derrida describe como la forma en que se recibe un pensamiento, se trata de la herencia, pues cuando se hereda, siempre se hace eligiendo una cosa y no otra, un filtro. No se trata de la verdad de Marx, sino de la forma en que se recibe. Derrida habla al respecto:

Una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma, sólo puede consistir en la inyunción de reafirmar eligiendo. Es preciso quiere decir es preciso filtrar, cribar, criticar, hay que escoger entre los varios posibles que habitan la misma inyunción. Y habitan contradictoriamente en torno a un secreto. Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa —natural o genética. Se hereda siempre de un secreto —que dice: “Léeme. ¿Serás capaz de ello?”. La elección crítica reclamada por toda reafirmación de la herencia es también, como la memoria misma, la condición de finitud. El infinito no hereda, no se hereda. La inyunción misma (que dice siempre: elige y decide dentro de aquello de lo que heredas) no puede ser una sino dividiéndose, desgarrándose, difiriéndose ella misma, hablando a la vez varias veces —y con varias voces (Derrida, 1995:30).

El problema no es cuál es el verdadero Marx, ¿el de los académicos o el de los militantes, el de los reformistas o el de los revolucionarios? Sino, ¿cómo eligieron y reafirmaron a Marx? Cómo fueron, son y somos, capaces de leer a Marx. Se reafirma el pensamiento de Marx, pero se elige un aspecto de Marx. Ésa es, en suma, la problemática más fuerte respecto a los usos de los discursos de Marx. Y al hacer esta elección uno se ubica como sujeto hablante de cierto marxismo, se ubica espacio-temporalmente, se ubica en la academia, en la crisis del partido comunista o en los albores del siglo XXI. Hoy se puede hablar de eso porque se ha elegido heredar de cierta manera a Marx, pero puede haber otras. Es la recepción lo que está en juego, es la determinación temporal lo que nos permite hablar así de Marx. Por tanto, no es un ajuste de cuentas con el discurso marxista sino una estrategia de recuperación. ¿Podrían los que hicieron funcionar la retórica marxista haber elegido a otro Marx? No lo sé. Sólo se puede hablar desde hoy. Es el presente quien inventa el

pasado y no el pasado quien determina el presente. Ésa es una enseñanza de Foucault y su genealogía.

En México, a su vez, Adolfo Sánchez Vázquez interpretaba el marxismo a través de la estética y la ética, y Bolívar Echeverría a través de la economía y, siguiendo a los frankfurtianos, a través del concepto de cultura. José Revueltas intervino, en su momento, en la discusión. En su *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza* (Revueltas, 2003) se cuestiona el liderazgo del estalinismo en los partidos comunistas. Ese cuestionamiento, que aspira a dejar al “proletariado sin cabeza”, se lo ve con optimismo para la realización, dice Revueltas, de la idea más ambiciosa de Marx, “la desenajenación de la conciencia humana”. El esfuerzo por dejar al proletariado sin cabeza partidista significó la defensa de nuevas metáforas. Los althusserianos por otra parte, leyeron a Althusser desde mediados de la década de los sesenta y lo hicieron además con conceptos tomados de la epistemología francesa, por ejemplo, el de “ruptura epistemológica” de Bachelard.

Nada hay de especial en que la recepción, lectura e interpretación de un pensador sea tan heterogénea. Sin embargo, sostengo que la retórica del marxismo funcionaba al igual que una retórica romántica que intentaba hacer aparecer lo nuevo (lo nuevo, sí, lo nuevo en el mundo, en la sociedad, pero también lo nuevo en el discurso). Y sin embargo, paradójicamente la mayoría de las veces era reiterativa. Se tenían que hacer cada vez más precisiones. Esta retórica, cuyos efectos son muy claros en el pensamiento de Althusser, trató de construir un vocabulario absolutamente nuevo; los problemas de su discurso se toparon precisamente con la imposibilidad de llevar esta empresa a buen puerto. Sólo hay que leer los textos de Althusser o de Lenin, siempre son una justificación que indica: “Quise decir esto y no esto”. Véase por ejemplo, la discusión Lenin-Kautsky más adelante en este mismo trabajo. Pero también la de Althusser con Lewis en los setenta. Lo que se muestra ahí *no son tan sólo precisiones conceptuales* sino una vigilancia del discurso que quizá estaba ya en los fundadores del marxismo también. Por ejemplo, la siguiente discusión entre Marx, Engels y Bakunin. Bakunin había formado una fracción que contravendría los estatutos de la Asociación (la Primera Internacional).

El objetivo de esta fracción era el siguiente: “Ella quiere, ante todo, conseguir la igualdad política, económica y social de las clases”. Engels y Marx escriben una aclaración:

La igualación de las clases, interpretada literalmente, conduce a la armonía entre el capital y el trabajo, tan importunadamente por los socialistas burgueses. Lo que constituye el gran objetivo de la Asociación Internacional de los trabajadores no es la Igualdad de las clases sino, por el contrario, la abolición de todas las clases, verdadero movimiento secreto de todo el movimiento proletario (Marx y Engels, 1985c:252).³⁰

No es por tanto precisión conceptual, pues Marx y Engels aceptan que sólo interpretada literalmente se puede entender que igualación no es lo mismo que abolición. Más adelante se verá esto de manera mucho más clara con las afirmaciones de Lenin contra Kautsky. Mientras más se vigilaba el discurso, más se era presa de su tiranía. ¿Cuándo puede uno asegurarse de que se lo ha comprendido bien? ¿Cuándo puede el autor del texto o de un discurso, tener control sobre la interpretación del mismo? Es más, ¿cuándo el que pronuncia un discurso puede estar seguro completamente de su significación? Conviene volver a citar las palabras de Rancière que aquí mismo ya se han utilizado.

Sin duda, sería cómodo que, para decir lo que entiende por justicia, el filósofo dispusiera de palabras enteramente diferentes a las del poeta, el comerciante, el orador y el político. La divinidad, al parecer no las previó y el enamorado de los lenguajes propios sólo las remplazaría al precio de no ser entendido en absoluto. Allí donde la filosofía coincide con la poesía, la política y la prudencia de los comerciantes honrados, le resulta preciso tomar las palabras de los demás para decir que dice una cosa completamente distinta (Rancière, 1996:10).

Y el peligro de las palabras lo supo Louis Althusser. La filosofía marxista debía trazar, según la expresión de Lenin, una *línea*

³⁰ Otro ejemplo es este de Althusser, reverberación de la retórica de los fundadores del marxismo, en su *Respuesta a John Lewis*: “Por cierto, como cito a Engels y Lenin, John Lewis dirá seguramente, una vez más, que hablo como ‘el último campeón de una ortodoxia amenazada por graves peligros’. ¡O.K.! Trataré de defender esta ‘ortodoxia’ que se llama la teoría de Marx y Lenin. ¿Esta ortodoxia está amenazada, desde su nacimiento, por ‘graves peligros’? Sin duda, por los de la ideología burguesa. ¿John Lewis dirá que ‘predico en el desierto’? ¡No!” (Althusser, 1974:17).

de demarcación, entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. Esa línea consistía en *no usar las palabras del enemigo*:

¿Por qué la filosofía pelea por palabras? Las realidades de la lucha de clase son “representadas” por las “ideas”, las que a su vez son representadas por “palabras”. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son “instrumentos” de conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas: explosivos, calmantes, venenos. Toda la lucha de clase puede, a veces, resumirse en la lucha por una palabra, contra otra palabra. Ciertas palabras luchan entre ellas como *enemigos* (Althusser y Balibar, 2004:11).

Había que hablar entonces de “dictadura del proletariado” no de “democracia”; de “aparato de Estado”, no de “soberanía”. El problema era tener la propiedad de un vocabulario, el científico, haciendo la interpretación de Marx y de Lenin.³¹ Las palabras son “armas”, “explosivos” “calmantes”, “venenos”, pues depende quién las use y en qué momento. Eso lo supo la retórica que nos ha hecho conscientes de la *oportunidad del uso del discurso*. Entonces, otra vez la paradoja. “Línea de demarcación” respecto al enemigo de clase (no usar las palabras del otro, construir nuevos conceptos) pero también recurrencia en los propios términos (no abandonar los términos propios, los argumentos propios, aunque estuvieran ya caducos). Recurrencia, repetición, diferencia y novedad son tópicos de la retórica.³²

Si se logra hacer la genealogía de esta apropiación de vocabularios y luego su paulatina reelaboración, posiblemente se

³¹ La confrontación siempre vino por medio de la interpretación científica de Marx, esa línea va del mismo Marx a Engels y luego a Lenin y más tarde, en Francia, a Althusser.

³² “El tópico ‘ofrezco cosas nunca antes dichas’ aparece ya en la antigüedad griega como rechazo de los temas épicos trillados” (Curtius, 1995:131). Pero también está el tópico de la falsa modestia, decir que no estamos diciendo nada nuevo. Es debido aclarar lo siguiente. La retórica del discurso marxista tenía sus tópicos, sus lugares comunes, sus tropos y sus ironías. Eso no significa que los estudios de Marx sobre el capitalismo y que el pensamiento de Marx en general no fueran novedosos. A lo que se hace referencia es al funcionamiento del discurso político.

estará contribuyendo a la comprensión histórica del pensamiento que hoy todavía se nombra de izquierda. Esta apropiación ocurrió dentro del marxismo y nada más. En otras jergas, por ejemplo el estructuralismo, la genealogía de Foucault o la deconstrucción derridiana, las problemáticas con las que se enredaba el marxismo eran fácilmente sorteadas con otros conceptos (y aquí, otra vez el problema de la herencia y de la inyunción, del deber con Marx). Eso parece una evaluación, una valoración y un diagnóstico, pero estoy obligado a tomar postura. Desde el hoy y desde el espacio en el que se escribe. Hace 30, 40 años, las cosas no sucedían así, claro, pero no estamos en ese entonces. Es este tiempo el que obliga y a la vez imposibilita seguir leyendo de la misma forma que ayer.

Al declararse la “ciencia de la historia política”, el marxismo perdió el sentido de la oportunidad retórica, del cambio de discurso, de la construcción de su propio auditorio y, sobre todo, de la reelaboración de sus metáforas y de su vocabulario. Si, por ejemplo, se piensa en las reflexiones “marginales” con las que Althusser se obsesionaba de cuando en cuando, se encontrará que su vocabulario parecía estar asediado por metáforas que él consideraba fuera del discurso científico, pero irremediablemente ligadas al orden de la explicación. Sea por ejemplo, esta reflexión a propósito de la metáfora del cambio de terreno:

El recurso a las metáforas espaciales (campo, terreno, espacio, lugar, situación, posición, etc.) usadas en este texto plantea un problema teórico: el de su validez en un discurso de pretensión científica. Este problema puede enunciarse así: ¿por qué cierta forma de discurso científico requiere necesariamente el empleo de metáforas tomadas de discursos no-científicos? (Althusser y Balibar, 2004:32).

Ahí, en la soledad y timidez de una nota al pie de página, Althusser formuló un problema axial para la comprensión del marxismo. Lo importante no es tanto la distinción rígida entre un discurso científico y uno metafórico o literario, sino los efectos performativos y retóricos que produce en el texto y en la práctica el uso de dichas metáforas. Metáforas (pero también intervenían otros tropos que se analizarán más adelante como la metonimia, la alegoría, la sinécdoque) por otro lado inevitables en el marxismo. Bien podría pensarse que el marxismo se desa-

rolló con figuras de este tipo (célula, aparato de Estado, edificio social, trasto viejo, ironías, etcétera).

Pongamos un ejemplo que adelante se analizará a detalle, la metáfora del “edificio de lo social” o la “del aparato de Estado” eran tropos que inducían efectos verticales y que alcanzaban la organización misma de los partidos comunistas. Aun cuando se pensara que no se hablaba con metáforas. Tal es el sentido de la discusión sobre el Estado que tuvo lugar en 1977. El Estado es un aparato, una máquina. Los órganos (instrumentos) de este aparato son, entre otros, los partidos. El partido es un aparato estatal, como los sindicatos o las corporaciones políticas. Es en este punto en donde se alcanza la organización misma del partido. Giuseppe Vacca lo resume así:

Partido y Estado se encuentran en estrechísima relación. No se ve la manera de definir la autonomía del partido respecto del Estado sin que éste sea definido de modo distinto a la ecuación capitalista Estado-maquinaria de la dominación de clase (Vacca, 1982:29).

El resultado de esta imposibilidad es que, aun en el partido comunista, funciona “la política del adversario”. Más adelante se analizará cómo muchas de las discusiones estaban anquilosadas porque no había camino para salir de esos tropos. Por eso me parece importante hacer esta genealogía en términos retóricos.

Este trabajo, dije, es sobre la retórica marxista (reitero, retórica no significa aquí discurso mentiroso sino procedimientos argumentales, tópicos, figuras, fuerzas, que afectan performativamente la práctica política) y sobre la retórica de lo que hoy todavía se puede llamar pensamiento progresista y que se construyó después de eso que se vivió como crisis u ocaso.

GENEALOGÍA DE LA DISCUSIÓN ENTRE DICTADURA Y DEMOCRACIA

¡Oh, erudición! ¡oh, refinado servilismo ante la burguesía! ¡oh, civilizada manera de reptar ante los capitalistas y lamerles las botas! Si yo fuera Krupp, Scheidemann, Clemenceau o Renaudel, le pagaría al señor Kautsky millones, le recompensaría

*con besos de Judas, lo elogiaría ante los “obreros”,
recomendaría “la unidad del socialismo” con gentes
tan “respetables” como él.*

Lenin, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*

En 1976 el Partido Comunista Francés (PCF) reeditó (reiteró, repitió) (véase el apartado sobre performatividad en este trabajo) una discusión que marcaría una nueva crisis en la izquierda marxista de Francia. La discusión se suscitó por la decisión del Partido de excluir de sus estatutos el concepto de “Dictadura del proletariado”. El argumento principal era que dicho concepto había sido superado por la historia y que lo que los comunistas franceses querían para Francia era la construcción del socialismo por la vía democrática.

El Congreso, por unanimidad de sus delegados, lo decidió así: abandono de la perspectiva de la dictadura del proletariado, superada por la historia, y contradictoria con lo que los comunistas quieren para Francia (Balibar, 1977:1-2).

Resulta evidente que la discusión tenía como fondo un problema recurrente en la historia del marxismo: el dilema entre dictadura o democracia. Étienne Balibar pensó que en realidad no se estaba tomando en cuenta la definición marxista de dictadura del proletariado (un concepto táctico en la construcción del socialismo y en el paso al comunismo), sino “[...] la que tiende a imponer la constante presión de la ideología burguesa” (Balibar, 1977:5). La oposición “simple” entre dictadura y democracia daba como resultado, según Balibar, argumentos que no se corroboraban por la historia sino un simple esquema lógico que distinguía no una vía reformista y una revolucionaria, sino dos vías revolucionarias; es decir, había medios de lucha democráticos y medios de lucha dictatoriales pero ambos tenían un solo objetivo: la revolución. Los delegados del Congreso adoptaban en su argumentación una triple oposición. Primero, la oposición entre medios pacíficos y medios violentos. Una vía democrática excluye la insurrección armada, la guerra civil para tomar el poder del Estado; en cambio, para mantenerse en el poder, los trabajadores no deben recurrir a la violencia sino a la lucha política, “a la propaganda ideológica”, a la lucha de ideas. En esta primera oposición desaparece el concepto de dictadura por considerársele

violento, en su lugar se asocia a la democracia con la paz. Segundo, la oposición entre medios legales y medios ilegales para acceder al poder. La vía democrática regularía la transformación del Estado sin recurrir a la ilegalidad; el derecho burgués proclama la soberanía popular; por tanto, el poder del pueblo ya está inscrito en el Estado y sólo se necesita hacerlo efectivo, cumplirlo. El proletariado, expresión de la mayoría de la sociedad, sólo legitimaría el uso de la violencia si la minoría explotadora intentara, por medio de la subversión del derecho, mantener sus privilegios. En esta oposición, democracia se asocia a legalidad, y dictadura a ilegalidad. Por último, la tercera oposición se relaciona directamente con la cuestión de la mayoría y la minoría. En la dictadura del proletariado, el poder lo ejerce la clase trabajadora sola, pero ella no es más que la expresión de una minoría, pues existen otras clases sociales. Ese poder aparece frágil y no podrá mantenerse más que por la violencia que ejercerá la nueva minoría, el proletariado. Por el contrario, “la situación será exactamente la inversa cuando, en nuevas condiciones históricas, el Estado socialista represente el poder democrático” (Balibar, 1977:7). Este poder democrático supone la alianza entre proletarios, campesinos y desempleados (la unión mayoritaria del pueblo); debe ser expresado por el sufragio universal y por el gobierno legal de los partidos políticos mayoritarios, los cuales lógicamente serán los partidos de la gran masa explotada, no sólo de los proletarios. En esta última oposición, democracia es el gobierno de la mayoría, en cambio, la dictadura del proletariado expresa la voluntad de una minoría. Georges Marchais defendió el proyecto de excluir el “concepto de dictadura del proletariado” de la siguiente manera:

Estimamos [...] que el poder que tendrá como misión realizar la transformación socialista de la sociedad será —con la clase obrera desempeñando en él su papel de vanguardia— representativo del conjunto de los trabajadores manuales e intelectuales. Esto es, el de la gran mayoría de la *Francia de hoy* [...].

Resumiendo muy brevemente, es la vía democrática la que proponemos a nuestro pueblo para ir hacia el socialismo, teniendo en cuenta las condiciones de nuestra época, de nuestro país, de una correlación de fuerzas profundamente modificada a favor de las fuerzas del progreso, de la libertad, de la paz (Balibar, 1977:173).

Marchais tiene en cuenta que las “condiciones de nuestra época” se refieren a que el concepto de “dictadura del proletariado” impedía asociar socialismo a libertad, dada la experiencia soviética del estalinismo, en la cual la “dictadura del proletariado” había conducido a un régimen totalitario. Para algunos comunistas, dictadura del proletariado era la URSS. Además, tiene en cuenta que “nuestro país”, por su larga vocación democrática, tiene la capacidad de llevar al poder a las masas populares por la vía pacífica. Esto es, en países de larga tradición democrática no se necesitan medios violentos para la transformación social. En cambio, en países sin esa tradición quizá sí se necesiten, pero no es el caso de Francia. Más allá de la discusión espacio-temporal, el problema encierra un largo conflicto que tiene que ver con el uso de la palabra democracia, en conflicto siempre con otros significantes, con dictadura, con totalitarismo, socialismo, etcétera.

Ahora bien, la discusión tenía varios antecedentes, teorizados principalmente por Lenin y de manera sucinta por el propio Marx. Una línea de argumentación de la izquierda marxista (línea que va desde Marx y Lenin hasta las lecturas que hicieron Althusser y Balibar de aquéllos) defendía el concepto de dictadura del proletariado tratando de hacer una “línea de demarcación”, de rigurosidad, de precisión en los términos y en los vocabularios, entre las concepciones heredadas de la burguesía y las concepciones “científicas” heredadas del pensamiento de Marx y Engels. El propósito de estos autores era postular un vocabulario *propio, propiedad de la clase obrera*, liberado de toda contaminación ideológica de la burguesía. La discusión entre dictadura y democracia no se refiere solamente a dos opciones políticas, o dos formas de organización social, sino singularmente a la fundación de un vocabulario que se distinguiera radicalmente del enemigo de clase. Estos autores veían como un peligro inminente que la clase obrera hablara en los términos de la burguesía, de ahí la preocupación de Balibar de que en el XXII Congreso Francés no se estaba definiendo de manera marxista el concepto de dictadura del proletariado, sino que se asumía la definición “[...] que tiende a imponer la constante presión de la ideología burguesa”. Al menos en esta vertiente, la retórica marxista no consistía en arrebatarle significantes a la burguesía, sino en la construcción de un vocabulario propio, apropiado, es decir, científico. Veamos cómo se construyó el concepto de dictadura del proletariado,

qué era lo propio de dicho concepto y en qué se diferenciaba de la democracia burguesa.

La principal tesis al respecto es que el proletariado es la única clase social capaz de transformar las relaciones sociales de la sociedad capitalista. Es la única clase revolucionaria. Y es la única clase capaz de hacer la revolución porque las demás clases degeneran o se prestan a las maniobras de la burguesía. El proletariado, en cambio, es el producto más peculiar del capitalismo. Por tanto, y siguiendo las leyes de la historia, es la única clase capaz de abolir el “estado de cosas actual”. Los estamentos medios, los pequeños comerciantes, los artesanos, los campesinos, luchan contra la burguesía, pero sólo para salvarse de la ruina como tales, es decir, como estamentos medios. Estos estamentos sociales buscan mantenerse como tales y se defienden de la burguesía, pero no la intentan destruir; por tanto, pertenecen al ámbito de la reacción. El lumpenproletariado es una capa social producto de la “putrefacción”, es una clase social que se acomoda rápidamente con los intereses de los ganadores de las luchas. Puede, así, prestarse a las maniobras de la burguesía o prestarse a las del proletariado, en cambio, “de todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria” (Marx y Engels, 1985b:241).

En el pasado, las clases dominantes, consolidaron su situación de dominio “sometiendo a la sociedad a las condiciones de su modo de apropiación”. El proletariado así, tiene una misión histórica, abolir el modo de apropiación existente, destruir la forma en que la burguesía se apropia de los medios de producción e imponer su propia forma de apropiación, distinta de la propiedad privada. Ahora bien, la burguesía ha sabido apropiarse no sólo de los medios de producción, sino también se ha apropiado de los significados y ha impuesto su visión del mundo como la única. Ha elevado su visión particular del mundo, la división social del trabajo, la propiedad como derecho natural, etcétera, como visión universal, incuestionable. Se ha apropiado, por ejemplo, de la palabra democracia y le ha dado un significado preciso: el de la elección de gobernantes.³³ Se ha apropiado tam-

³³ La reconstrucción del conflicto entre dictadura y democracia quizá no tenga mucho sentido para quien se formó en la jerga marxista anterior a la crisis del marxismo como teoría social y como proyecto político. Puede parecer un revisionismo inútil. Sin embargo, para quie-

bién del término dictadura y le ha dado un significado preciso. Lenin, leyendo algunos artículos de Marx lo resume como sigue:

Desde el punto de vista burgués vulgar, el concepto dictadura y el concepto democracia se excluyen el uno al otro. No comprendiendo la teoría de la lucha de clases, acostumbrado a ver en la arena política únicamente los pequeños enredos de los diversos círculos y circuillos de la burguesía, el burgués entiende por dictadura la anulación de todas las libertades democráticas, entiende por dictadura, toda arbitrariedad, todo abuso de poder en interés del dictador (Lenin, 1977a:256).

En este mismo sentido discurre la preocupación de Balibar respecto de sus camaradas franceses. Balibar se pregunta:

¿No hubiera sido conveniente, exponer con detalle, *precisamente con ocasión del congreso*, el conjunto de la argumentación tendente a fundamentar la acción de los comunistas sobre *nuevas bases*, a asignarle objetivos históricos que en adelante *excluyan* la dictadura del proletariado, para que los comunistas se pronuncien con conocimiento de causa, y no simplemente de acuerdo con el sentimiento de repulsión que en adelante inspire la *palabra* dictadura? (Balibar, 1977:177).³⁴

Este sentimiento de repulsión por la *palabra* dictadura, es un sentimiento de repulsión del burgués para quien la palabra es inadmisibles, como también para los comunistas franceses del XXII Congreso. Georges Marchais, el secretario general del PCF en ese momento, escribe en su informe para el XXII Congreso lo siguiente: “[...] la ‘dictadura’ evoca automáticamente los regímenes fascistas de Hitler, Mussolini, Salazar y Franco, es decir, la negación misma de la democracia. No es esto lo que quere-

nes descubrieron la política después de la caída del socialismo es un ejercicio fundamental para comprender los debates contemporáneos al respecto. No es pues un ejercicio ocioso sino la condición esencial para comprender el uso que se da hoy día a la significativa democracia.

³⁴ Cursivas de Balibar. Cursivas que bien podrían ser nuestras. La palabra “excluyan” indica para Balibar la duda sobre la necesidad de poner en cuestión la desaparición del concepto dictadura; indica cierto apego a la doctrina. Por otro lado, el vocablo “palabra” indica que dictadura es un concepto marxista, socialista, proletario, y que es algo que ayuda a distinguir la ciencia marxista de la ideología burguesa.

mos” (Marchais, 1976:198). Según el razonamiento expuesto en este trabajo, aquí el problema no es que se relacione fascismo y dictadura, sino que se relacione dictadura con “todo abuso del poder en interés del dictador”: el punto de vista burgués del que hablaba Lenin. El fascismo, como comprobó la historia, podía ser ejercido por Hitler, Mussolini o Franco, pero dependía más del Estado que de un individuo. Para Balibar, lo peligroso es que no se piense el concepto marxista de dictadura, sino que se adopte el punto de vista burgués, que el vocabulario de la burguesía penetre el corazón de la teoría revolucionaria, que penetre la práctica de la política marxista.

Lenin tenía este problema con los mencheviques, quienes, como los comunistas franceses, adoptaban el punto de vista burgués.

En el fondo, precisamente este punto de vista burgués vulgar se trasluce también en nuestros mencheviques, que, como conclusión de su “nueva campaña” en la nueva *Iskra*, explica el apasionamiento de los bolcheviques por la conclusión por la consigna de dictadura diciendo que Lenin “desea probar suerte” (Lenin, 1977a:257-258).

Pero, ¿cuál es la importancia de la dictadura del proletariado? ¿Por qué, un concepto tan cargado de significación, tan impreciso, tan sujeto a polémica, debía ser defendido por el proletariado? Varias razones pueden ser expuestas. En primer lugar, en realidad, la dictadura del proletariado se opone a la dictadura de la burguesía, es decir a la democracia. En segundo lugar, la dictadura del proletariado es en realidad la “verdadera democracia”, es el momento histórico en el que gobierna la clase obrera. Por último, la dictadura del proletariado permite acabar con las instituciones burguesas. Examinemos esta última para volver con las dos primeras.

Éste es Marx citado por Lenin, hablando de la dictadura:

Toda estructura provisional del Estado [...] después de una revolución, exige una dictadura, y una dictadura enérgica. Nosotros hemos reprochado desde el principio a Kamphausen (presidente del Consejo de Ministros después del 18 de marzo de 1848) el no haber obrado dictatorialmente, el no haber destruido y eliminado en seguida los restos de las viejas instituciones. Y mientras el señor Kamphausen se entregaba a sus

ilusiones constitucionales, el partido vencido (es decir, el partido de la reacción) consolidaba sus posiciones en la burocracia y en el ejército y hasta comenzaba a atreverse en distintos lugares a la lucha abierta (Lenin, 1977a:258).

Una revolución no puede aceptar que el enemigo se recupere. En este sentido, el concepto de dictadura es pragmático, incluye la fuerza para consolidar una revolución y sirve para explicar cómo triunfa una revolución. Y eso es así porque “los grandes problemas de los pueblos se resuelven solamente por la fuerza. Las propias clases reaccionarias son generalmente las primeras en recurrir a la violencia, a la guerra civil” (Lenin, 1977a:259). ¿Por qué entonces no aceptar un concepto táctico como el de dictadura si se trata de una necesidad histórica?

Ahora bien, esta necesidad histórica, ineludible para el triunfo de una revolución, permite comprender que el uso que la burguesía hace del significante democracia es limitado, mezquino y proporcionalmente inverso (en términos cuantitativos y cualitativos de quien ejerce el poder) al de dictadura del proletariado. La democracia burguesa es la dictadura de la burguesía, la dictadura de una minoría sobre la inmensa mayoría de los trabajadores. La dictadura del proletariado es la democracia proletaria, el gobierno de la mayoría sobre una minoría reaccionaria. Si la burguesía excluye al proletariado de la democracia, el proletariado hará exactamente lo mismo, excluir a la burguesía. El criterio obviamente es cuantitativo, pero también cualitativo, toda vez que la dictadura del proletariado (democracia efectiva de la mayoría) aspira a transformar no sólo el acceso al poder sino, sobre todo, a eliminar las relaciones de opresión creadas por el capitalismo. En este sentido, Marx y Engels preveían que la dictadura del proletariado llevaría a la conquista de la democracia. Pero esta dictadura y esta democracia eran estratégicas, servían sólo como tránsito hacia el comunismo. La dictadura serviría para contener al enemigo de clase y su posible contrarrevolución, y la democracia serviría para que el proletariado se preparara para la sociedad sin clases. En este sentido, ambos conceptos son inseparables de la teoría marxista-leninista y son conceptos que presuponen todavía el problema del Estado. Lenin recuerda las palabras de Engels:

Engels lo expresaba magníficamente en la carta a Bebel, al decir, como recordará el lector, que “mientras el proletariado

necesite todavía al Estado, no lo necesitará en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, y tan pronto como pueda hablarse de libertad, el Estado como tal dejará de existir”.

Democracia para la mayoría gigantesca del pueblo, y represión por la fuerza, o sea exclusión de la democracia para los explotadores, para los opresores del pueblo; he ahí la modificación que sufrirá la democracia en la transición del capitalismo al comunismo (Lenin, 1977b:286).

El resultado es que sólo el comunismo aportará una democracia completa y, entre más avanzada y consolidada se encuentre la sociedad comunista, tanto dictadura como democracia desaparecerán. Estos conceptos son pues, tácticos y estratégicos en la construcción del comunismo y no antagónicos. Conceptos clave para la supresión del Estado y de la sociedad de clases. “Por último, sólo el comunismo suprime en absoluto la necesidad del Estado, pues no hay nadie a quien reprimir, nadie en el sentido de clase, en el sentido de una lucha sistemática contra determinada parte de la población” (Lenin, 1977b:289).

Y más adelante:

La democracia es una forma de Estado, una de las variedades del Estado. Y, por consiguiente, representa, como todo Estado, la aplicación organizada y sistemática de la violencia sobre los hombres. Eso, de una parte. Pero, de otra, la democracia implica el reconocimiento formal de la igualdad entre los ciudadanos, el derecho igual de todos a determinar la estructura del Estado y a gobernarlo. Y esto, a su vez se halla relacionado con que, al llegar a un cierto grado de desarrollo de la democracia, ésta en primer lugar cohesiona al proletariado, la clase revolucionaria frente al capitalismo, y le da la posibilidad de destruir, de hacer añicos, de barrer de la faz de la tierra, la máquina del Estado burgués, incluso la del Estado burgués republicano, el ejército permanente, la policía y la burocracia, y de sustituirlos por una máquina más democrática, pero todavía estatal, bajo la forma de las masas obreras armadas, como paso hacia la participación de todo el pueblo en las milicias (Lenin, 1977b:300).

Aquí aparece un concepto clave para entender lo que puedan significar dictadura y democracia, el de Estado. El proletariado necesita, todavía en algún momento, del aparato de la burguesía

vuelto contra ella misma. El Estado es otro significante que debía ser definido con precisión. La dictadura y la democracia son formas de Estado en la teoría marxista-leninista. Transitorias, pero necesarias. El periodo entre el capitalismo y el comunismo es el socialismo, es decir, el periodo de la dictadura democrática, durante el cual existe todavía el Estado.

Antes de analizar el problema del Estado quisiera hacer algunas consideraciones. El dilema democracia-dictadura se presenta tanto para los “oportunistas” mencheviques, para el renegado Kautsky, como para los delegados del XXII Congreso francés como un problema valorativo. La dictadura es “inadmisible”, provoca “repulsión”, es un poder “arbitrario” asociado al interés del dictador. El enojo de Marx, de Lenin y de Balibar es por la falta de precisión. Por la forma en que esas valoraciones dejan que las concepciones burguesas influyan en la doctrina marxista. Que el “punto de vista burgués” penetre en la teoría y la práctica marxista. Si el problema es la dictadura es porque los comunistas están entendiendo la dictadura como la entienden los burgueses, pues, como se vio, dictadura y democracia no son antagónicos sino conceptos clave de transición. Son conceptos suplementarios. Quien no lo vea así, dice Lenin, “no sabe nada o no quiere saber nada de la historia de las revoluciones”. No hay que ser miopes, decía Lenin, no hay que renunciar a cuantos matices sean necesarios, pues de ellos depende el porvenir; de la precisión de los significantes y de su fuerza para conducir a aquellos que escuchan. Implica, dice Althusser, para el filósofo marxista, una transformación exterior e interior; una reeducación larga, dolorosa, difícil. Implica cierto ascetismo, cierto distanciamiento de la contaminación burguesa de las palabras. Por eso, dice Althusser, “hay que trazar una línea de demarcación”. En la famosa entrevista con María Antonietta Macciocchi, Althusser contesta al por qué atribuir tanta importancia al vocabulario, al rigor en el vocabulario.

¿Por qué la filosofía pelea por palabras? Las realidades de la lucha de clase son “representadas” por las “ideas”, las que a su vez son representadas por “palabras”. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son “instrumentos” de conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica las palabras son también armas: explosivos, calmantes, venenos. Toda la lucha de clase puede, a veces, re-

sumirse en la lucha por una palabra, contra otra palabra. Ciertas palabras luchan entre ellas como *enemigos*. Otras dan lugar a equívocos, a una batalla decisiva pero indecisa. Ejemplo: los revolucionarios saben que, en última instancia, todo depende no de las técnicas, armas, etc., sino de los militantes, de su conciencia de clase, de su abnegación y de su coraje. Sin embargo toda la tradición marxista se ha negado a afirmar que es “el *hombre* quien hace la historia”. ¿Por qué? Porque prácticamente, o sea, en los hechos, esta expresión es explotada por la ideología burguesa que la utiliza para combatir, es decir, para matar otra expresión verdadera y vital para el proletariado: *son las masas las que hacen la historia* (Althusser y Balibar, 2004:11).

El primer enunciado evoca la distinción de Locke entre palabra e idea. Toda la lucha de clases se puede resumir en la lucha de una palabra contra otra, ¿dictadura contra democracia, por ejemplo? Y otras dan lugar a equívocos. Por ejemplo, la democracia entendida como el gobierno de los representantes. Esta línea de argumentación que se ha aislado (Marx, Lenin, Althusser, Balibar) puede leerse como el esfuerzo por proteger un vocabulario. No es lo mismo decir el “hombre” que las “masas”. En esos matices se juega el porvenir, pero también cierta policía de palabras.

ESTADO, DICTADURA, DEMOCRACIA

Se ha visto cómo la dictadura y la democracia del proletariado son formas de Estado. Son variedades de Estado. Ésa es la primera conclusión que se extrae de la genealogía de la discusión dictadura-democracia. Sin embargo, en 1978, Louis Althusser provocó un debate en la izquierda italiana al sostener la tesis de que “no hay en Marx una teoría del Estado”. Viniendo de Althusser, lo que puede significar esta frase es que no hay una teoría proletaria del Estado, no hay una teoría socialista del Estado. Es decir, no hay una teoría marxista sobre el Estado socialista, tan sólo sobre el Estado burgués. En cambio, sí hay una teoría burguesa del Estado.

La discusión es importante debido a que, si se sigue esta argumentación, la falta, carencia de una teoría del Estado en Marx, indica que la reflexión sobre la estatalidad de la izquierda mar-

xista debía trabajar con el concepto de Estado burgués. Pero no sólo trabajar teóricamente, sino incluso esa carencia se verificaría en la historia. “Resulta, pues, que bajo el comunismo no sólo subsiste durante cierto tiempo el derecho burgués, sino que subsiste incluso el Estado burgués ¡sin burguesía!” (Lenin, 1977a: 298). No había, pues, una teoría del Estado socialista y ni siquiera había el proyecto de crearla, ya que todo Estado desaparecería. ¿Cuál era entonces el problema y por qué la tesis de Althusser provocó una discusión tan polémica? Una de las razones nos la indica, en el marco de la discusión sobre el Estado, Giuseppe Vacca:

Yo creo, en cambio, que hemos tenido varias crisis del marxismo, si bien todas se anudan al tema del Estado y de la política. Que provienen no ya de la falta de una teoría marxista de la política o del Estado, o bien de la imposibilidad de elaborarlas sobre la base del marxismo, sino del hecho de que *hasta ahora* en el movimiento obrero, aun allí donde éste ha dado vida a experiencias nuevas, *ha funcionado y funciona prevalentemente la teoría del Estado y de la política del adversario* (Vacca, 1982:25).

Otra vez la principal preocupación marxista: que el adversario opera en el propio discurso del marxismo, en las propias instituciones del marxismo. El fantasma de Europa es el comunismo, el fantasma del comunismo es el discurso burgués. El escándalo alcanza otros conceptos: el de derecho, el de partido y el de política. Voy a volver sobre ellos, antes debe conocerse a detalle la tesis de Althusser.

“No hay una teoría del Estado” quiere decir también que la teoría marxista es una teoría finita, limitada. “Creo que la teoría marxista es ‘finita’, ‘limitada’. Limitada al análisis del modo de producción capitalista y de su tendencia contradictoria que abre la posibilidad de pasar a la abolición del capitalismo y de su sustitución por un ‘otro’” (Althusser, 1982:11). Según lo anterior, Marx sólo analiza las “tendencias contradictorias que operan en el proceso actual”. Esas tendencias muestran que en la sociedad capitalista operan ya formas de comunismo, formas virtuales de comunismo que logran evadir las relaciones del mercado. Althusser ve en este problema un rasgo positivo; decir que

la teoría marxista es finita implica que no es una filosofía de la historia, que no es cerrada, que está todavía en proceso de desarrollo, que es abierta y “capaz de tomar en serio y asumir a *tiempo*, la incorregible imaginación de la historia”. Hay que apartarse, previene Althusser, de ciertas expresiones de Lenin, y aun de Gramsci, en el sentido de que el marxismo es una “teoría total”. Es a partir de tomar conciencia de la finitud de la teoría de Marx que es posible solucionar los problemas y no anticipando, arbitrariamente, su solución. Es una crisis que decide revisar críticamente los vocabularios adoptados. Un siglo de marxismo y el problema era en ese momento impostergradable. Cito en extenso a Althusser:

A esto se añade el hecho de que tampoco a propósito de la sociedad capitalista y el movimiento obrero la teoría marxista dice casi nada acerca del Estado, ni sobre la ideología y las ideologías, ni sobre la política, ni sobre las organizaciones de la lucha de clases (estructuras, funcionamientos). Es un “punto ciego”, que atestigua indudablemente algunos límites teóricos con los cuales ha tropezado Marx, como si hubiese sido *paralizado* por la representación burguesa del Estado, de la política, etcétera, hasta el punto de reproducirla solamente en su forma negativa (crítica de su carácter jurídico): punto ciego o zona prohibida, el resultado es el mismo. Y es importante porque la tendencia al comunismo se encuentra como bloqueada (o inconsciente de sí) en todo lo que concierne a estas regiones o estos problemas (Althusser, 1982:13).

Entonces, el discurso era propiedad de la burguesía, el marxismo lo único que había hecho era criticarlo, no reelaborarlo. Era propiedad privada de una clase social. La teoría marxista no dice casi nada sobre las organizaciones de la lucha de clases, sobre su estructura y sobre su funcionamiento. Es un “punto ciego”, la parálisis de Marx da qué pensar en un pensamiento en el cual se juega el porvenir, sobre todo si el proyecto es abolir las relaciones de dominación capitalista. Sobre todo si el proyecto es diferenciar radicalmente una política y otra, una sociedad y otra.

El Estado burgués sin burguesía es pues el único Estado que se puede ver en el marxismo. La carencia de una teoría del Estado a fin de cuentas no es tan importante. Pero la carencia de

estructuras y funcionamientos propios del movimiento obrero, en el nivel político, es sin duda la antesala del fracaso.

Voy a proponer lo siguiente, puesto que la carencia de una teoría del Estado alcanza, se dijo, los conceptos de derecho, partido y política. La política burguesa, tal y como la entiende el marxismo, distingue una esfera de la política y una esfera de la sociedad civil (Gramsci). En ese sentido, la política tiene que ver con el Estado, sus instituciones jurídicas y sus procedimientos: la representación popular, el voto, las elecciones, los partidos políticos, “la lucha política por el poder del Estado existente”. Es decir, la política es definida en su relación con las reglas del juego planteadas por el Estado mismo. La burguesía, entonces, asocia la política al derecho, al estado de derecho. Althusser llama a esto “ilusión jurídica de la política”. Según el marxismo, para la burguesía la política está en el Estado.

Para el marxismo, que intenta salir de la representación burguesa de la política, la política se encuentra en el movimiento obrero. Éste es aglutinado por el partido. Pero el partido es una forma estatal y además una forma estatal burguesa, y tenemos que el partido de los comunistas funciona exactamente igual que los partidos burgueses. Esta trágica realidad, lamentable para el marxismo, condujo a su crisis.

Y, naturalmente, todo este movimiento termina por cuestionar la forma de organización del partido mismo, en el cual advertimos (¡un poco tarde!) que está construido exactamente sobre el modelo del aparato político burgués (con su “parlamento” que discute, la base de los militantes y una dirección elegida que, pase lo que pase, tiene la manera de mantenerse en el cargo y garantizar, a través del aparato de funcionarios y en nombre de la ideología de la unidad del partido que autoriza su consenso, el predominio de su “línea”. Es evidente que esta profunda contaminación de la concepción de la política por parte de la ideología burguesa es el punto sobre el cual se jugará (o se perderá) el porvenir de las organizaciones obreras (Althusser, 1982:16).

El “o se perderá” entre paréntesis, ¿cómo interpretarlo? El paréntesis indica algo que es menos importante o indica algo que hay que subrayar. En este caso Althusser, tímidamente, subraya que el futuro se perderá. No habría contradicción si el

marxismo siguiera fielmente la doctrina: el capitalismo engendra al socialismo, ¿por qué entonces, no habría de engendrar al Estado socialista? ¿Por qué la política burguesa no habría de engendrar la política proletaria, aunque sea en una forma negativa? La dialéctica supera esta contradicción. Pero lo que muestra un mero análisis del posicionamiento marxista, de la retórica marxista, es decir, del discurso marxista es que no, que había que construir algo radicalmente distinto. Lo anterior lleva a una pregunta: ¿puede, en política, surgir algo nuevo, nuevas formas de organización, de representación? Lenin podrá responder que sí, que ahí estaban los *soviets*, los diputados y el ejército obrero tras la Revolución rusa. Pero se sabe que, tras años de entusiasta revolución, la estructura soviética pasó a ser un aparato de control como lo muestra la preocupación de Althusser: si el partido se convierte en Estado, “tenemos la URSS”.

La obra de Althusser, comprometida epistemológicamente con el marxismo, debía entonces también ser sometida a crítica. La obsesión de Althusser por influir en la línea del Partido Comunista Francés puede interpretarse como la obsesión que tanto él como Lenin o Balibar veían en el uso del vocabulario, en la línea de demarcación que los camaradas no tomaban en cuenta. Y sin embargo, al final, Althusser reconoce que el partido también está contaminado por la práctica burguesa. La política entonces no debía estar en el partido.

Alain Badiou no se equivoca a este respecto. Para él, el siglo XX fue el siglo de la política del partido. “Las tres grandes políticas del siglo XX, la parlamentaria, la comunista y la fascista fueron en cada momento políticas de partido” (Antroposmoderno, 2000). Ahora bien, qué es un partido. El sentido que Badiou otorga al término puede derivarse precisamente de la teoría marxista.

Ahora, hablando de los partidos, yo llamo partido a una organización que el Estado reconoce en el sentido siguiente: esta organización tiene derecho de ocupar ciertas funciones dentro del Estado, es decir, representa algo para el Estado y dentro del Estado. La función, por supuesto, puede ser una función gubernamental, como sucede con las elecciones. Pero pueden ser otras funciones también. Funciones de representación, de negociación, funciones de discusión o de consulta. Desde ese punto de vista el sindicalismo, el propio sindicalismo, está vinculado con la idea de partido, en el sentido preciso que yo

le doy a la palabra. Es decir, posibilidad reconocida de ocupar funciones estatales (Antroposmoderno, 2000).

El partido puede ser representativo. En este sentido aglutina el movimiento en dirección al Estado. O puede ser revolucionario, en cuyo caso dirige el movimiento hacia la toma del poder del Estado. El partido es una mediación entre la sociedad y el Estado. En ambos casos el partido es estatal.

La crisis del marxismo se produjo justamente cuando por un lado la línea de argumentación que aquí se ha sugerido se percató de una carencia de teoría del Estado socialista, de una forma de organización propia del movimiento obrero. De ello dio cuenta el propio Althusser:

En la actualidad se perfila una tendencia para hacer salir a la política de su estatuto jurídico burgués. La antigua distinción, partido sindicato, es puesta a dura prueba, iniciativas políticas nacen fuera de los partidos y del propio movimiento obrero (feminismo, formas de movimiento juvenil, corrientes ecologistas, etcétera), en una gran confusión, es cierto, pero que puede ser fecunda (Althusser, 1982:16).

¿Significa esto que el marxismo creía que los que ahora se llaman nuevos movimientos sociales no eran políticos? En absoluto, sólo que los consideraban menores por no estar aglutinados por un partido.

ANÁLISIS RETÓRICO DE LA DISCUSIÓN ENTRE DICTADURA Y DEMOCRACIA

He tratado de hacer una breve genealogía de la discusión dictadura-democracia. La discusión, empero, se realizaba con los mismos procedimientos argumentativos. En su respuesta a Kautsky, Lenin (1980) sistematizó estos procedimientos y los ordenó a la manera de una tópica —una serie de argumentos estereotípicos diseñados para ser abordados recurrentemente, cada vez que la discusión volviera a aparecer. La tópica tenía la siguiente estructura: intervenían dos operaciones retóricas: la catacresis (la naturalización de una metáfora, de un argumento) y la repetición. Uno de los efectos de la primera es producir el estereo-

tipo, un procedimiento argumental incuestionable, no sujeto a crítica, un cliché. Escuchemos a Roland Barthes sobre el estereotipo:

El estereotipo es la palabra repetida fuera de toda magia, de todo entusiasmo, como si fuese natural, como si por milagro esa palabra que se repite fuese adecuada en cada momento por razones diferentes, como si imitar pudiese no ser sentido como una imitación: palabra sin vergüenza que pretende la consistencia pero ignora su propia insistencia. Nietzsche ha hecho notar que la “verdad” no era más que la solidificación de antiguas metáforas. En este sentido, el estereotipo es la vida actual de la “verdad”, el rasgo palpable que hace transitar el ornamento inventado, hacia la forma canónica, constrictiva, del significado (Barthes, 2007:69).

Esto sucede en el caso de la discusión dictadura-democracia. Se naturaliza el argumento, la imitación ya no es percibida como imitación. Así, hay argumentos para defender la dictadura del proletariado (revolucionarios) y argumentos que “parecen” defender al proletariado, pero que en realidad son argumentos burgueses (reformistas). Pero esos argumentos han sido contruidos en la misma lucha, no son para nada resultado de una razón sobre una falsedad.

Con el estereotipo también se intenta pasar de lo general a lo singular. Es el uso (la repetición, la iterabilidad) lo que provoca esta operación, aunque esa repetición sea, paradójicamente, siempre diferente pues nunca se repite algo de manera igual: la discusión en la época de Marx o en la época de Lenin o en los años setenta del siglo pasado. El procedimiento, al final, llega a un grado cero de la argumentación: dictadura del proletariado o dictadura de la burguesía. Democracia proletaria o democracia burguesa.³⁵

³⁵ El estereotipo es una función que permite la repetición. Así, los procedimientos argumentales sobre reformistas o revolucionarios se reproducían en todos los niveles: en la discusión teórica, en los partidos comunistas, en las asambleas. Ello no se debe entender como algo natural por las formas de actuar de los distintos grupos en el interior del marxismo. Me parece necesario remarcar que ésa es la fuerza del discurso, su cualidad de ser en actos, su performatividad. Se podría tomar

La discusión aparece primero en Marx y Engels pero fue Lenin, al hacer la historia de la dictadura, quien creó la tónica en su discusión con el “renegado” Kautsky. La discusión volvió a aparecer en el Estado soviético cuando se abolió la “dictadura del proletariado” y se dijo haber llegado ya al Estado de “todo el pueblo”, lo cual para Lenin o para Althusser sería un absurdo, pues en el socialismo todavía hay clases. Los anteriores, al menos, son los momentos más intensos de la discusión. Tanto “reformistas” como “revolucionarios” usaban, adaptándolas a la situación, las mismas estrategias argumentativas. Utilizaban el arte de tener razón o el arte de la controversia.³⁶

En este, como en otros casos, lo que se puso a funcionar fue una retórica (una tónica, estrategias argumentales, estereotipos, figuras retóricas, etcétera) en la que el discurso —las fuerzas que intervenían en él— expropiaba y se apropiaba de significados. Esa expropiación-apropiación hacía que el discurso cambiara, se desplazara, se modificara y en algunos casos invirtiera el valor de las palabras. Mostraré lo anterior haciendo un análisis del discurso de la discusión Lenin-Kautsky. Trataré de detenerme en los momentos en que esta retórica modificaba el sentido del discurso y hacía, por la fuerza del discurso mismo, una reelaboración de las palabras. Lo importante es que esa retórica no era mero adorno del discurso sino su puesta en acción. El discurso entendido no sólo como lo que se dice, sino como las formas y los procedimientos que se utilizan para decir y, ciertamente, su puesta en acción.

LA EXPROPIACIÓN

La discusión aparece tras la aparición del folleto de Kautsky, en 1918, *La dictadura del proletariado* que, dice Lenin, constituye un ejemplo evidéntísimo de la bancarrota de la II Internacional.³⁷

cualquier ejemplo, incluso de la reverberación de esa retórica hoy día, que sigue provocando efectos.

³⁶ El término se encuentra en Arthur Schopenhauer, en *The Art of Controversy* (2006). Este término hace referencia a ciertas estratagemas que se utilizan en una disputa discursiva para derrotar al oponente.

³⁷ Todas las argumentaciones pueden encontrarse en el referido texto de Lenin. Citaré textual a pie de página cuando sea necesario y lo haré en el cuerpo del texto cuando se pueda agilizar la exposición.

La oposición argumentativa se pone en acción desde el principio: la oposición de los dos métodos, el democrático y el dictatorial. Más tarde, el dictatorial será el método revolucionario. El democrático, el que sirve a los intereses de la burguesía. Hay, según Kautsky, dos corrientes socialistas en la Rusia revolucionaria, la democrática y la dictatorial. Los mencheviques son los socialistas democráticos, los bolcheviques son los socialistas dictatoriales. El primer efecto es evidente. Hay una redistribución de los sujetos por medio de la polarización. Esta polarización divide, según la lógica amigo-enemigo, en dos bandos ahí donde antes existía sólo uno. El enemigo no es sólo la burguesía, sino también los revolucionarios, en el caso de Kautsky; los reformistas (oportunistas, socialdemócratas, anarquistas, etcétera), en el caso de Lenin.

Primero describiremos el procedimiento de expropiación del término dictadura. Kautsky, al oponer dictadura a democracia valora peyorativamente el concepto de dictadura. Dice Kautsky:

“Desgraciadamente, Marx no dejó explyado cómo concebía esta dictadura [...]” (Mentira completa de renegado, porque Marx y Engels se explyaron muchísimo en bastantes ocasiones, y Kautsky, exegeta del marxismo, da de lado esos pasajes) “Literalmente”, la palabra dictadura significa supresión de la democracia. Pero como es natural, tomada al pie de la letra, esta palabra significa también el poder personal de un solo individuo, no coartado por ley alguna. Poder personal que se diferencia del despotismo en que no se entiende como institución estatal permanente, sino como medida extrema de carácter transitorio.

La expresión “dictadura del proletariado”, es decir, no la dictadura de una persona sino de una clase, excluye ya que Marx, al utilizarla, entendiera literalmente la palabra dictadura.

No se refería en este caso a *una forma de gobierno*, sino a *un estado de cosas*, que necesariamente habrá de darse en todas partes donde el proletariado conquiste el poder político. El hecho de que Marx mantuviera el punto de vista de que en Inglaterra y en Norteamérica la transición pueda transcurrir por vía pacífica, es decir, democrática, demuestra ya que entonces no se refería a las formas de gobierno (Kautsky, cit. en Lenin, 1980:11).³⁸

³⁸ La intromisión entre paréntesis es de Lenin.

Examinemos las consecuencias de esta cita. “Desgraciadamente”, dice Kautsky, ¿por qué desgraciadamente? ¿Debía Marx explayarse sobre el asunto? ¿Por qué tendría que ser él y no sus émulos los que elaboraran este concepto? Es más, ¿es un concepto que se debía elaborar? Y luego, la intromisión de Lenin entre paréntesis: “Mentira completa de renegado” porque no sólo lo Marx se explayó, sino que se “explayó muchísimo” y en “bastantes ocasiones”, pero Kautsky, “exegeta del marxismo”, da de lado esos pasajes. Aquí Lenin, irónicamente, reconoce a Kautsky como marxista para, en realidad, desconocerlo como marxista.

Ahora bien, lo que está en juego es cierta profesión de fe pues, “desgraciadamente” quiere decir “la autoridad de Marx” no elaboró el concepto. De su parte, Lenin llama “renegado” a Kautsky, es decir, alguien que abjura de su fe, que traiciona su fe en Marx. Ambos quieren apropiarse de Marx, pero también expropiárselo al otro. En el fondo, ¿qué es el marxismo? Una ciencia, pero si es tal, ¿debería haber renegados?, ¿o autoridades? En el siguiente enunciado Kautsky introduce otro criterio de cientificidad. La palabra “literalmente”, es decir, hay metáfora y hay figuración y, como el marxismo es una ciencia, no puede usar metáforas; por eso, utilizar esa expresión excluye que Marx “la entendiera literalmente”. Literalmente, la palabra dictadura significa supresión de la democracia. ¿Es eso lo que significa? ¿Dictadura es lo opuesto a democracia? Aquí se está fijando el sentido de las palabras, pues bien es cierto que “literalmente”, si eso existiera, dictadura no sería supresión de la democracia. Ambos piensan que hay ciencia de la historia, por eso para Kautsky, Marx no usó la expresión literalmente, sino metafóricamente. Lenin argumenta lo contrario.

En resumen: Marx, entonces, sólo utilizó la expresión de manera metafórica. Marx sostuvo también que en países como Norteamérica o Inglaterra, la revolución llegaría por la vía democrática, pacífica; este último argumento, también referido a Francia en el Congreso del Partido Comunista Francés. Si la dictadura del proletariado es sólo una metáfora, una figuración, entonces Marx era un demócrata; Marx estaría del lado de la socialdemocracia, del reformismo y de los mencheviques, incluso. En cambio, si la expresión se usó literalmente (Lenin), Marx estaría del lado de los revolucionarios.

Dictadura es una palabra importante para el desarrollo de la teoría de Marx. No podía ser desechada. Lenin reprocha a

Kautsky no hacer la pregunta que todo marxista debe hacer: ¿para qué clase? La democracia, ¿para qué clase? *Lo que se reprocha no es tanto que se utilice la palabra democracia, sino que se suprima la de dictadura.*

Para transformar la afirmación liberal y falsa de Kautsky en afirmación marxista y verdadera, hay que decir: dictadura no significa por fuerza supresión de la democracia para la clase que la ejerce sobre las otras clases, pero sí significa necesariamente supresión [...] de la democracia para la clase sobre la cual o contra la cual se ejerce la dictadura (Lenin, 1980:12).

Esto es, la democracia de la burguesía es la dictadura de la burguesía sobre el proletariado. La dictadura del proletariado es la democracia para el proletariado. Ya se dijo: lo que está en juego no es la democracia, sino la dictadura. El término dictadura queda así en manos del proletariado. Esa palabra que la burguesía rechaza es una palabra del proletariado. Dictadura, que se valora de un lado negativamente por la fuerza y la violencia que implican, Lenin la valora de manera positiva por la violencia y fuerza que implica en pensar la democracia en general, sin hacerse la pregunta de ¿para qué clase? Hay un cambio, una inversión del valor de las palabras. Esa inversión *produce* la “objetividad”. Lo que priva es un criterio de objetividad: debemos decir las “cosas como son”. Esa producción es enfática. Se debe subrayar que la palabra apropiada es dictadura. La palabra queda así rescatada de su influjo burgués. Influjo que encierra un criterio ideológico y político. El vocabulario político (y ahora también sucede) no valora positivamente la palabra dictadura, es una palabra, digamos, políticamente incorrecta. El argumento del PCF era que esa palabra era peligrosa, sobre todo a la luz de ciertas experiencias concretas (el nazismo, el franquismo, el fascismo, el Cono Sur). Sin embargo, el marxismo-leninismo la reivindicaba. Era propiedad del proletariado.³⁹ Decir que los mar-

³⁹ Sucede lo mismo con la palabra “socialismo”. Se sabe que a partir de la III Internacional, “socialismo” se debía usar sólo si se agregaba la palabra “tránsito”. El socialismo es el tránsito hacia el comunismo. Comunista era la palabra que debían usar los marxistas para referirse a sí mismos. No sucedía esto en la época de Marx y Engels, quienes dependiendo del periodo que se trate, no tenían tanto cuidado en enfatizar la palabra comunismo, ni de aminorar el significado de “socialismo”.

xistas no buscan la dictadura es “servilismo”. Así, el concepto de dictadura queda como sigue:

La dictadura es un poder que se apoya directamente en la violencia y no está coartado por ley alguna.

La dictadura revolucionaria del proletariado es un poder conquistado y mantenido mediante la violencia ejercida por el proletariado sobre la burguesía, un poder no coartado por ley alguna (Lenin, 1980:13).

Aquí Lenin considera que el poder es una cosa, no una relación, ni un ejercicio. El poder, como el discurso, es algo de lo cual uno puede apropiarse o, en todo caso, querría apropiarse. Lenin transforma el concepto de dictadura del proletariado refutando los “subterfugios” de Kautsky, los cuales indicaban una valoración negativa por parte de éste. Ahora bien, Lenin por el contrario, produce la inversión del valor por medio del énfasis, con el que aumenta la importancia del concepto de dictadura en el discurso mismo.

¡Kautsky tiene que hacer literalmente trampas a cada paso para encubrir su apostasía! [...] Al definir la dictadura, Kautsky ha hecho todos los esfuerzos posibles para ocultar el rasgo fundamental de este concepto: la *violencia* revolucionaria. Y ahora sale a relucir la verdad: se trata de la oposición *revolución pacífica* y *revolución violenta* (Lenin, 1980:16).

En definitiva, lo que Kautsky querría ocultar sería el carácter violento de la palabra dictadura. Y Lenin, al contrario, lo enfatiza. Exagera las características que debía tener. Dictadura, dice Lenin, es una palabra “dura”, “sangrienta”. Como se vio líneas atrás, la revolución debía ser mantenida, en el periodo inmediato de su triunfo, por la fuerza y no con “ilusiones constitucionales”. El énfasis produce, en este caso, una violencia argumental para abatir al adversario. El criterio de objetividad está mediado por el enojo y el tono. Desde la ironía hasta el uso de signos de exclamación y burlas.

Además se hiperboliza, pues la democracia proletaria “[...] es un millón de veces más democrática que cualquier democracia burguesa” (Lenin, 1980:26). El uso de estas operaciones del lenguaje se pone en acción siempre bajo el supuesto de una po-

lítica de la verdad. Uno se puede imaginar a Lenin pateando en su escritorio. Siempre reclamando que no se ha entendido bien: “embrolla usted, embrolla usted de un modo atroz, señor consejero del embrollo” (Lenin, 1980:19). Pregúntese a quienes hayan estado en el partido comunista si esos procedimientos argumentales se realizaban de esa manera. Afecta, como se ha dicho antes, la organización, la vida cotidiana, las células del partido, etcétera.

Resumen. Kautsky ha desvirtuado del modo más inaudito el concepto de dictadura del proletariado, haciendo de Marx un liberal adocenado, es decir, se ha deslizado él mismo al nivel de un liberal que dice trivialidades acerca de la “democracia pura” embelleciendo y velando el contenido de la clase de la democracia *burguesa* y rehuyendo más que nada la *violencia revolucionaria* por parte de la clase oprimida (Lenin, 1980:19).

Decir las cosas como son. No temer decir que la palabra dictadura es violenta. Tal es en suma lo que Lenin reclama a Kautsky.⁴⁰

“FORZAR EL LENGUAJE”

El tema de la dictadura del proletariado es un tópico en la retórica marxista. El problema plantea una alternativa: abandono de la expresión o reivindicación de la misma. El Partido Comunista Francés, como se vio, desató *una vez más* el debate en los años

⁴⁰ Aquí se reelaboró el concepto de dictadura, fue durante el siglo XIX que se entendió como el gobierno despótico de un gobernante. Como se vio, ya luego Lenin la interpretó como la toma del poder de una clase social. Pero si se ven, por ejemplo, los textos de Rousseau, es posible darse cuenta de que el concepto es distinto. Para Rousseau, que retoma su concepto de dictadura de la República romana, ésta era un periodo en el que se nombraba a un hombre cuando la constitución y sus leyes no fueran lo suficientemente fuertes. El sentido no es ni peyorativo ni positivo. Es simplemente necesario dadas las circunstancias. “En los comienzos de la república se recurrió con mucha frecuencia a la dictadura, porque el Estado no tenía aún una base bastante sólida como para sostenerse mediante la fuerza de su constitución” (Rousseau, 1993:125). Luego Rousseau dirá los errores de la república debido a que, en algunas ocasiones, se debía haber nombrado un dictador.

setenta después de cierta estabilización del concepto. ¿Qué había pasado para que durante mucho tiempo, el concepto no fuera puesto en cuestión? Repetición y diferencia.⁴¹

En este, como en otros casos, se trata de “forzar el lenguaje”, según la expresión de Althusser. ¿Qué sería forzar el lenguaje? ¿Se puede forzar, es decir, se le puede imprimir fuerza, hacer que diga lo que dice, diciéndolo sin embargo de otra manera, más fuerte? Y dado que la circulación de los textos en su mayoría es escrita, el tono, el sonido más fuerte de la voz, no podría ser suficiente. Se tendría pues, que hacer en el texto mismo, en la escritura misma. ¿Cómo sería esa fuerza del lenguaje? Y sobre todo, ¿qué efectos tendría? “Forzar el lenguaje: todos los poetas, los filósofos, lo saben, y también los militantes revolucionarios” (Althusser, 1978b: 23). Althusser está irreconocible en estas páginas, ya antes había incorporado reflexiones sobre el uso de las palabras; sin embargo, en este texto, a propósito de la dictadura del proletariado, Althusser está en el mejor momento de su reflexión política. Veamos por qué.

El texto viene a cuenta por la discusión abierta en el Partido Comunista Francés; todos están discutiendo el concepto de dictadura del proletariado. Cuestión urgente si se toma en cuenta que esta discusión se lleva a cabo en medio de dos crisis, la del “imperialismo” y, también, la del movimiento comunista internacional. Se hace imprescindible volver a explicar por qué “dictadura del proletariado” y cuáles son las razones de esa dictadura.

Se debe admitir, señala Althusser, que existen distintos usos de la expresión. Puede ser utilizada como concepto científico, en cuyo caso designará un modo adecuado de expresar la realidad de la lucha de clases en una sociedad de clases. También puede tener otros usos subordinados: puede ser una idea, sin que ello implique que se le sujete a demostración; puede, también, ser una idea falsa, cuando al pronunciar esta palabra se hace referencia a otra realidad diferente a la que ella hace referencia; puede, en fin, ser usada como consigna política. El primer uso es, sin embargo, el más importante pues se refiere a una realidad, a un conocimiento. A partir del concepto científico se pueden conce-

⁴¹ “Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y otra vez como farsa” (Marx, 1978:9).

bir los otros usos, es decir, el concepto científico es el referente para indicar si lo que se expresa es una idea falsa o cierta. Por ejemplo, la expresión “dictadura del proletariado” no puede ser reducida a un marco historicista en donde sea superada por las condiciones particulares de una sociedad. Es decir, si dictadura del proletariado designa una realidad de la sociedad de clases —su lucha—, entonces ésta no puede ser superada sino a condición de que se superen las clases. Su verdad es eterna. Aun cuando su objeto no exista, esta verdad (como el $2+2=4$) es válida para todas las sociedades que tengan clases y, evidentemente, sólo es aplicable a condición de que su objeto exista. Se tenían que hacer estas precisiones para que nadie dudara de la cientificidad del pensamiento de Marx.

Althusser no duda ni un momento del razonamiento. Incluso, antes había insinuado que el concepto científico de “dictadura del proletariado” era, inevitablemente, una línea política, es decir, los principios mismos del Partido Comunista. Al respecto, afirma que el Partido Comunista Francés abandonó la expresión pero votó por unanimidad una resolución que se apoya enteramente en la dictadura del proletariado, aunque “no la nombre ni una sola vez”. El Partido Comunista Italiano, oficialmente, nunca la ha abandonado. El Partido Comunista Portugués suprimió estratégicamente la expresión porque el pueblo, que lucha por la libertad, no debe usar “ciertas expresiones”. Pero que nadie se engañe (decía Cunhal, dirigente de los comunistas portugueses), se abandona la expresión pero el concepto no. Éste es el concepto fundamental de la teoría marxista, es la situación política la que obliga a abandonar las palabras, no los conceptos. Añade luego que la paradoja de todas las declaraciones en favor o en contra de la expresión es, simplemente, una cuestión de palabras, de declaraciones; incluso, la determinación de Stalin de dar por concluida la dictadura del proletariado porque en Rusia se había superado ya esa etapa histórica de la lucha de clases. No es con decretos como se acaba con los conceptos. ¿Se puede acabar con un concepto?

Sin embargo, en el camino del argumento, Althusser encuentra las palabras. “En este momento surge inevitablemente la pregunta: ¿no será un problema de vocabulario? ¿No será que la palabra dictadura plantea problemas?” (Althusser, 1978a:22). Al fin el problema aparece: puesto que todo concepto se “expresa” con palabras, todo concepto debe plasmarse en el lenguaje.

Las palabras, empero, son estorbosas. Los conceptos pueden identificarse con palabras, aunque la definición es independiente de las palabras. Por ello, por ejemplo, Gramsci, nunca utilizó la expresión “dictadura del proletariado”, pero su concepto de hegemonía, aunque “oscuro”, era en realidad el concepto de “dictadura del proletariado”.⁴² Gramsci se sirvió de varias palabras sin abandonar el concepto.

Es gravísimo problema, pues siempre se necesita de las palabras. “Y el margen de libertad tampoco es, de hecho, tan grande; hay que pasar por las vías del lenguaje establecido, que es siempre conservador, puesto que registra las cosas y los significados reconocidos por la ideología dominante” (Althusser, 1978a:23).

¿Qué es lo que hizo Marx, entonces, para forjar el concepto de dictadura del proletariado, que ya existía antes de la expresión? Marx violentó el lenguaje, lo forzó para hacerlo decir cosas nuevas. No había en el vocabulario político ninguna palabra que designara la violencia extrema de una clase social sobre otra, la violencia sin piedad de un poder que estuviera por encima incluso de las leyes que, de suyo, ya son violentas. Entonces, Marx tuvo que tomar las palabras de ahí donde “estaban”. No elaboró un concepto (pues éste ya estaba ahí, pero no había ni una palabra poderosa que lo pudiera expresar, que pudiera evocar fuerza por encima de la ley) sino que forjó una expresión tomando una palabra del vocabulario político (dictadura) y otra del vocabulario del socialismo (proletariado). Y lo que hizo no fue simplemente unir las, sino que las forzó a que coexistieran, pues nadie antes había obligado a tales palabras a coexistir en una misma expresión. Marx forzó a la palabra dictadura: “Le cambió el sentido para servirse de su sentido”. Quiero citar extensamente a Althusser:

Porque, aunque en la tradición clásica, y por tanto en el lenguaje existente, la palabra dictadura significara un poder absoluto, se trataba únicamente del poder político, es decir, del

⁴² Habría que revisar si es así, si hegemonía es el concepto análogo, la metáfora de la dictadura del proletariado. Por otro lado, paradójicamente el más brillante defensor de los conceptos es también el más consciente de los problemas que acarrear las palabras. Althusser ya había abordado estas cuestiones en la crítica a los métodos de la exposición marxista.

poder de gobernar, bien fuera detentado por un hombre (Roma), bien por una asamblea (la Convención), bajo formas legales en los dos casos. Pero nadie antes que Marx se había imaginado que se pudiera hablar de la *dictadura de una clase social*, ya que esta expresión no tenía ningún sentido en el cuadro de referencias obligado en las instituciones políticas. Pues bien, esto es precisamente lo que hizo Marx: arrancó la palabra dictadura de su terreno del poder político para forzarla a expresar una realidad radicalmente distinta de toda forma de poder político: esa especie de poder absoluto, sin nombre antes de él, que ejerce necesariamente toda clase dominante (feudalismo, burguesía, proletariado) no sólo en política, sino mucho más allá, *en la lucha de clases que abarca el conjunto de la vida social, de la base a la superestructura, de la explotación a la ideología, pasando, pero únicamente pasando, por la política* (Althusser, 1978a:24).⁴³

Y al final, Althusser reta a que probemos hacerlo con dos palabras para ver si logramos el mismo efecto. Dominio de clase es una expresión todavía débil; hegemonía, de Gramsci, es una palabra sabia pero también sin fuerza. Se necesitaba una expresión que “conmoviera”, que nos hiciera pensar en un poder absoluto por encima de cualquier ley, “dictadura” es esa palabra.

Se debe ir con calma ahora para anudar lo que se ha venido insistiendo. En este párrafo se encuentran muchos de nuestros propios razonamientos sobre la retórica marxista. Lo más obvio es la retórica de la antirretórica. Se utiliza la retórica para decir que no hay retórica, que hay ciencia y hay retórica. Los conceptos dicen otra cosa que las palabras “usuales”. Los conceptos son eternos, las palabras vagas, imprecisas, una reedición de Locke. Pero esto es lo que se necesita analizar. Primero, expropiación y apropiación de significantes. Segundo, se pretende acuñar un vocabulario absolutamente nuevo. Reelaboración de significantes y, al final, la hiperbolización del discurso. Vino nuevo, en odres viejos. Marx arrancó, forzó al lenguaje a decir lo que podía decir pero no decía. Utilizó una fórmula explosiva. Creó, y esto es lo importante, con sólo una expresión, un siglo de historia. El poder performativo del lenguaje está aquí. El discurso no es aquello que describe las luchas, sino aquello por lo cual y a través de lo cual se lucha. “Dictadura del proletaria-

⁴³ Cursivas en el original.

do” era una expresión retórica (elaborada, expropiada, apropiada y reelaborada), mucho más efectiva, que valoraba sobre todo el poder de una clase sobre otra. En este análisis importa menos la verdad o la corrección del argumento, su adecuación a la sociedad, que la efectividad. El tono cobra importancia, desde las ironías hasta el uso de interrogaciones o signos de exclamación.

Eso mismo sucedía con otros tropos: el edificio social, el aparato de Estado, la piedra angular. No es una interpretación del materialismo histórico, ni del materialismo dialéctico, sino de las figuras en que se sostienen uno y otro.

EXTINGUIR, ABOLIR, DESTRUIR LA MAQUINARIA: LA METÁFORA DEL APARATO DE ESTADO

Se propone ahora una lectura de la metáfora del “aparato de Estado”. Primero se aislará el problema discriminando los desarrollos teóricos sobre el Estado que propusieron Marx y Engels. Interesa sólo la metáfora del aparato de Estado por ser la que más fuerza tuvo en los textos que se han venido analizando. La metáfora de la “maquinaria de Estado” (que más tarde se propondría como aparato de Estado) apareció en los textos de Marx como una alegoría, es decir, siempre fue reforzada con otras metáforas. Una alegoría es una yuxtaposición de metáforas que en los textos se introducen sin explicar de manera lógica el paso de una a otra. Hay desde luego una argumentación retórica, es decir, persuasiva, pero no una argumentación lógica de por qué el Estado es una máquina y/o un parásito, o un monstruo, o un edificio. Quizás en un texto literario ello es simplemente el libre juego de la imaginación del autor que espera hacerse de un público o de lectores y hace del texto algo placentero; pero en un texto político uno debería estar atento a esos cambios de metáforas dado que lo que implica directamente, mucho más que el literario, es un compromiso histórico y social. Uno se pregunta por qué Marx pasa de decir que el Estado es una maquinaria a decir que es un parásito o un monstruo. Quizá Marx, mucho más que sus émulos, sabía que el Estado (o mejor dicho, lo político y sus asuntos) es un objeto problemático. Más adelante quedará aclarado por qué es un objeto problemático. En cuanto a la alegoría, ésta demuestra que el lenguaje no tiene sólo una función referencial e instrumental, sino que al metaforizarlo todo, al ha-

cer metáforas de las metáforas, el lenguaje renuncia a apresar el contenido de determinados objetos. El resultado de la alegorización es que suspende la función referencial del lenguaje.

Si se dice que ciertos textos de Marx son alegóricos es para subrayar su fuerza, que radica en que es un pensamiento inacabado: la función alegórica, el no tomar una metáfora para definir al Estado, hacen del pensamiento de Marx un pensamiento por venir, inacabado, un pensamiento del diferir. Lo problemático del Estado hace que en el texto de Marx se difiera la decisión sobre cuál es la mejor metáfora para decir lo político. No se sabe si voluntaria o involuntariamente, pero el texto mismo se puede leer como una indecisión: el Estado está siempre por ser definido, o siempre por desaparecer de la reflexión y del mundo tal y como corresponde a un pensamiento como el de Marx. El Estado debe y puede desaparecer en la medida en que es un objeto histórico, un artefacto que durante mucho tiempo no existió y que cuando desaparezca nada se habrá perdido. En segundo lugar, ese no poder decidir sobre qué es el Estado hace del pensamiento de Marx uno inapropiable y, como tal, emancipador. Nadie puede decir que hay una teoría del Estado en Marx desarrollada, acabada. En Marx sólo se encuentran algunas premisas, intuiciones, metáforas, para decir qué es el Estado, a pesar de que sea el objeto principal de su crítica, es decir, crítica de la política. Y como es el objeto de su crítica, entonces, es el objeto del debate, no de las definiciones. El gesto de Marx es abrir un debate sobre el Estado, es decir, proceder a problematizar lo que se ve en otros autores como el resultado del desarrollo evolutivo o progresivo de la humanidad, como Hegel o el mismo Kant, para quienes el Estado es necesario. Aunque en los textos de Marx se deja siempre abierto el debate, lectores como Lenin o Althusser quisieron definir el Estado y con ello, fijar y apropiarse del significado. De ahí las confusiones que creo demostrar aparecieron después, cuando los lectores de Marx debían saber lo que es el Estado. Lo que en los textos de Marx aparece como una alegoría, en los desarrollos siguientes aparece como un concepto. El concepto de Estado, el concepto descriptivo de Estado (Lenin, Althusser) o, en el último de los casos, lo que suscita el debate sobre la "falta de una teoría del Estado en Marx" a mediados de la década de 1970. Ahí hay algo a considerar. En lo que sigue hablaré de las distintas nociones de Estado en Marx y Engels y luego volveré sobre la metáfora del "aparato de Estado".

EL PROBLEMA DE LOS DISTINTOS DESARROLLOS
CONCEPTUALES ACERCA DEL ESTADO

Pueden extraerse varios desarrollos teóricos sobre el Estado en el discurso de los fundadores del marxismo. Por supuesto, desarrollos que más tarde fueron retomados por los diferentes marxismos. El más elaborado se encuentra en la obra de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1992), en tanto fue objeto de un estudio histórico completo, lo que no sucedió con los otros desarrollos que fueron sólo esbozados en algunos textos (pasajes, incluso) de los fundadores del marxismo. Aun así, fue el que menos influencia tuvo en lo subsecuente, al menos para el análisis político. Engels traza la génesis del Estado recurriendo a los estudios de Morgan sobre la evolución de la familia y las relaciones de parentesco en los indios de Norteamérica. Discute con autores como Bachofen y McLennan, dedicados más bien al análisis de la evolución de la familia con estudios antropológicos. Las sociedades consanguíneas —cuando la especialización del trabajo (y su consecuente división social)— abrieron camino al Estado, una entidad de carácter público en donde la familia aparece sometida al régimen de propiedad.⁴⁴ El interés de Engels es demostrar que los trabajos de Morgan confirman antropológicamente las tesis de Marx sobre la historia de la lucha de clases. El Estado sería así una institución histórica en donde se desenvuelven estas luchas y estos antagonismos. El Estado en su evolución es el resultado de la lucha de clases cuya división social del trabajo, que en un principio es división sexual del trabajo, es determinante para la explotación de una clase sobre otra. El Estado es pues la consecuencia de la lucha de clases. El Estado es el resultado de una confrontación, lo cual implica que es instaurado por la fuerza.

⁴⁴ “La sociedad antigua, cimentada en la consanguinidad, desaparece entre el choque de las clases sociales recién formadas; y cede el paso a una sociedad nueva resumida en el Estado, cuyas unidades constituyentes ya no son lazos de familia, sino vínculos locales, una sociedad donde el orden de la familia está completamente sometido al orden de la propiedad y en el seno del cual tienen lugar esos antagonismos y esas luchas de clases que componen hasta hoy toda la historia escrita”. Se volverá sobre la cuestión de la importancia de la escritura en el marxismo (Engels, 1992:6).

Engels utiliza dos palabras para referirse al Estado que son las que rigen su reflexión sobre el mismo. Engels no utiliza la palabra “aparato”, utiliza la palabra “máquina” y la palabra “organismo”. Por un lado, si la palabra “organismo” es considerada en un sentido biológico, el Estado es natural y hablaríamos de una ontología del Estado. Quiero decir, habría un proceso lineal, necesario de la historia, cuyo resultado es el Estado. Pero, por otro lado, si el Estado es entendido como “máquina”, entonces el Estado es artificial, concretamente, una máquina industrial que implica el trabajo enajenado y que habría que enviar al “museo de antigüedades” cuando triunfe la revolución. El Estado es un instrumento. Las máquinas capitalistas no son el resultado de la conquista espiritual o de la inteligencia del hombre sobre la naturaleza, sino que son el resultado de la explotación. Volveré sobre esta cuestión más adelante. Hay en ese texto toda una reflexión sobre el espacio, el territorio, la historia, la evolución, y es uno de los desarrollos teóricos del marxismo sobre el Estado en donde se mezcla la metáfora de la “máquina” con la del “organismo”. Ése es, pues, un primer desarrollo. Desde otra jerga, estas reflexiones pueden leerse también como un proceso de institucionalización de la política. Fundar instituciones para dirimir los conflictos de lo social.

Otra conceptualización del Estado es la que Marx y Engels criticaron a la filosofía política clásica, un concepto que se elaboró en textos de la Ilustración y del siglo XVII y que culmina en la separación hecha por Hegel entre Estado y sociedad civil.⁴⁵ Este concepto tuvo poca fortuna en el marxismo, pues reiteradamente fue puesto en cuestión. Aquí surge el problema de la recepción

⁴⁵ Hay que remitir al lector a Hegel (1975). Ahí encontramos un concepto de Estado como encarnación de la universalidad, en oposición a la sociedad civil, que es una asociación de personas privadas reguladas espiritualmente por aquél. O deben confundirse ambos, pues se confundiría la particularidad con la universalidad. “Si se confunde Estado con la sociedad civil y su determinación se pone en la seguridad y la protección de la propiedad y libertad personal, se hace del interés de los individuos como tales, el fin último en el cual se unifican; y en ese caso ser miembro del Estado cae dentro del capricho individual” (Hegel, 1975: 245). Empero, todos los miembros de la sociedad civil en su conjunto, persiguiendo su propio interés, objetivan la universalidad del Estado. Eso es lo que Georg Wilhelm Hegel debe a la economía política de Adam Smith.

que hicieron Marx y Engels de la tradición. Por supuesto, ellos criticaron esta conceptualización del Estado, de ninguna manera la suscribieron. Étienne Balibar habla de cierta mutación en los conceptos de Estado de Marx y Engels:

Durante un proceso que quedó inconcluso, partieron de un concepto de Estado y de su función histórica que resultaba de una crítica interna de la política y de la filosofía política de aquella época (en particular Hegel) oponiendo *Estado y sociedad* (mejor dicho Estado “político” y sociedad “civil”). Inscribieron este concepto en problemáticas sucesivas. Lo convirtieron, al mismo tiempo en una pieza esencial de la problemática general (materialismo histórico) *en la cual* se efectuó el trabajo de “crítica de la economía política” que desembocó finalmente en la teoría del modo de producción capitalista (Balibar, 1980:124).

Este concepto es expresivo. El Estado no es más que la expresión de la enajenación de la sociedad civil, hay Estado porque hay enajenación, ya que el Estado refleja lo social. Este concepto es importante pues muestra una tópica marxista, la crítica de la economía política es la crítica del modo de producción (crítica de la economía) y del Estado (crítica de la política). Como se dijo aquí, surge el problema de la recepción que hicieron los fundadores del marxismo de la tradición filosófica política. ¿Hay un corte radical? ¿Están Marx y Engels separados de la tradición? Pienso que la respuesta está en analizar singularmente cada uno de los desarrollos que se vienen exponiendo. En el caso de la separación entre sociedad civil y Estado, pienso que su crítica depende todavía de un compromiso con las categorías recogidas por Hegel de la tradición, aunque invertidas. El nuevo vocabulario para referirse al Estado, surgirá, como se verá, del análisis del Estado como maquinaria.

El tercer desarrollo teórico es una reducción económica del Estado. Reducción efectuada con recursos retóricos, concretamente mediante una sinécdoque. Marx piensa que puede explicar la totalidad de lo social por una de sus características, lo económico. Este giro economicista parte de la suposición de que el Estado es determinado por la economía. La forma económica determina la forma de soberanía de lo social, es decir, de dependencia, de gobierno y de obediencia. Esta conceptualización fue

esbozada en algunos proyectos de Marx, por ejemplo en la *Introducción de 1857*.⁴⁶ Hay un pasaje de *El capital* en donde este concepto queda explicado, pero no desarrollado. El Estado es la metáfora del modo de producción pues se pueden intercambiar los significados de uno y otro. Según Marx, hay diferentes formas de Estado acordes con el modo de producción imperante. En esta conceptualización existe una sobredeterminación de lo económico y comprende también la metáfora de la sociedad como edificio. Una sociedad se constituye por la base, estructura y superestructura. El pasaje se encuentra en el capítulo 47 del tomo 3, “Génesis de la renta capitalista de la tierra”; lo reproduzco a pie de página para pasar rápidamente a la metáfora que nos interesa.⁴⁷

El último desarrollo conceptual es el que aquí interesa pues fue el que más interesó a Lenin y luego a Louis Althusser, autores que se han venido analizando. Me refiero a la metáfora del “aparato de Estado”. Este “concepto”, a mi juicio, fue el más importante ya que comprometía a la retórica de la toma del poder por parte del proletariado. Esta metáfora, según creo, aparece por primera vez en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1978) y luego en el texto sobre *La guerra civil en Francia* (1985). Resumiendo, se pueden extraer cuatro desarrollos teóricos acerca del Estado:

⁴⁶ El proyecto de Marx es desarrollar en algunas notas “Las formas de Estado y de conciencia en relación con las relaciones de producción y de tráfico de mercancías”.

⁴⁷ “La forma económica específica en que se arranca al productor directo el trabajo sobrante no retribuido determina la relación de señoría y servidumbre tal como brota directamente de la producción y repercute, a su vez, de un modo determinante sobre ella y esto sirve luego de base a toda la estructura de la comunidad económica, derivada a su vez de las relaciones de producción y con ello, al mismo tiempo, su forma política específica. La relación directa existente entre los productores directos —relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a una determinada fase del desarrollo del tipo de trabajo y, por tanto, a su capacidad productiva social— es la que nos revela el secreto más recóndito, la base oculta de toda la construcción social, y también por consiguiente de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, de cada forma específica de Estado” (Marx, 1987:733).

1. El Estado como consecuencia de la lucha de clases que explicó Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*.
2. La crítica a la concepción hegeliana de Estado, en la que éste aparece como realización de la universalidad ética y separado de la sociedad civil.
3. El Estado como reflejo y expresión del modo de producción.
4. El Estado como maquinaria. Ésta es la que interesa por ahora.

Es conveniente pues, empezar, como aquí es costumbre, haciendo su genealogía y mostrar los efectos y los problemas que esta metáfora implica.

¿QUÉ ES UNA MÁQUINA?

“Aparato de Estado” es una metáfora que no se encuentra en Marx. Marx utiliza la expresión “maquinaria de Estado” o “máquina de Estado”. Fue Lenin quien posteriormente introdujo la palabra “aparato” al revisar los pasajes de Marx que aquí mismo se leen. Sin embargo, “aparato” es una palabra que se encuentra recurrentemente en *El capital* cuando Marx analiza el funcionamiento de las máquinas. Es conveniente que de manera breve se explique cómo hace Marx dicho análisis. Ello puede ayudar a comprender a qué se refiere Marx con el concepto de máquina. Es en la sección IV, en el capítulo XIII, “Maquinaria y gran industria” de *El capital* (Marx, 1999), inmediatamente después de la delimitación del concepto de plusvalía, en donde Marx analiza el concepto de máquina. Primero descarta que la máquina sea, como querría Adam Smith, un invento que facilite “los esfuerzos cotidianos del hombre”. Luego descarta también que la distinción entre máquina y herramienta sea correcta. Algunos “apresurados” matemáticos y mecánicos hacen esta distinción con el criterio de que la herramienta es una máquina simple y la máquina una herramienta compuesta. Otros, hacen la distinción partiendo de la fuerza motriz; para la herramienta la fuerza es el hombre, mientras que para la máquina es una fuerza natural distinta a la humana: un animal, el agua, el viento, etcétera.

Al final, Marx prefiere usar el término maquinaria compuesto de tres partes: “el mecanismo del movimiento, el mecanismo de transmisión y la máquina herramienta o máquina de trabajo”. Maquinaria es el concepto que Marx utilizará para referirse a un sistema “orgánico” de máquinas dirigidas, no por el hombre, sino por un autómatas central. Es inútil aquí seguir los detalles de la rigurosa descripción que da Marx de estos elementos. Mejor ha de llegarse al punto en el que Marx define el concepto de “maquinaria”, específicamente el “sistema de maquinaria”, el cual no es un conjunto de máquinas independientes, sino un sistema automatizado con un centro motriz que las echa a andar:

Todo sistema de maquinaria, ya se base en la simple cooperación de máquinas de *trabajo de la misma clase*, como en las fábricas de hilado, o en la combinación de máquinas *distintas*, constituye de por sí, siempre y cuando esté impulsado por un motor que no reciba la fuerza de otra fuente motriz, *un gran autómatas* (Marx, 1999:311).

Ahora bien, aquí el papel del hombre es el de mirar el funcionamiento de la maquinaria, “interviniendo de vez en cuando”, es decir, desplaza la producción artesanal y la manufactura que ha venido analizando en anteriores apartados. La base técnica de la maquinaria es la manufactura, la industria manual. La maquinaria se perfecciona cada vez más hasta casi adquirir una inercia propia, un “torbellino febril” que con sus enormes miembros abarca toda la fábrica.

Como sistema orgánico de máquinas de trabajo movidas por medio de un mecanismo de transmisión impulsado por un *autómatas central*, la industria maquinizada adquiere aquí su fisonomía más perfecta. La máquina simple es sustituida por un monstruo mecánico cuyo cuerpo llena toda la fábrica y cuya fuerza diabólica, que antes ocultaba la marcha rítmica, pausada y casi solemne de sus miembros gigantescos, se desborda ahora en el torbellino febril, loco, de sus innumerables órganos de trabajo (Marx, 1999:311-312).

La gran industria nació al superar la industria manufacturera y el trabajo artesanal, desplazando el anterior sistema de división social del trabajo. El sistema de maquinarias actúa a la vez

como enterrador del antiguo modo de producción, todavía vigente a finales del siglo XVII, pero también como monstruo que abarca, desborda y asfixia la vida de los obreros en las fábricas. Si bien es cierto que dio al modo de producción anterior el empujón para su muerte, también vio nacer la proletarización sin precedentes. El sistema de maquinaria posibilitó que el capitalismo pudiera destrozar, por ejemplo, la estructura tradicional de la familia y las relaciones entre obrero y patrón. El resultado de todo el detallado análisis de Marx es el siguiente:

La maquinaria, al hacer inútil la fuerza de trabajo, *permite emplear obreros sin fuerza muscular o sin desarrollo físico completo que posean en cambio, una gran flexibilidad de sus miembros. El trabajo de la mujer y el niño fue, por tanto, el primer grito de la aplicación capitalista de la maquinaria. De este modo, aquel instrumento gigantesco creado para eliminar trabajo y obreros, se convertía inmediatamente en medio de multiplicación del número de asalariados, colocando a todos los individuos de la familia obrera, sin distinción de edad ni sexo, bajo la dependencia inmediata del capital (Marx, 1999:322-323).*⁴⁸

La maquinaria lanzó al mercado de trabajo a todos los miembros de la familia obrera y eso modificó la estructura familiar, el costo de la mano de obra y la relación obrero-patrón; modificó, en suma, no sólo la explotación, sino el grado de explotación. La familia obrera se vio obligada a distribuir el salario entre sus miembros pues, al aumentar el número de individuos asalariados, el costo del trabajo y la capacidad de contratarse del obrero disminuyeron. Lo que hace la maquinaria no es dar más trabajo, sino “despreciar la fuerza de trabajo”. Otra consecuencia es que sustituyó las operaciones torpes de la mano del hombre por operaciones más precisas incrementando la disciplina y disminuyendo la fuerza que se emplea para la producción. Creo que el análisis de Marx posibilita entender, de algún modo, los análisis que más tarde Foucault haría sobre la disciplina. Un cuerpo disciplinado, en el capitalismo, es un cuerpo apto para la producción. Lo sugerente del análisis es que Marx utiliza los mismos términos para definir la máquina (aparato, monstruo, torbellino

⁴⁸ Todas las cursivas en el original.

febril, organismo, sistema orgánico) que para alegorizar, como se verá, el problema del Estado. La maquinaria, más que nunca, se vuelve contra la sociedad. Ésta es la conceptualización de la maquinaria; se tiene derecho a pensar, por tanto, que cuando Marx dice “maquinaria de Estado” la palabra maquinaria está pensada en el sentido expuesto.

LA METÁFORA DEL APARATO DE ESTADO

Esta metáfora es, digamos, apropiada para una teoría sobre el capitalismo. El Estado es una máquina como las que se utilizan en la industria, una maquinaria que produce el sometimiento de los obreros. Esta metáfora es reforzada, la mayoría de las veces, en los textos de Marx, de Lenin y de Althusser, por otra metáfora: el Estado es un parásito, lo cual implica que persiste en Marx todavía la vieja concepción del Estado como organismo vivo, aunque, en este caso, un organismo bastante molesto para lo social. Pienso también que el Estado como aparato y como parásito sustituye al concepto de soberanía, en el que se fundaba la filosofía del Estado de los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Mientras que para la tradición de la filosofía política el Estado es el soberano, esa soberanía aparece ahora como instrumento de dominación de una clase sobre otra.

La tradición filosófica había concebido al Estado con la metáfora del cuerpo social. Era una institución que no se cuestionaba o, en todo caso, no se dudaba que debiera existir; por ello toda la tradición, desde Platón a Maquiavelo y los ilustrados, reflexionaron sobre cómo debía ser un Estado, no en cómo desaparecerlo.⁴⁹ El marxismo es el primero en pretender que el Estado

⁴⁹ Aquí convendría poner sólo dos ejemplos que ilustran la asociación metafórica del cuerpo humano con el Estado y también la soberanía con la cabeza. En su estudio sobre la cristología medieval, Ernst Kantorowicz sostiene que: “Los términos ‘cuerpo político’ y ‘cuerpo místico’ parece que se utilizaban sin mayor discriminación. Resulta evidente que la doctrina teológica, según la cual, y en general la sociedad cristiana, formaba un *corpus mysticum* cuya cabeza es Cristo, ha sido tomada por los juristas de la esfera teológica, y trasladada a la estatal, cuya cabeza es el rey” (Kantorowicz, 1985:27). Se podría llamar a este cuerpo, el cuerpo social que se ha utilizado en la tradición bajo diversas formas y supuestos. El otro ejemplo es, por supuesto, *Leviatán* de Hobbes, el gran

era una institución que debía y podía desaparecer. Si se hace política, es contra el Estado, mientras que la tradición supuso que hacer política era con el Estado. Mientras que el marxismo entendió el problema de crítica de la política como crítica de las instituciones, crítica de la democracia y sus procedimientos (como las elecciones y el voto), crítica de las instituciones (como el parlamento), la tradición entendía la política como una cuestión de instituciones, de regulación y de administración del espacio público. Si el Estado es una maquinaria es porque ha sido desnaturalizado. La máquina, como se verá, es una producción histórica.

Es en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* donde se encuentra la primera formulación. Ahí aparecen dos metáforas. El Estado es un parásito, pero a la vez el Estado es una maquinaria.

Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le tapona todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar (Marx, 1978:127).

Este “concepto” es, según Lenin, Balibar y Althusser, descriptivo. Describe cómo funciona una máquina cuya fuerza es la burocracia, el ejército, los funcionarios, el parlamento, etcétera. Pero también el Estado es un parásito, vive de la sociedad, “le taponan los poros”. Vive a expensas de ella. No es claro cómo un aparato, una máquina, pueda ser también un parásito. Un aparato funciona por sí mismo siempre que se le haya echado a andar, en cambio, un parásito necesita de otro organismo para funcionar. Es evidente que ambas referencias vienen de vocabularios distintos y de cierta valoración sobre las palabras. Parásito es una palabra valorada peyorativamente. No así máquina, que a veces se utiliza para destacar los rasgos de desarrollo de las fuerzas pro-

hombre que incorpora a todos los demás constituyendo el Estado pacificado por la fuerza de la espada y el báculo, tal como aparece en la célebre portada de su texto de ciencia política.

ductivas que han de cambiar de las manos de una clase a otra. En este caso es claro que “máquina” es usada con connotaciones peyorativas. Por otro lado, “máquina” es una palabra que por sus implicaciones industriales crea la imagen de la misma explotación que se describe en textos como *El capital*. En este mismo texto se introduce otro tipo de vocabularios como el de la arquitectura (el Estado es un edificio) o el de la biología (la comuna es un organismo, una corporación).

Hay que enfatizar que en este pasaje y en otros que se citarán más adelante la máquina es también un parásito. Por otro lado, algo que es muy importante es que esta metáfora va ligada siempre a análisis históricos. Marx emplea esta metáfora en el capítulo VII. Inscribe su reflexión en una dramaturgia que ve en la lucha de clases y en la historia un escenario teatral. Es sabido ya, la historia se repite “unas veces como tragedia y otras como farsa”. Por un lado, dice Marx, la “República social apareció como frase”, como profecía en los inicios de la revolución de febrero de 1848 en Francia, pero fue “ahogada” en sangre del proletariado de París. Sin embargo, en el periodo de 1848 a 1851 esa revolución aparece “como espectro” en los “restantes actos del drama”. Es un espectro, pues el Estado logró autonomía de todas las clases. El Estado, para funcionar, sólo requería de un operador no importando de qué clase. Veamos por qué.

Marx distingue república social, república democrática y república parlamentaria. Esta última, la de la burguesía, se ve impedida a gobernar el 2 de diciembre de 1851, cuando Napoleón aplasta a todas las clases con el golpe de Estado. La burguesía, cuidándose del proletariado y de la “anarquía roja”, permitió que el aparato de Estado se independizara de ella. El Estado se vuelve contra ella. Las armas del Estado eran utilizadas contra ella.

La burguesía mantenía a Francia bajo el miedo constante a los futuros espantos de la anarquía roja; Bonaparte descontó este porvenir cuando el 4 de diciembre hizo que el ejército del orden, embriagado de aguardiente, disparase contra los distinguidos burgueses del Boulevard des Italiens, que estaban asomados por las ventanas. La burguesía hizo la apoteosis del sable y el sable manda sobre ella. Aniquiló a la prensa revolucionaria, y ve aniquilada su propia prensa. Sometió las asambleas populares a la vigilancia de la policía. Sus salones se hallan bajo la vigilancia de la policía (Marx, 1978:124).

La explicación final de la derrota de la burguesía depende aquí de la inversión, de cómo Marx pasa de manera simétrica de la metáfora a la realidad histórica. El infortunio de la burguesía es que, al igual que el Estado se vuelve contra la sociedad, el sable, del cual hacía su apoteosis, su defensa, se vuelve contra la burguesía. Luego todos sus objetivos se vuelven contra ella. Si aniquila la prensa revolucionaria, su propia prensa desaparece; si somete a las asambleas a la vigilancia, sus salones son sitiados por policías. *Todo el pasaje está gobernado por la lógica (entendida como descripción del funcionamiento de una cosa) de la maquinaria*, la cual se analizó en el apartado anterior. Si la maquinaria estaba hecha para disminuir la mano de obra, lo que hace es aumentarla. Es la lógica de la maquinaria que absorbe todos los rincones de la fábrica y que sobrepasa las fuerzas de cualquier clase. Esa misma lógica es la del Estado maquinaria.

Ni burgueses ni proletarios tendrían en adelante el control. Aunque habría que hacer un matiz ya que, de hecho, el análisis de Marx es muy complejo respecto a todas las clases sociales que intervenían en el proceso: lumpenproletariado, campesinos, bonapartistas, orleanistas, etcétera. Pero el control era de Luis Napoleón, quien había tomado el poder del Estado. El proletariado, empero, no podía levantarse aprovechando esta “disminución del poder de la burguesía”. Cualquier intento de levantamiento habría reconciliado al ejército con la burguesía y le “habría dado nuevos bríos”. ¿Cómo es pues, que Francia escapa al despotismo de una clase, para sucumbir a la autoridad de un individuo? Y lo que es peor, a la autoridad de un individuo sin autoridad.

Es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haber adquirido una completa autonomía. La máquina del Estado se ha consolidado ya de tal modo frente a la sociedad burguesa, que basta con que se halle a su frente el jefe de la sociedad del 10 de diciembre, un caballero aventurero venido de fuera y elevado sobre el pavés por una soldadesca embriagada, a la que compró con aguardiente y salchichón y a la que tiene que arrojar constantemente salchichón. De aquí la pusilánime desesperación, el sentimiento de la más inmensa humillación y degradación que oprime el pecho de Francia y contiene su aliento. Francia se siente como deshonrada (Marx, 1978:128-129).

La retórica es fuerte, lapidaria. Lo que hace falta es tomar el control de la máquina, manipular la máquina del Estado. Suce-

de en este caso, como en las dictaduras militares. Un golpe de Estado que avasalla a la sociedad por la toma del poder, el asalto de un palacio, la desaparición de adversarios políticos. La maquinaria puesta en marcha por un individuo sin autoridad, pero autoritario. La sociedad del 10 de diciembre, con Luis Napoleón a la cabeza, la organización secreta del lumpemproletariado, que se alimenta de libertinos, aventureros, afiladeros, calderos, mendigos, etcétera; toda una escoria, está pues, por encima de burgueses y proletarios. Y ello es posible por la autonomía del Estado respecto de la burguesía. Marx narra este proceso de autonomización. El Estado es una maquinaria que se fue perfeccionando desde la primera Revolución francesa en el siglo XVIII. Según lo anterior, la máquina no se destruyó, fue perfeccionada por la burguesía y más tarde por el mismo Napoleón. “Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla [...]. Todos los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio como el botín del vencedor” (Marx, 1978:128). ¿Cómo es que esta máquina se perfecciona y adquiere autonomía? Creando burocracia, privilegiados, grupos de interés cuyos objetivos pretenden estar con la sociedad, pero que en realidad son intereses de grupo. Esto crea burocracia, nuevos puestos de gobierno, ensancha la administración del Estado, lo convierten en un gobierno caro para la sociedad.

La idea de la independencia de la máquina me parece importante. Marx crea la imagen de que el Estado es una especie de autómatas como aquellos autómatas que pueden ganar un juego de ajedrez; no obstante, también crea la imagen de que el Estado es una especie de monstruo que se vuelve contra la sociedad. Una imagen muy acorde con la literatura de la época del siglo XIX y con cierta idea de la modernidad que ve en el progreso industrial una desnaturalización peligrosa para los seres humanos. Pero también con la lógica del sistema de maquinaria que se automatiza en las fábricas. Es la sociedad quien ha creado el monstruo y quien debe destruir su propia creación, vuelta contra ella. Por eso, como se verá, tras la experiencia de la comuna de París, el proletariado no puede limitarse a “tomar posesión de la máquina” sino que debe destruirla.⁵⁰ Dado que cualquiera puede tomar la

⁵⁰ En este punto uno no puede dejar de pensar en ejemplos literarios. Me parece que uno acertado es *El hombre de la arena*, de E.T.W. Hoffmann

máquina y operarla en su beneficio, el Estado no puede ser nunca un lugar en el que se reconcilien las clases; por el contrario, es el lugar en donde se enfrentan.

El Estado es pues, una máquina que hace que se acumulen privilegios hasta convertirse en un organismo parasitario que vive a costa de la nación, más concretamente, de la “nación trabajadora”. Las distintas clases que luchaban por el poder, apilaban privilegios en este “monstruo” hasta convertirlo en un edificio: “Todas las revoluciones perfeccionaron esta máquina, en lugar de destruirla”.

El mismo esquema (máquina, parásito, monstruo, edificio, análisis histórico) vuelve a aparecer en el texto sobre la guerra civil en Francia (Marx y Engels, 1985a). Aquí aparece la metáfora inscrita en el marco de los acontecimientos de la comuna de París. Marx se pregunta qué es la comuna y reflexiona sobre la toma del poder del Estado. Quiero ahora leer cuidadosamente un pasaje que sirve para una lectura tropológica de la metáfora del aparato de Estado. El pasaje está inserto en el apartado III del texto sobre la guerra civil en Francia. Al igual que en *El Dieciocho Brumario*, la reflexión aparece justo después de un largo análisis de sucesos históricos, para luego desvanecerse en el mismo texto. No hay una reflexión sistemática sobre el Estado, sino que aparece revestido de la urgencia de saber por qué fracasó la comuna, la antítesis del Estado.

Los proletarios de París —decía el Comité Central en su manifiesto del 18 de marzo—, en medio de los fracasos y las traiciones de las clases dominantes, se han dado cuenta de que ha llegado la hora de salvar la situación tomando en sus manos la dirección de los asuntos públicos [...] Han comprendido que es su deber imperioso y su derecho indiscutible hacerse dueños de sus propios destinos, tomando el Poder. Pero la clase obre-

(2007). El personaje principal, Nataniel, cae profundamente desilusionado cuando se da cuenta de que su amada Olimpia es en realidad un autómatas que durante mucho tiempo ha convivido con los seres humanos engañándolos. Nataniel se da cuenta de ello cuando sus creadores, el profesor Spalanzanni y el malvado Coppelius forcejean por quedarse con el autómatas que han creado, reclamándose mutuamente que cada uno de ellos perfeccionó el artefacto. Olimpia no era más que un autómatas que provocó el amor de Nataniel y su consecuente desilusión al ver que ella, siempre fría, helada y rígida, no era más que un artefacto.

ra no puede limitarse a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines (Marx y Engels, 1985a:32).

Al igual que en *El Dieciocho Brumario*, aquí Marx empezará con una genealogía, no tanto con una idea sobre qué es el Estado. La diferencia aquí es un dato histórico, a saber, que por fin hay una experiencia en donde el proletariado tenía el poder. Pero el Estado no puede ser simplemente tomado, pues las maquinarias se vuelven contra aquellos que las toman, como en el caso de la burguesía con Luis Napoleón. El poder estatal “procede de los tiempos de la monarquía”, este poder fue “tomado” por la burguesía y le sirvió para derrotar al feudalismo. “Sin embargo, su desarrollo se veía entorpecido por toda la basura medieval: derechos señoriales, privilegios locales, monopolios municipales y gremiales, códigos provinciales” (Marx y Engels, 1985a: 33). De un solo golpe Marx ha pasado de la imagen del Estado como maquinaria, a una tópica: el Estado es un lugar que puede ser limpiado de su basura medieval.

La escoba gigantesca de la Revolución francesa del siglo XVIII barrió todas estas reliquias de tiempos pasados, limpiando así, al mismo tiempo, el suelo de la sociedad de los últimos obstáculos que se alzaban ante la superestructura del edificio del Estado moderno, erigido bajo el Primer Imperio, que, a su vez, era el fruto de las guerras de coalición de la vieja Europa semi-feudal contra la moderna Francia (Marx y Engels, 1985a:33).

La revolución limpió el edificio y el “suelo social” de “reliquias de tiempos pasados”. En tanto poder sobre una clase social, el Estado es una maquinaria con funciones específicas para asegurar el dominio, con órganos, instrumentos. Pero en tanto molde u organización social, funciona como un edificio. Es vertical, por eso su antítesis es la comuna, un tipo de organización horizontal. Una vez que se ha instaurado el nuevo régimen, el Estado vuelve a su antiguo papel de máquina, perfeccionado por la clase que toma el poder. El poder del Estado es un poder del “capital sobre el trabajo”, “máquina del despotismo de clase” y se consolida después de cada revolución, perfeccionándose y consolidando su carácter “puramente represivo”. El Estado es pues, por el momento, una máquina y un edificio; uno implica el do-

minio, el otro la estructura misma de lo social. Marx dice al respecto que el Estado domina con sus órganos, el parlamento, las leyes, la policía, el ejército y, en este texto, incluye al clero. Sin embargo, Marx sólo logra decir algunas metáforas sobre el Estado y lo “define” más bien por su organización antitética: la comuna. Ésta debía ser una organización corporativa de trabajo, ejecutiva y legislativa a la vez, que terminara con la división jerárquica del trabajo, y debía además destruir esa maquinaria.

Engels hará eco de estas observaciones en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1992:200), en donde, casi al final del texto, sostiene que el Estado no es eterno, que hubo sociedades que se organizaron sin ese tipo de autoridad centralizada, automatizada y que puede desaparecer como toda máquina; algún día será chatarra. “La sociedad que organizará de nuevo la producción sobre las bases de una asociación libre e igualitaria de los productores, transportará toda la máquina del Estado allí desde donde entonces le corresponde tener su puesto: al museo de antigüedades, junto al torno de hilar y junto al hacha de bronce”. Aquí habría que hacer una pregunta: ¿por qué debían tener Marx y Engels una teoría del Estado si consideraban que eso era justo lo que tenía que desaparecer? Una crítica al Estado sí, pero ¿una teoría? ¿Qué tipo de legitimidad se buscaba cuando se mostraba la carencia de una teoría? Esto es una cuestión importante para este trabajo, pues la reconfiguración —que se pretenderá mostrar en el capítulo siguiente— del vocabulario posmarxista pasará por una crítica a la crítica del Estado. En este punto se puede pensar que Marx y Engels no eran ambiguos por no tener una teoría del Estado sino al contrario, eran excesivamente rigurosos y cuidadosos para no encasillar la discusión en una teoría, una serie de premisas generales a las cuales los lectores tenderían a suscribir o rechazar. Se trata más bien, de la alegoría que permite pasar de una metáfora a otra, suspender la referencia, metaforizar el objeto para abrir el debate.

Ahora bien, de la imagen fría de la máquina ciega que todo lo domina, Marx utiliza otra metáfora, ya usada también en *El Dieciocho Brumario*: el Estado es un parásito, pero sólo a condición de que este parásito tenga de qué alimentarse, es decir, la sociedad y su trabajo, los impuestos, etcétera. La idea de la comuna, organización corporativa, es el organismo al que se ciñe el parásito. En tanto instrumento, el Estado es una máquina; en tanto organización de lo social, un edificio, pero en tanto aque-

llo que impide al organismo comunal respirar; un parásito. No es casual que Marx utilice la metáfora del cuerpo social: “la comuna es una corporación”. Si Marx piensa en la comuna, entonces, el Estado es un organismo vivo. Si se piensa en el Estado burgués, una máquina o un edificio. Quiero citar ahora dos párrafos de manera extensa, Marx viene hablando de la querrela entre lo nacional y lo internacional, los burgueses de París veían en la comuna la ruptura de la unidad nacional, pero los comuneros veían algo muy distinto:

No se trataba de destruir la unidad de la nación, sino por el contrario de organizarla mediante un régimen comunal, convirtiéndola en una realidad al destruir el poder del Estado, que pretendía ser la encarnación de aquella unidad nacional, independiente y situado por encima de la nación misma, en cuyo cuerpo no era más que una excrescencia parasitaria. Mientras que los órganos puramente represivos del viejo poder estatal habían de ser amputados, sus funciones legítimas habían de ser arrancadas a una autoridad que usurpaba una posición preeminente sobre la sociedad misma, para restituirla a los responsables de la sociedad misma (Marx y Engels, 1985a:39).

Entonces, “el régimen comunal habría devuelto al organismo social todas las fuerzas que hasta entonces venía absorbiendo el Estado parásito, que se nutre a expensas de la sociedad y entorpece su libre movimiento” (Marx y Engels, 1985a:40). La comuna, pues, había de ser la que destruyera una máquina, limpiara la inmensa basura burguesa, la corrupción del Estado y además un organismo en cuyo cuerpo no habitara el parásito del Estado. La distinción es la comuna, la antítesis es la comuna. Antítesis del edificio del Estado. Que se retenga pues, la imagen del parásito, la imagen de la maquinaria y la del edificio. El Estado es un lugar, también el Estado es lo que hay que destrozarse.

SOBRE LA METÁFORA Y LA ALEGORÍA EN LA METÁFORA DEL “APARATO DE ESTADO”

Ahora se puede analizar la estructura de una metáfora, y cómo es puesta a funcionar con la yuxtaposición de otras metáforas. Aquí se trata de demostrar que la alegoría es una figura retóri-

ca que suspende la referencia, es decir, suspende el exterior al que hace referencia el lenguaje. Se sabe que el lenguaje habla de las cosas y ésa es su función referencial, pero la alegoría suspende esa función. Aquí suspender significa dos cosas: detener algo, levantarlo y diferir por algún tiempo una acción. En el caso del problema del Estado, se suspende pues no hay respuesta a la pregunta “¿qué es el Estado?”. No hay un enunciado que “refiera” qué es eso del Estado. Hay ahí una responsabilidad a tomar en cuenta, es decir, la de abrir el debate. Poner el problema en lo público. En realidad, “poner a debate” significa que no existe una teoría con sus efectos de apropiación. Una teoría está sujeta a la correcta interpretación de un autor.

Marx combinó el análisis histórico, la crítica y la narrativa. El Estado siempre es el resultado de un proceso histórico, por tanto, no es natural. El Estado es un artefacto en determinada posición que sirve a unos o a otros. Quiero demostrar ahora que el Estado, la metáfora de la máquina del Estado, funcionaba como una alegoría. Una alegoría poderosa en el siglo XIX.

Bien, pero primero se debe analizar la estructura de la metáfora, ya que la alegoría es una metáfora continuada. Paul de Man indica esta estructura leyendo algunos pasajes de Fichte: “Siguiendo a Fichte, toda entidad que es como otra debe ser diferente por lo menos en una propiedad [...] Si digo que A es como B, entonces hay un X en que A y B son distintas” (De Man, 1998b:246). Por ejemplo, si digo el Estado es como una máquina; el Estado es como un parásito; el Estado es como un edificio; el Estado es como un cuerpo. Cada uno de estos enunciados supone al menos una diferencia entre el predicado y el sujeto. No estoy diciendo que son idénticos, sino que son “como si”. Es el “como si” el que supone la diferencia. Este tipo de juicio establece diferencias. A esto Fichte le da el nombre de juicio sintético. Pero si se utilizan los juicios analíticos, entonces lo que se supone es una semejanza entre dos cosas distintas. “Ahora bien, si lo que hago es un juicio analítico, un juicio negativo, si digo que A es no B, entonces existe una propiedad que convierte a A y B en semejantes” (De Man, 1998b:246). Por ejemplo, si digo “El Estado no es una máquina”, entonces el sujeto debe tener alguna propiedad que lo haga semejante al predicado máquina pues, ¿cómo he podido llegar a formular ese juicio si no encontré alguna semejanza? Según esto, entonces, todo juicio sintético implica un juicio analítico; si digo que algo es como otra cosa, debo suponer

una diferencia, en cambio, si digo que algo no es como otra cosa, debo suponer una similitud.

Hay aquí una estructura muy específica a través de la que las propiedades aisladas en las entidades circulan entre varios elementos y a través de la que la circulación de esas propiedades se convierte ella misma en la base de cualquier acto de juicio. Pues bien, esta estructura [...] esta estructura particular que está siendo aquí descrita es —el aislamiento y la circulación de propiedades pueden cambiarse por entidades cuando están siendo comparadas unas con otras en un acto de juicio— es la estructura de la metáfora, la estructura de los tropos. El movimiento que está siendo aquí descrito es la circulación de las propiedades, la circulación de los tropos dentro de un sistema de conocimiento. Se trata de la epistemología de los tropos. Tal sistema está estructurado como las metáforas —como las figuras en general y las metáforas en particular (De Man, 1998b:247).

Ahora bien, se debe avanzar en este análisis. Si las metáforas suponen semejanzas y diferencias entre los sujetos y los predicados, entonces una alegoría, metáforas yuxtapuestas, supondrán semejanzas y diferencias infinitas. Si digo que el Estado es como una máquina y luego digo que el Estado es como un parásito, supondré semejanzas y diferencias entre Estado, parásito y máquina, pero además, también con edificio o cuerpo social, lo cual multiplica las diferencias y las semejanzas. Pero no se puede parar. Siempre que tenga un nuevo predicado, supondré nuevas operaciones de este tipo. Así funciona la alegoría, como una pequeña narrativa que, cuando opera, ya no se sabe a dónde va a terminar. Veamos ahora cómo funciona en Marx.

Lo que se ha dicho es que Marx introduce en su texto la reflexión sobre el Estado normalmente después de un largo análisis histórico. Este análisis se desvanece después de que irrumpe en el texto con una fuerza que hace que esos pasajes sean recuperados por los autores posteriores. La metáfora es poderosa, precisa para la sociedad industrial. Pero lo que muestra Marx es una imposibilidad, la imposibilidad de definir lo político y sus asuntos. No es para nadie un misterio que durante miles de años en Occidente se haya puesto en cuestión el carácter referencial del lenguaje. O mejor, el lenguaje se pone a sí mismo en cuestión al

imposibilitar la reflexión sobre objetos que no tienen referente empírico. Piénsese por ejemplo en el problema de los universales en la Edad Media o en las abstracciones jurídicas también de ese periodo. En política, quizá el ejemplo más pertinente es Hobbes y su imagen del Leviatán. Hobbes usa la alegoría, tiene que personificar el Estado y alegorizar sus funciones porque en realidad no puede hablar de él, por mucho que él diga que sus consideraciones no son retóricas sino científicas. No puede hablar de él, no por falta de rigor; todo lo contrario, es el rigor en Hobbes y en Marx lo que hace que un objeto tal como el Estado sea alegorizado. Ellos se dan cuenta perfectamente que no se puede llegar a una definición. Marx en lo particular, abre el camino para el debate, no para la teoría del Estado. Eso es lo importante.

Por ello, si se espera una teoría, el análisis sobre el Estado resulta difícil de continuar. Lenin y los demás autores del marxismo retoman este análisis en el mismo lugar en que lo había dejado Marx. A esta imposibilidad de llegar a la definición de algo y decirlo sólo a condición de metaforizarlo siempre de manera distinta, se la puede llamar alegoría. Jacques Derrida, al analizar la obra de Paul de Man, sostiene que para éste la alegoría no es sólo una concatenación de metáforas o la personificación de algo (propopeya).

Para él, la alegoría no es sólo una forma de lenguaje figurativo entre otros; representa una de las posibilidades esenciales del lenguaje: la posibilidad que permite al lenguaje decir lo otro y hablar de sí mismo mientras habla de otra cosa: la posibilidad de decir algo diferente de lo que se ofrece a la lectura, incluida la escena de la lectura misma (Derrida, 1998:25).

La alegoría permite hablar al lenguaje de otra cosa (el Estado es una máquina) mientras habla de sí mismo (su propia imposibilidad de apresar el contenido de un objeto tal como el Estado). Por eso Marx tiene que continuar su reflexión sobre el Estado utilizando otras metáforas hasta llegar a realizar un verdadero sistema de tropos, un inagotable sistema de tropos. La alegoría es secuencial y narrativa y “corresponde al género historiográfico”, según Paul de Man; pero lo determinante es que es un sistema que no se agota y, paradójica o irónicamente, siempre que nos encontramos con una secuencia alegórica, en realidad esta-

mos ante su ruptura.⁵¹ La alegoría rompe el orden historiográfico que Marx está intentando hilar tanto en el texto de *El Dieciocho Brumario* como en el que habla de la comuna de París. Es como si el tropo ya no permitiera que la secuencia continuara y entonces se va de una metáfora a otra de manera abrupta y sin mayor justificación. Si en Marx la reflexión sobre el Estado se desvanece es porque ha intentado hablar de una imposibilidad, por ello los otros autores comenzaban la reflexión exactamente en el lugar donde Marx la había dejado: son los mismos pasajes los que todo el mundo cita y se terminan en el mismo lugar. No sólo porque sean los únicos, pues bien se podría haber hecho como Gramsci, intentar salir de la alegoría del Estado, todo este sistema en el que el Estado es a la vez parásito, máquina, edificio y cuerpo social.

Los autores que se analizan aquí retomaban el problema exactamente en el punto en el que se había quedado Marx. Ello hacía que la alegoría funcionara de manea infinita, nuevo desarrollo, nuevas metáforas. La alegoría opera sin fin, ella habla de sí misma pero siempre de otra cosa, dice cosas de manera alusiva. Estos textos parecen siempre inconclusos, pero no es por la falta de imaginación de los autores, sino por la operatividad de la alegoría misma, además de ser una ficción que representa otra cosa. Marx después de haber hecho un análisis histórico, concreto, con observaciones empíricas, introduce la alegoría y ésta ya no puede detenerse. El problema es que no se sabe qué pueda ser esa otra cosa de la que habla la alegoría, pues en el momento en que se intenta definir al Estado como máquina y ver sus implicaciones, aparece el parásito, el edificio o un “traste viejo” (Engels).

Althusser (antes ya lo había hecho Lenin) retoma el problema en el mismo punto, pero agrega un ejemplo: el Estado es una “máquina de vapor”. Después de haber analizado el problema de la dictadura del proletariado, Althusser se topa inevitablemente con la vieja pregunta: ¿qué es el Estado? Una máquina, e intenta salir de la explicación funcionalista que hace aparecer la concepción de Marx y de Lenin sobre el Estado como mero

⁵¹ “El pseudoconocimiento (irónico) de esta imposibilidad, que pretende ordenar secuencialmente en una narración lo que es realmente la destrucción de toda secuencia es lo que llamamos alegoría” (De Man, 1998a:102).

“funcionalismo”. El Estado es un instrumento, un mecanismo que opera transformaciones.

Yo diría que, al igual como la máquina de vapor opera la transformación de calor en movimiento, el Estado es la máquina que transforma la violencia en poder, más concretamente la máquina que transforma las relaciones de fuerza en relaciones jurídicas reguladas por leyes [...] Así pues, propongo que se tenga en cuenta esta clara idea de máquina, y que se diga: el Estado es la máquina que opera la transformación de la fuerza en poder, de la fuerza de la lucha de clases en relaciones jurídicas, derecho, leyes, normas (Althusser, 1978b:34).

Hemos llegado a la máquina de vapor. Si durante mucho tiempo, la mistificación de la máquina de vapor consistió en considerarla un logro del progreso y la técnica que permitió el crecimiento de la economía desde la Revolución industrial, Althusser invierte su valor considerándola una gran maquinaria que opera una transformación, más concretamente la transformación de la violencia en poder, en leyes, en la legitimidad del dominio y en la confirmación de que para vivir en comunidad los seres humanos han dependido de esa máquina. El discurso edificante, mistificado sobre la máquina, es invertido y dirigido hacia la explotación: las máquinas no son el reflejo de la conquista de la naturaleza por el hombre sino la condición de explotación del mismo, su instrumento de explotación. Pero, ¿cómo destruir eso que constantemente se transforma en otra cosa? ¿Es la política crítica del Estado? Estado es una de las palabras de la política, no la única. ¿Por qué entonces no trabajar con otro concepto? Dada la reiteración, parece que la crítica al Estado es, inevitablemente, la crítica de la política. En el siguiente capítulo intentaré mostrar que los objetos de cierto pensamiento de la política han cambiado.

Se trata pues de ver cómo funciona la retórica del marxismo, pues la crítica de la crítica de la economía política dio lugar a un nuevo vocabulario de lo que hoy, se analizará, aún se llama pensamiento de izquierda. La nueva retórica de la izquierda se reconfiguró de esa crítica a la crítica.

A diferencia del concepto de “dictadura del proletariado”, “aparato de Estado” es una metáfora que se suponía debía ser explicada, dado que eso era lo que había que tomar, abolir, extinguir,

destruir. Pero no pudo ser apropiada por la alegorización a que dio lugar. Al menos los autores que se están estudiando aquí (Marx, Lenin, Althusser, Balibar) no pudieron apropiarse de ella, no pudieron fijar su significado, definirla. Es que el Estado es siempre problemático. Siempre se ha imaginado lo político sólo con metáforas. Lo que se llamó crisis del marxismo y cuyo síntoma teórico más relevante fue la discusión a propósito de la frase de Althusser, angustiante para los que ahí discutían, de que “No hay en Marx una teoría del Estado”, muestra cuánta preocupación hay en el marxismo de centrar el análisis de lo político en una entidad central, pero que no se sabe bien a bien de qué se habla. ¿De qué Estado se habla?

El Estado, Balibar lo intuyó, es un objeto ideológico. “Antes de poder ser tratado como una realidad, el Estado debe ser visto como un objeto ‘ideológico’. A la idea de ‘teoría del Estado’, se opone una *crítica del Estado*, y por consiguiente una *crítica de la ideología política*” (Balibar, 1980:114). ¿Para qué se quiere una teoría del Estado, es decir, un modelo de organización de la sociedad, si lo que se quiere es que desaparezca ese parásito, ese monstruo, esa maquinaria o como quiera que se le llame? Esto, por supuesto, no significa que el Estado no exista, sino que su estatuto ontológico no es el mismo que el de una mesa o el de una silla, sino ideológico, es decir, lingüístico. Me parece que buena parte de las dificultades para comprender los problemas que se refieren a lo que se denomina el “Estado” provienen de esta confusión entre lo que dice el lenguaje sobre el mundo (referencia) y aquello que nombra ese lenguaje (referente), es decir, no hay una relación de necesidad entre la palabra y el objeto al que se refiere esa palabra. De ahí que el análisis retórico (la combinación del análisis del lenguaje y el modo de operar de los tropos) sea de gran ayuda para comprender las prácticas materiales a que dan lugar objetos como el Estado. La materialidad, así, queda inscrita en el ámbito del lenguaje (político, retórico) como fuerza que gobierna lo que se dice y hace en comunidad (performatividad). Quizá se deba, en estos casos, traspasar las disciplinas y salir de la “teoría política” e ir por ayuda a la teoría que reflexiona sobre el lenguaje, es decir, la literaria.

Lo que llamamos ideología es precisamente la confusión de la realidad lingüística con la natural, de la referencia, con el fenomenalismo. De ahí que, más que cualquier otro modo de

investigación, incluida la economía, la lingüística de la literariedad sea un arma indispensable y poderosa para desenmascarar aberraciones ideológicas, así como un factor determinante para explicar su aparición. Aquellos que reprochan a la teoría literaria el apartar los ojos de la realidad social e histórica (esto es, ideológica), no hacen más que enunciar su miedo a que sus propias mistificaciones ideológicas sean reveladas por el instrumento que están intentando desacreditar (De Man, 1990b:23).

El análisis del lenguaje puede entonces destruir las mistificaciones recurrentes (la naturalización que se hace del Estado como el objeto privilegiado de la política) en filosofía política. Ésta intenta funcionar como si lo estuviera haciendo con una teoría científica de la naturaleza. Hay una retórica en la ciencia, pero hay que ver la distinción entre ella y aquella disciplina que intenta estudiar lo político y sus asuntos. Es necesario pensar el Estado, pero los nuevos movimientos sociales (feminismo, ecologismo, pacifismo, etcétera) nos indican que lo político va más allá de la teoría del Estado.

Existe una diferencia fundamental entre el marxismo y toda la tradición del pensamiento político. Una diferencia que a mi juicio tiene una ventaja para el análisis, pero también una desventaja. La desventaja es que, en tanto era el Estado lo que había que destruir, se necesitaba saber qué era eso que se quería destruir. Toda la tradición del pensamiento político nunca dudó acerca de lo que era el Estado, lo social, la *polis*, etcétera. Rousseau, por ejemplo, no dudaba en decir que la mejor forma de gobierno era la democracia. Y estaba seguro y claro en qué debía consistir esa democracia. El marxismo puso en cuestión (y ésa es la ventaja) el simulacro de esta claridad, por ello la idea de que el marxismo era una ciencia en desarrollo, un pensamiento del que Marx sólo había puesto las piedras angulares. Nunca el marxismo apareció como una teoría finita, ése es el discurso importante para nuestros días. ¿Hemos escuchado alguna vez que hemos de desarrollar el platonismo, o el heideggereanismo? El marxismo en cambio dio lugar al debate en lo político, no como si esto fuera un objeto sólo del pensamiento, pues cierta democratización del debate se puso en marcha con el marxismo. Hay que ver sus formas de reproducción que no son meramente académicas sino de todo tipo, como círculos de estudio, centros de investigación social, lectura de folletos, congresos, células, etcétera. El marxis-

mo, así, es siempre un discurso por venir. Que el marxismo sea un pensamiento por venir es la mejor arma para recuperar a Marx; sin embargo, los efectos que también se pueden palpar en cierto marxismo es que veían a Marx como un conjunto de principios, por mucho que utilizaran la retórica de que era “una ciencia a desarrollar”. De otro modo no se explica por qué la discusión sobre la falta de una teoría del Estado en Marx debía ser un reproche al interior del marxismo y una burla al exterior. Bobbio, por ejemplo, decía a propósito de la discusión: “No hay crisis del marxismo, sino marxistas en crisis”. Viniendo de él, no puede significar sino ironizar un debate al cual se quería simplemente academizar y normar en el terreno de la teoría política.

El tema central de la teoría política es el tema de la organización del poder soberano [...]: cuáles son los mecanismos que hacen posible, por un lado, el ejercicio del poder por parte de los gobernantes y por otro, el control de aquel mismo, por parte de los gobernados [...]: por parte de ambos, los temas de la estabilidad, de la seguridad, de la eficiencia. Existen escritores políticos que han dado mayor importancia a uno de estos temas que a otros, pero los temas fundamentales de la teoría política de todos los tiempos y de nuestro tiempo son esencialmente éstos. Razón por la cual, por parte de escritores no marxistas se sostiene que en Marx no hay una teoría del Estado, es a estos temas a lo que se refiere la carencia o laguna señalada, especialmente en lo que concierne al Estado en transición (Althusser, 1982:80).

Los “temas fundamentales de todos los tiempos”, esa expresión es por lo menos, arriesgada. Una expresión que suena a regaño y que al menos, por lo que se logra ver de esa discusión, hacía que los marxistas quedaran atrapados en la vergüenza. Bobbio exhortaba a leer a Marx como un clásico, es decir, a leerlo como a Platón o a Kant. Pero la pregunta es si ese *corpus* de proposiciones ligadas al nombre propio Marx pueden ser leídas de esa manera. Hay algo extraño con este *corpus*. Mientras se dice que Marx es un clásico, se dice que está a la altura de Platón o Hegel y que es imprescindible leer, pero con la normatividad con la que se lee a los clásicos, es decir, sin otra justificación más que la de que son clásicos y que hay que leerlos. Pero, por otro lado, nunca es un clásico cualquiera pues antes de empezar a estudiarlo se hace la pregunta: ¿para qué estudiar a Marx, si todo

aquello a que dio lugar terminó?, es decir, la pregunta que no se puede hacer a los clásicos, quienes, en efecto, se autojustifican, Marx no. ¿Por qué será? Quizá porque tras la lectura que se ha hecho de la metáfora del aparato de Estado, lo que se encuentra es que en los textos de Marx está su propia crítica, es decir, la crítica de la crítica a la economía política, o la idea según la cual el Estado es una palabra de la política, no la única. Este pensamiento por venir (inapropiable, emancipador) es lo que hoy se podría saludar en el marxismo.

IRONÍA Y MARXISMO

Aquí estoy, en la mitad del camino, habiendo pasado veinte años. Veinte años en gran medida baldíos, los años de l'entre deux guerres intentando aprender a utilizar las palabras, y cada intento es un comienzo completamente nuevo, y una clase distinta de fracaso porque uno sólo aprende a dominar bien las palabras para decir lo que uno no quiere decir. [...] Sólo existe la lucha por recuperar lo que se ha perdido y encontrado y perdido de nuevo y de nuevo [...].

T.S. Eliot

La ironía es el tropo de tropos, dice Paul de Man. Es el paradigma de la sustitución, del movimiento de significado por antonomasia. ¿Cómo se explica ello en el marxismo? Es lo que intento demostrar aquí. En textos de Lenin y de Althusser tiene varias implicaciones. Se ironiza en estas circunstancias:

1. Cuando no se está seguro de lo que se dice.
2. Cuando se quiere decir otra cosa de lo que se dice.
3. Cuando se está absolutamente seguro de lo que se dice.

En el primer caso uno pide piedad, aunque subrepticamente. El tópico conocido de un orador es pedir piedad: “Lo que voy a decir no es nada nuevo, así que pido se me comprenda”. Eso tiene dos consecuencias, si triunfo en el discurso, pasaré por modesto y humilde. En cambio, si fracaso, pasaré por honesto, pues desde un principio advertí que mi discurso no era nada nuevo. En el segundo caso, uno cuestiona su propio discurso

para decir que la verdad de lo que digo es lo contrario: San Pablo a los Corintios, “Ustedes sois sabios y yo necio”.⁵² En el tercer caso uno desautoriza lo que otro dice, pues posee una secreta verdad que en lo inmediato revelará. Sabe que el argumento del otro no es verdad, por ello, puede mofarse. La ironía socrática tiene ese efecto. Ahora bien, existen innumerables tratados de ironía, aquí interesan sólo los efectos de estas tres situaciones discursivas y los efectos que acarrearán. En las tres se cuestiona, de una o de otra manera, el acceso inmediato de un discurso al mundo. El discurso irónico puede o abrir el debate (no estoy seguro de lo que digo) o cancelarlo (lo que el otro dice no tiene fuerza ni verdad). En todo caso, la ironía suspende, interrumpe, inquieta la continuidad del discurso. Al introducir una ironía en un texto (si es que se puede reconocer) se duda de él. Pienso que así funcionaba uno de los espíritus del marxismo, oscilante entre el debate y la jerga dogmática. Se explicará la primera delimitación de la noción de ironía recurriendo a los trabajos de Paul de Man, para luego ver cómo funciona en el marxismo.

La trayectoria teórica de Paul de Man, como se ha visto, es un esfuerzo por leer los textos de la tradición literaria y filosófica con el análisis crítico lingüístico. Este análisis implica destrozarse las aberraciones ideológicas en las que frecuentemente se cae. Ideología, dice Paul de Man, es confundir la “realidad lingüística con la natural”, confundir lo que el lenguaje dice sobre el mundo con lo que el mundo pueda ser. Esto es, la deconstrucción de los textos que hace Paul de Man implica no pasar a consideraciones históricas o sociales hasta que no se hayan agotado los significados implícitos de los textos mismos. No pretender buscar intenciones del autor basándonos en el contexto, utilizando expresiones como “lo que el autor quería decir” o “en ese momento de su vida el autor estaba analizando tal o cual tema, por eso dijo lo que dijo”. La lectura de un texto implica deshacerse de esas consideraciones o no considerarlas hasta que se haya agotado la significación del mismo. En “La epistemología de la metáfora” se hace una lectura de Locke; ahí se encuentra la siguiente afirmación: “hay que pretender leerlo a-históricamente. Es decir, no tiene que ser leído con sus declaraciones explícitas

⁵² Éste es el uso más extendido y coloquial de la ironía. El ejemplo se encuentra en la sistematización que hizo Hobbes del arte de la retórica (ver Hobbes, 1994).

[...] sino según los movimientos retóricos de su propio texto que no pueden ser reducidos a intenciones o hechos identificables” (De Man, 1998c:57).

Siempre hay en los textos cierta autonomía de la cual el responsable del sentido no es el autor. La circulación de los tropos en los textos hace imposible fijar el sentido de un texto de manera unívoca o encontrar alguna intencionalidad del autor. A eso bien podría llamársele retoricidad. Recuérdese que hay un análisis de Paul de Man sobre Benjamin en el que, ape-gándose rigurosamente al texto, se invierte la lectura sobre la traducción, esto es, si Benjamin quiso decir que la traducción era posible, De Man lo hace decir, en los propios términos del autor, justo lo contrario. ¿Cuál lectura es más legítima? No se sabe. Esta teoría, que es en realidad una teoría sobre la imposibilidad de la teoría, comporta una paradoja; si no se sale del texto, eso quiere decir que el lenguaje no tiene la autoridad referencial que comúnmente se le atribuye y por ello se va apresuradamente a buscar significados en la realidad histórica o social. Se cree que el lenguaje dice algo acerca del mundo pero quizás eso que dice no es sino un ejército de metáforas, metonimias, catacresis, este-reotipos, pero en absoluto lo que el mundo es. Implica pues, decir que los tropos actúan de tal manera que no podemos decir nada del mundo de manera unívoca pero, por otro lado, si se busca el significado del texto en el mundo histórico y social se cometerán aberraciones ideológicas, es decir, no se dirán los significados del texto sino sólo suposiciones extratextuales. Ha de suponerse y concederse en un momento inicial que primero se debe ir al texto, que no se debe agotar el texto con criterios de la metafísica como la verdad o la belleza o la posición política de un autor. Esto ha sido leído como nihilismo, con justa razón: nunca se podrá saber nada seguro del mundo, el lenguaje nunca se podrá reconciliar con el ser porque los tropos contienen un poder disruptivo que suspenden cualquier referencialidad. Y esto es lo que Eagleton criticó a Paul de Man: “La ideología se esfuerza en unir los conceptos verbales y las intuiciones sensoriales; pero la fuerza del pensamiento verdaderamente crítico (o deconstructivo) radica en demostrar cómo la naturaleza insidiosamente figural, retórica, intervendrá siempre para romper ese matrimonio feliz” (Eagleton, cit. en Warminzki, 1998:18).

Aunque por otro lado, también con justa razón, esto también puede leerse como cierto pensamiento de la diferencia, eman-

cipador e inapropiable que creo toma su máxima expresión política en uno de los espíritus del marxismo. Es decir, si no podemos decir nada seguro sobre el mundo, entonces tendremos que discutirlo.

Ahora quiero explicar brevemente cómo Paul de Man ha analizado esta retoricidad y cómo se relaciona con la ironía. Recuerde la estructura de la metáfora descrita en el apartado anterior. Es sobre todo el análisis que hace de Fichte y del yo que Paul de Man asocia al texto con un nietzscheano ejército de tropos que conforma una estructura de figuración sin límite.

Debe recordarse que esta estructura es analizada a propósito de la formulación fichteana acerca del yo. Este yo, y ésta es la lectura de Paul de Man, se elabora lógicamente, es decir, para nada tiene que ver con el yo fenoménico al que estamos acostumbrados. Si esto es así, el yo es una entidad lógica del lenguaje, no existencial. Este yo es por tanto una entidad capaz de producir la figuración, la retoricidad o la infinitud de figuras retóricas por medio de la circulación de propiedades. Debe recordarse que cuando se elaboran juicios se hace por medio de la circulación de propiedades según la división de juicios en sintéticos y analíticos. Los sintéticos suponen una diferencia entre sujeto y predicado. Cada vez que se elaboran juicios, es decir, cada vez que se piensa, lo que se hace es suponer diferencias y semejanzas haciendo circular las propiedades de unas cosas a otras por medio de lo que las palabras pueden nombrar. Todo ello se analiza en el apartado anterior.

Sólo se puede concluir una cosa de lo anterior. Paul de Man cree entonces que el sistema tropológico afecta y rompe cualquier manera unívoca de leer un texto; el significado se escurre como se escurren los tropos en los enunciados que intercambian propiedades. ¿Cómo leer entonces? ¿Cómo sé si esto que estoy diciendo puede interpretarse en un sentido o en otro? Seguro estoy que no es un problema de subjetividad contra objetividad, sino de una condición del lenguaje que no se controla.

Este problema sobre la lectura se vuelve aún más paradójico cuando Paul de Man concluye que la ironía es el tropo de tropos. La ironía representa por antonomasia la sustitución de significados, el cambio y el alejamiento. Cada vez que se usa la ironía se cuestiona la referencialidad del lenguaje, pues ésta queda suspendida. En un primer acercamiento, eso sería una de las características que definen a la ironía de manera tradicional. Eso

está implícito en las distintas nociones de ironía. Hobbes piensa que la ironía se logra cuando algo es significado por su contrario, como cuando San Pablo les dice a los corintios: “vosotros sois sabios y yo necio”, queriendo decir que en verdad él es el sabio. Otra noción común de ironía es la que la asocia a la aporía, una figura en la que quien formula la ironía duda del tema del que está hablando, un poco para denigrarlo, un poco para criticarlo. Hayden White dice lo siguiente: “La figura retórica de aporía en la que el autor señala de antemano una duda real o fingida sobre la verdad de sus propias afirmaciones, podría ser considerada como el mecanismo estilístico favorito del lenguaje irónico” (White, 1992:45). En la narrativa histórica del siglo XIX, esta caracterización, distinta de la de los románticos alemanes, implicó, según White, “disolver la posibilidad de acciones políticas positivas” o “generar la creencia en la demencia de la civilización misma e inspirar un desdén mandarín por quienes tratan de captar la naturaleza de la realidad social”. El irónico, al final de cuentas, sabe que eso es imposible, pues las ironías de la historia lo impiden. Eso parece significar la frase de Marx en *El Dieciocho Brumario*, según la cual la historia se repite dos veces, una como tragedia y otra como farsa; o los quisquillosos comentarios de Nietzsche en relación con que cada vez que existe una nueva época en la filosofía, es en realidad un fanatismo que sustituye a otro fanatismo (platonismo, cristianismo, racionalismo). El ironista, así, parece que nunca está dispuesto a comprometerse a decir nada, pues nada es seguro.

En un estudio sobre la ironía, Linda Hutcheon (1995) piensa que la ironía depende de ciertas condiciones, no sólo textuales sino contextuales e interpretativas. La autora defiende que la ironía, por ende, no tiene un significado estable en donde simplemente se invierten los significados, sino que depende de estas condiciones. Por tanto, depende de lo que se dice, pero también de lo que no se dice, algo que Foucault (2006) llamó polisemia en la *Arqueología del saber* y que configura las enunciaciones, es decir, tanto lo que se dice como lo que se omite son parte del mismo enunciado. Esto es cierto porque sucede que con la ironía uno en realidad dice lo que no quiere decir y aprende a usar las palabras para llevar a cabo esta acción. Por ejemplo, cuando un autor comienza diciendo lo que no quiere decir, es una forma de argumentar. Hay, en fin, otras nociones de ironía que no es momento para discutir las, sin embargo, todas ellas comportan cier-

to alejamiento, cierto no querer decir algo definitivamente. Esto es lo relevante porque la pregunta que hace Paul de Man y que recoge Wayne Booth (2006)⁵³ es la siguiente: ¿cómo sabemos si el texto al que nos enfrentamos es irónico? ¿A partir de qué rasgos, de qué señales, signos o tonos reconocemos un texto como irónico? Porque bien puede ser que a veces se esté leyendo un texto como si fuera literal o se escuche un discurso y luego se diga que no debe tomarse en serio, que lo que se estaba escuchando era irónico.

Después de un largo análisis de *Lucinda* del romántico alemán Schlegel, en donde el autor encuentra que la ironía actúa como una disrupción de la narración (en esa novela se trata de construir un argumento filosófico, cuando en realidad se están describiendo los actos puramente físicos de una relación sexual), Paul de Man da su propia definición de la ironía: “La ironía es la permanente parábasis de la alegoría de los tropos”. Esta definición, aunque extravagante, da algunas claves para interpretar la ironía no sólo como una inversión de significado por medio del tono sino como la imposibilidad del lenguaje para hacer referencia al mundo. La parábasis tiene varias funciones, por ejemplo en el teatro, en la comedia antigua, sucede cuando el coro se queda solo en el escenario y recomienda cosas al público sobre cómo ver la obra o sobre el propio autor. Es una digresión en el orden del discurso.

La otra figura es al anacoluto que Paul de Man extrae de la novela de Marcel Proust *En busca del tiempo perdido*, en la que Albertina empieza a hablar en primera persona y después, por alguna razón, por algún desvío de la frase y de la oración ya no está hablando de ella misma. Lo que importa no es que lo que escribió Proust sea intencional sino que es posible desviar las oraciones, las frases, destrozando la sintaxis por medio de estrategias retóricas, y que muestran que hay algo en el discurso que no controlamos.

De otro lado, la alegoría ha sido definida como una metáfora continuada, como una metáfora de la metáfora, como un interminable intercambio y circulación de las propiedades que con el lenguaje atribuimos a las cosas. Un poco como el sistema de

⁵³ En dicho trabajo, Booth clasifica las ironías en estables e inestables. Según dicha clasificación, las ironías estables pueden reconocerse universalmente. En cambio, las inestables son poco perceptibles.

Fichte en donde se supone todo el tiempo que se postulan semejanzas y diferencias y que las propiedades circulan por la capacidad del lenguaje y del yo de hacerlo. Bueno, pues es ese sistema alegórico lo que la ironía interrumpe. Es decir, si todo lenguaje es alegórico, éste se construye con narrativas de ficción. Al menos es así con el lenguaje histórico y social. Doble interrupción, por tanto, pues ya la alegoría es en sí misma, al pasar de una metáfora a otra y al no querer referir nada directamente, una interrupción. “La alegoría de los tropos tiene su propia sistematicidad, su propia coherencia narrativa y es tal coherencia, tal sistematicidad, lo que la ironía interrumpe, lo que la ironía altera” (De Man, 1998b:245).

Ahora quiero, muy brevemente, trasladar la interpretación de Paul de Man al ámbito de lo político. Partiendo del análisis que este autor hace de los románticos y su “concepto” de ironía, por mi parte, quiero extender su argumentación trasladándola a la lectura de algunos procedimientos argumentales que utilizó el marxismo, en particular Marx, Lenin y Althusser. Trabajo en sí mismo irónico pues confronta la seriedad científica que la “ciencia del marxismo” reivindicaba para la lucha política. Quizá se deba preguntar, con Paul de Man, ¿qué efectos tiene la ironía en la retórica del marxismo? Se trata, por tanto, de releer con atención un discurso para saludar su fuerza y quizá su verdad, pero también para recuperar, sin reproches, la ironía que lleva consigo.

Se puede encontrar en los textos de Marx, de Engels, de Lenin y de Althusser esta interrupción de la secuencia de la narración y de la argumentación. Esta permanente voluntad de interrupción en donde por supuesto aparece la definición clásica de ironía: decir una cosa para significar otra, postular A para en realidad postular B. Pero los efectos son los que interesan. Por ejemplo, el efecto para la historia de las ironías de Marx acerca de la autoridad de Napoleón o el efecto en la discusión de Lenin con el “renegado” Kautsky acerca de la dictadura del proletariado. Lenin, todo el tiempo, está tratando de ironizar sobre la verdadera identidad del renegado Kautsky, sobre si es marxista o no. En realidad no lo sabe. Puede que lo sea o que no lo sea y entonces todos sus argumentos o quizá todas sus ironías van acompañadas de argumentos para decidir si Kautsky es o no marxista. De hecho que sea un renegado es ya irónico, pues si el marxismo

es una ciencia, cómo puede alguien ser renegado, cuando los renegados sólo se dicen de la fe, algo que la ciencia excluye.

Un texto que me parece absolutamente irónico, en donde se muestra esta permanente parábasis es la respuesta a John Lewis de Althusser; no cabe duda de que el texto está escrito en su forma de una manera absolutamente irónica, todo lo que ahí dice Althusser de John Lewis es justamente lo contrario de lo que piensa de él. No es la ironía un mero recurso oratorio, sino un procedimiento para no decir nada con seguridad.

Pienso que el texto de Althusser se estructura absolutamente de manera irónica, a grado tal que los enunciados que podrían considerarse como parte de un hilo argumental son los ejemplos de las repetidas ironías que el autor usa, cuando normalmente bien podría considerarse que es a la inversa, esto es, que alguien usa una ironía para reforzar su argumentación. Citaré sólo dos ejemplos: “Consideraré a John Lewis como un camarada, militante de un partido hermano: el Partido Comunista de Gran Bretaña. Trataré de hablar un lenguaje simple, claro, accesible a todos nuestros camaradas” (Althusser, 1974:18). ¿Cómo saber si efectivamente lo considera un camarada? Aquí el texto de Althusser hace pensar en la ambigüedad. Si Lewis es camarada, sus comentarios son fraternos, pero si no lo es, sobrevendrá, seguramente, ¡su expulsión del Partido! Y luego ya entrado en discusión:

Primer punto: “L. Althusser” no conoce la filosofía de Marx. Para demostrarlo, John Lewis emplea un método simple. Expone “la” filosofía de Marx tal cual él la comprende. Deja a un lado la filosofía de Marx tal como “L. Althusser” la comprende. ¡Será suficiente comparar para advertir inmediatamente la diferencia! Pues bien, sigamos a nuestro guía en filosofía marxista, y veamos cómo sintetiza John Lewis, a su parecer, la filosofía de Marx (Althusser, 1974:21).

El texto de Althusser está lleno de este tipo de enunciaciones en donde, para defender su posición, primero se descalifica él mismo para luego decir que el otro es el que lo descalifica. Pienso que la discusión marxista se prestaba a esta clase de ironías ininterrumpidas; pienso que ello permitió producir sectas, escisiones, dando cuenta del potencial performativo del lenguaje. Por ejemplo, la división clásica entre reformistas y revolucionarios, pero no sólo ellos, recuérdense las ironías de Marx en el

texto de la comuna de París sobre los prohudsonistas y cómo ellos habían llevado a la derrota al proletariado en París. Más tarde el revisionismo, el primer renegado, es decir Bernstein, hasta los trotskistas, leninistas, etcétera. Hay algo ahí, en el marxismo, que es profundamente irónico y que consiste en decir que el otro es lo que en realidad no es, o que el otro es como uno, pero no del todo. Eso me parece importante puesto que quiere decir que el marxismo puede ser un discurso profundamente excluyente o un discurso de la diferencia, lo cual es también irónico. Toca aquí discutir y reformular ese discurso para saludar su fuerza y quizá su verdad.

TEXTO Y CONTEXTO

Ahora es debido abordar el concepto de contexto. Se toma el siguiente hecho: que ciertas cosas fueron dichas y escritas. Toca aquí mostrar cómo fueron dichas y escritas y las reverberaciones a que dan lugar en nuestros días y no las circunstancias en que aparecieron. Las investigaciones históricas son muy importantes, pero no se trata de eso aquí. Eso no impide que se haya hecho referencia a datos, fechas, situaciones históricas. Empero, ellas no son centrales en el presente análisis.

El concepto de contexto fue primero utilizado en teoría literaria. Hace referencia a los contornos intra y extratextual que condicionan la significación de un discurso o de un texto (ver Beristáin, 2004). Ahora es un lugar común decir que todo texto depende de su contexto y esto es absolutamente así. Sólo que ese “contexto” del que se habla puede variar de acuerdo con los poderes a los que está sujeto. Si yo digo que Marx escribió su reflexión alegórica sobre el “aparato de Estado” en el contexto de la comuna de París o de la revolución de 1848 en Francia, nadie lo podría objetar pues “no hay acontecimiento sin contexto” (ver Derrida, 2003). Pero ese “contexto” no es lo mismo para Marx que para Bakunin o Lasalle. Ha de recordarse que Marx atribuye la derrota de la Comuna a facciones moderadas. Por eso el propósito aquí es ir al texto y ver cómo se argumenta y cómo estas argumentaciones producen subjetividades políticas. Para ejemplificar más lo anterior se debe revisar cómo cambian de sentido las palabras. Revítese una que interesa: la voz “marxismo”;⁵⁴ co

⁵⁴ En esta breve genealogía voy a seguir aquí el estudio de Georges Haupt (en Hobsbawn, 1983a:197 y subsiguientes).

mo es de suponer, la denominación de marxista no surgió de las filas de los seguidores de Marx sino de sus oponentes. Fueron sus opositores quienes a finales de la década de los cincuenta del siglo XIX hablaban primero de un “partido de Marx”. Más tarde la palabra “marxiano” se contrapuso a “lasalliano”. Luego los partidarios de Bakunin designaron a los que querían construir el “comunismo autoritario” como “marxeses”. Esto indica que en sus primeras formulaciones, las palabras designaban descalificaciones y no tanto las ideas de Marx. Marx, a su vez, inventó algunos adjetivos que en su pluma eran igual de despectivos como “proudhoniano” o “bakhuniano”. Así, el término no era un término en disputa como pudo ser más tarde con Lenin, que utilizó el adjetivo como un criterio de verdad y como una filiación política determinada. Y lo que es más sorprendente, en una etapa del desarrollo de la palabra el adjetivo marxista y el sustantivo marxismo se utilizaron no para defender una teoría sino... ¡la socialdemocracia!

En suma, el término “marxismo”, usado indistintamente con el adjetivo “marxista” no indica para Brousse, sino la tendencia de los presuntos partidarios “de las doctrinas alemanas de Marx”, el partido “marxista” o sea, la socialdemocracia alemana y su “apéndice” en Francia, “los “guesdistas” (Hobsbawn, 1983a:207).

Son varios los cambios de significado del término. Más tarde, se usa para designar, ahora sí, la teoría de Marx de la lucha de clases, o para distinguir las ideas de Marx de los socialistas utópicos. Hay dos cosas que subrayar. En primer lugar, la forma en que un movimiento se personifica, crea sectas con jefes, facciones. Esto es muy común en la lucha de la izquierda socialista: maoístas, trostkistas, leninistas, guevaristas, etcétera. Encarnación de un movimiento, una personificación que tiene determinados efectos y que era ya desde la Primera internacional objeto de discusión, pues ¿cómo un movimiento socialista ponía el acento en nombres propios? Y, en segundo lugar, que el término fue rechazado por Marx y Engels y sólo lo utilizaban de un modo irónico. Y como se ha visto en el apartado sobre la ironía, uno de sus efectos es desautorizar lo que se dice, o bien, decir que lo que se dice debe ser revisado y suspender la autoridad de la referencialidad del lenguaje.

Esta breve genealogía muestra que antes de apelar a un contexto natural deberíamos preguntar por las fuerzas que se están enfrentando y creando ese contexto. No es que el contexto esté ahí y las fuerzas entren en ese terreno a luchar; sino que es la lucha la que produce el contexto. Por eso, no nos interesa saber lo que “realmente pasaba”, pues para responder esto es necesario responder a la pregunta ¿quién habla? Y al saber quién habla, la mayoría de las veces estamos ya de antemano haciendo una aseveración sobre lo que se dice y no vemos los movimientos retóricos que ocurren en el texto. Por ejemplo, “Althusser dice lo que dice porque es marxista”, y así, en esa economía de la interpretación, proceder a juzgar el estereotipo y no la argumentación. Ahora bien, no es un problema de relativismo, sino, lo reitero, de analizar los efectos argumentales y los procedimientos de apropiación del discurso. El término marxista fue apropiado definitivamente por el leninismo de manera positiva para designar una teoría, una práctica política y el proyecto del comunismo. Es sintomático, por ejemplo, que en la época de la I Internacional el término llegó a designar la socialdemocracia, una política que más tarde, por sí solo, el término excluiría. Aquí, pues, se ha propuesto estar atentos a los textos, a los procedimientos que se utilizan.

¿Significa esto que sólo se debe ir al texto? No. En lo absoluto. Muchos reproches se han hecho a los deconstruccionistas sobre este punto. Algunas veces, pienso que de manera justificada, pero otras queriendo descalificar *a priori* ciertas lecturas con acusaciones simplistas como “nihilismo” o “posmodernismo” o si “sólo existe el discurso o el texto”.⁵⁵ Derrida ha aclarado lo an-

⁵⁵ En relación con el término “posmodernidad”, Judith Butler ha escrito que las acusaciones de “posmoderno” y “nihilismo” a teorías que dirían que “sólo existe el discurso” o “que no hay realidad” ocultan un problema viejo en la filosofía política, el de saber cuál es el sujeto de la política. Si se parte de un análisis en el que no hay “sujeto” o éste es mínimamente puesto en cuestión, sobrevienen las acusaciones y descalificaciones intelectuales. Pero, de acuerdo con Butler, eso es, básicamente, decir que es necesario un sujeto de lo político, imponer esa necesidad y a partir de ahí debatir. Sin embargo, lo que salta a la vista es justo discutir sobre la pertinencia o no de un sujeto de lo político, no de imponerlo *a priori* pues, ¿qué tipo de debate es aquel que impone previamente las premisas de las cuales partir? Por eso las acusaciones funcionan en realidad como una especie de negación al debate de los fundamentos

terior mostrando cómo las huellas, las marcas, la escritura, la repetición, la citación hacen imposible el concepto de contexto absolutamente delimitable:

Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito [...] puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera del contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos, sin ningún centro de anclaje absoluto (Derrida, 2003:363-364).

en los que se basa lo político. Ahora bien, eso mismo es lo que está en discusión aquí. Si se acusa de decir que “sólo hay texto” o que éste depende del contexto se evita problematizar cómo éstos son producidos. Se evita pensar en el procedimiento que se pone en marcha cuando se dice que el texto describe un exterior. Que el texto hace referencia al mundo. Una estructura bien conocida relacionada con la manera en cómo leemos, vamos al contenido, a lo que hace referencia el texto, sin cuestionar esa referencialidad. El texto, sin mediación. En cambio, lo que se ha intentado demostrar es que ese texto está sujeto a lógicas institucionales, políticas, económicas, de apropiación, que afectan su contenido mismo. En lo que respecta al contexto, podemos aplicar la siguiente problematización: ¿cómo se produce el contexto?, antes de asumir inmediatamente que ese contexto es dado previamente a la discusión. Hay, en este caso, una especie de apresuramiento por discutir los problemas que se llaman “reales” para evadir las condiciones de producción y reproducción del discurso. ¿Por qué sería importante analizarlas? Porque no son exteriores a la verdad, sino justo sus condiciones para ser producida: las instituciones de vigilancia del discurso, la gramática, la sintaxis, etcétera, pero también el sistema de reproducción del saber, universitario, científico (hoy día cotos académicos, disciplinas, etcétera); los mecanismos de aparición de un discurso y sus criterios de validez, es decir, el sistema editorial, las instancias de dictaminación de ese sistema, las necesidades del mercado. Las formas en que se recuperan determinados textos o autores, su clasificación, jerarquización y su apropiación en los medios universitarios, sociales y políticos. Todo ello afecta la verdad del discurso, no es su exterior. No digo que eso “real” al que se hace referencia no sea importante, digo que es también importante saber cómo se produce eso “real” (ver Butler, 2001).

3. LA REELABORACIÓN DE LA PALABRA “POLÍTICA”

LOS “POSTALTHUSSERIANOS” Y SUS PROBLEMÁTICAS

La reelaboración de la palabra “política” se encuentra en una serie de autores que Žižek (2004) llama “postalthusserianos”. A nosotros esos autores nos interesan por la forma en que a partir de la herencia del marxismo (rechazo y afirmación) empezaron a reflexionar más allá de las categorías clásicas del marxismo, pero también más allá de la filosofía política. Nos interesan porque elaboraron, con la ayuda de distintas disciplinas, un análisis del discurso político y plantearon el problema de la urgencia de revisar los vocabularios usados por la filosofía política y en muchos casos abandonarlos por categorías más operativas. Ya hemos hablado (con Derrida, en el capítulo 2) de la forma en que se heredó el marxismo, rechazando algunos supuestos y filtrando otros. Sin supuestos de naturalización de los temas de la política, estos autores se apropian de otros saberes sin necesidad de preguntarse sobre la legitimidad de su análisis como filosofía política. Ahora veamos cómo heredaron este grupo de pensadores. Después trataremos de discutir detenidamente con tres de ellos (Rancière, Laclau y Mouffe).

En un ensayo sobre Jacques Rancière, Slavoj Žižek (2004)⁵⁶ coloca a un grupo de pensadores cuya formación inicial fue cercana a la del filósofo marxista Louis Althusser como aquellos que nos comprometen a pensar lo político en una dimensión estratégica. Pensadores como Rancière, Laclau, Badiou y Balibar conforman un grupo que Žižek llama postalthusserianos y que se

⁵⁶ Aquí Žižek también está reelaborando al trasladar las categorías del psicoanálisis a lo político.

caracterizarían por ir en contra de la más elaborada teoría “formal” de la democracia en el pensamiento francés, la de Claude Lefort. Este último considera, en una referencia explícita al pensamiento de Lacan, el espacio democrático sostenido por la brecha entre lo real y lo simbólico. En una democracia, el espacio de poder está estructuralmente vacío y, por consiguiente, nadie tiene el derecho de ocuparlo.

Los postalthusserianos en cambio sostienen, de diferentes formas, que dentro de la multitud de agentes políticos reales existe uno privilegiado, el supernumerario, que toma el lugar de una torsión sintomática en el todo social y esa torsión es la que nos permite acceder a su verdad: su forma universal pura está ligada a una especie de cordón umbilical, a un elemento patológico que no encaja en el todo social. Žižek mismo está ya analizando lo social con categorías del psicoanálisis: “elemento patológico”, “torsión sintomática”, etcétera. Está leyendo a estos pensadores desde su propia esfera de influencia discursiva, el psicoanálisis, no desde la filosofía política. “Multitud”, “*demos*”, “pueblo” son esos elementos patológicos.

Concuerdo con Žižek en que de una u otra forma este grupo, en el que se podría encontrar él mismo y al cual se podría agregar también a Negri y a Hardt, toman su inspiración de cierta recepción y rechazo de Althusser, cuyas temáticas podrían ser la muerte y resurrección de la teoría de la ideología (Laclau, Žižek, Balibar); el declive de la distinción rígida entre ciencia e ideología (Rancière); la recuperación para el pensamiento de izquierda de la noción de democracia (Rancière, Laclau, Mouffe); la apuesta por el análisis del movimiento social como un elemento que opone elementos litigiosos de lo social a la organización vertical del Estado (Badiou, Negri, Hardt, Rancière). Concuerdo también en que estos pensadores refuncionalizan los agentes reales en el espacio político y nos invitan a seguir buscando formas de pensamiento para la emancipación. Sin embargo, lo que los agrupa no es la problemática heredada por un autor sino una serie de problemas que fueron pensados en términos políticos en los años setenta y que recogieron en términos históricos las preocupaciones de ciertos actores sociales que no habían sido reflexionados por el marxismo. Esa serie de problemas implicó un cambio de vocabulario para pensar lo político, dado que las problemáticas marxistas en términos históricos fueron repensadas a partir de esos actores sociales.

Esta serie de temáticas (heterogéneas en cada autor) están atravesadas por distintas reflexiones sobre las nociones de lenguaje, retórica y discurso, las cuales posibilitan la crítica a las categorías de sujeto, ideología, ciencia, Estado, emancipación y un largo etcétera de nociones problemáticas y paradójicas ligadas al pensamiento filosófico de lo político.⁵⁷ Temáticas que ya habían sido intuitidas por el mismo Althusser (2004) en *Para leer El capital* y cuando tras un largo análisis de la metáfora de “cambio de terreno” Althusser deja abierta una pregunta que no desarrolló jamás: ¿por qué cierta forma de discurso científico requiere necesariamente del empleo de metáforas tomadas de discursos no científicos?

Laclau (2000a, 2005; Laclau y Mouffe, 2004) ha insistido, en sus últimos trabajos, en que la construcción de las identidades colectivas se forma por medio de operaciones retórico discursivas. Balibar (1995) insiste en el hecho de que, por ejemplo, Hobbes instituyó su idea de Estado al darse cuenta de que, dados los múltiples desplazamientos y sustituciones que operan en el lenguaje, dados los innumerables desplazamientos metafóricos de las palabras, lo mejor sería abandonar la noción clásica de verdad como adecuación y apoyarse en la autoridad. Esto es, Hobbes tenía clara conciencia de los “abusos” privados del lenguaje que podían hacer los hombres, por lo que la institución política tendría por función no ver cuál es el sentido propio de las palabras sino someterlas a la interpretación oficial que, después de realizar el pacto social, habría que enseñarse al cuerpo de ciudadanos. Rancière (1996), por otro lado, crea una hermosa teoría de lo político por medio del análisis de una figura retórica, la sinécdoque. El agente que hace factible lo político, el *demos*, sólo es posible cuando se realiza una operación retórica, cuando aquella parte de lo social reclama ser reconocida como la totalidad. Querella contra los oligarcas y los aristócratas que desean un cuerpo social ordenado según las leyes de la geometría. De ser esto así, la filosofía política, una noción clave en Rancière, sería la imposibilidad misma de la política en su intento de hacer una

⁵⁷ Tendremos que cuidar de distinguir entre “filosofía política” y “pensamiento filosófico de lo político”. La primera sería justo aquello que combaten estos pensadores y designa cierta actitud inaugurada por Platón, que consiste en tratar de normar lo político con el fin de desaparecer la política.

política de verdad, un régimen de verdad que clausura los intentos de sublevación de aquellos que tienen intereses contrapuestos al cuerpo social.

A lo largo de este trabajo aparecen algunos nombres propios, no en la forma de autor sino como referentes para tratar distintas problemáticas. Pienso por ejemplo en Foucault, Paul de Man y la forma en cómo Laclau y Mouffe (2004) en *Hegemonía y estrategia socialista* recuperan la noción de discurso de las investigaciones de Foucault, y cómo después Laclau desplaza esa problemática a formaciones retórico discursivas con el recurso de los análisis sobre los tropos en la obra de De Man. Esto lo analizaremos más adelante. Por ello, la importancia es doble; por un lado, un trabajo en el interior mismo del discurso filosófico, una revisión crítica del pensamiento político de este grupo que Žižek llama postalthusserianos y que puede aún ser catalogado como de izquierda en los últimos años del siglo XX y en los primeros del siglo XXI en el que se muestran la discusión con sus principales predecesores. Y por otro lado, se intentará trasladar el problema de lo político al ámbito del lenguaje y del análisis de la práctica retórica.

Althusser designa sí, un autor, pero sobre todo una actitud teórica que consiste en partir de la pregunta acerca de la validez del saber o, en otras palabras, cuestiona la legitimidad de un saber en función de la posibilidad de decidir si un enunciado es científico o no. Esta metodología fue cuestionada por Foucault. La genealogía es un discurso de batalla contra los saberes totalizantes, reposiciona los saberes locales y hace surgir a los sometidos. Rancière también desconfió de inmediato del uso que se hacía de la distinción entre ciencia e ideología y en una intervención abiertamente política. Rancière, en *La lección de Althusser* (1992), denuncia esta distinción (ideología y ciencia) como aristócrata, una distinción que no puede dar cuenta de aquellos momentos poéticos de subjetivación política en la que los oprimidos aparecen y toman parte del espacio público, condición esencial, por otro lado, de la política misma. La distinción entre ideología y ciencia se basaba en una tautología. Si hay oprimidos, es por causa de la ignorancia; entonces, debe venir el científico a decirles qué hacer. Por otro lado, si hay ignorancia, es a causa de la opresión. Para salir de la opresión hay que salir de la ignorancia, pero para salir de la ignorancia, primero hay que salir de la opresión. La actitud de Althusser presupone que hay un sujeto que conoce

la mediación ideológica y le indica a las masas la razón de su sometimiento, que habla por ellas y les dicta cierto tipo de prescripciones, no dejando lugar para lo impredecible en el momento de la acción política. Más allá del contenido, habría que ver la mirada, la perspectiva; en realidad, lo que irrita a Rancière es el hecho de que este tipo de análisis que introduce metáforas de carácter vertical (como la metáfora del edificio en el pensamiento marxista) y que supone que la ciencia se constituye por el descubrimiento de lo oculto, de lo que hay detrás de los enunciados, de la naturaleza o de los fenómenos sociales, deja a un lado la serie de combinaciones posibles para pensar no la verdad de lo social sino sus condiciones de posibilidad. Rancière, por el contrario, intenta hacer otra cosa:

Siempre trato de pensar en términos de distribuciones horizontales, combinaciones entre sistemas de posibilidades, no en términos de superficie y sustrato. Cuando uno busca lo oculto sobre lo aparente, una posición de dominio es establecida. He tratado de concebir una topografía que no presuponga esta posición de dominio (Rockhill, cit. en Rancière, 2004a:49).⁵⁸

Esta manera de abordar las problemáticas designa no sólo un cambio de método sino, ante todo, un cambio en el uso de los tropos, pues la combinación de relaciones que pone en juego una sinécdoque como el término *demos* resulta distinta a las relaciones que pone en juego la metáfora del edificio o la metáfora de “lo oculto y lo que aparece”. Rancière lo pone en estos términos: “Entonces construí, poco a poco, una posición teórica anarquista e igualitaria que no presuponga esta relación vertical de arriba hacia abajo” (Rancière, 2004a:50).⁵⁹ Se trata en suma de posiciones teóricas que ponen en juego otras relaciones. Pienso que

⁵⁸ “I always try to think in terms of horizontal distributions, combinations between system of possibilities, not in terms of surface and substratum. When one searches for the hidden beneath the apparent, a position of mastery is established. I have tried to conceive of a topography that does not presuppose this position of mastery” (la traducción es mía).

⁵⁹ “Then I constructed, little by little an egalitarian or anarchist position that does not presuppose this vertical relationship from top to bottom” (la traducción es mía).

esas posiciones dependen de los tropos que se usan para abordar las temáticas; al grupo de postalthusserianos los agruparían estas posiciones teóricas, las cuales, por otro lado, se relacionan en términos históricos con el desfundamiento del Estado soviético y con la urgencia que generó en la última década del siglo XX reconstruir el pensamiento progresista.

Resulta irónico comprobar que, mientras el marxismo dependía absolutamente de una topología, los discursos que se han elaborado en la izquierda, después de la crisis, dependen de un análisis de esa topología o de un análisis del discurso.

LA REELABORACIÓN DE LA PALABRA “POLÍTICA” EN RANCIÈRE: MÁS ALLÁ DEL PODER

Los trabajos de Rancière son un ejemplo de cómo funciona lo que en retórica se nombra expropiación. Rancière reelabora a partir de una expropiación. Se dijo que él va a los clásicos de una manera particular. Revísense algunos argumentos de su texto más importante: *El desacuerdo. Política y filosofía* (1996). Se dijo que la retórica es una estrategia de lectura, ¿en qué consiste, en el caso de Rancière, esta estrategia? En primer lugar, en una lectura en donde la palabra política es expropiada a los clásicos de la “filosofía política”; en segundo lugar, en la creación de un campo de batalla en donde se invierte el significado de la palabra, es decir, él parte de una distinción en donde la política es dotada de su fuerza afirmativa y no se considere como algo negativo. Ese campo de batalla surge de la distinción entre “filosofía política y política”. La fuerza afirmativa radica en que Rancière argumenta que la política no está determinada por el poder, algo inédito en la tradición. El problema del poder es un asunto de la filosofía política, pero no de la política.

Esta forma de proceder, que explicaré a continuación, permite distinguir varias implicaciones para la lectura retórica. Primero, que es más importante ver los efectos del discurso que probables intenciones de los autores y los contextos a que están sujetos. Esto es, que no se sabe qué querían decir los autores, tan sólo se saben las consecuencias de lo que escribieron. Para la retórica no hay algo exterior al discurso (la biografía, el contexto histórico, etcétera). En el momento en que se delimita un campo de

fuerzas, se está ya de lleno en el discurso.⁶⁰ También, para recuperar los primeros apartados, la retórica consiste en formas de intervenir el texto, en procedimientos de lectura.⁶¹

Es decir, es un trabajo sobre el discurso, sobre las formas de transformarlo. Voy a ejercer mi propia estrategia sobre el discurso de Rancière.

En el primer capítulo Rancière lee un párrafo de Aristóteles. Sígase a Rancière:

Generalmente se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo *policía* (Rancière, 1996:43).

¿Cuál es la razón de que lo que comúnmente conocemos por política sea ahora llamado policía? Policía es un término extraído de los trabajos de Foucault. Desde luego, este término no hace sólo referencia a las fuerzas del orden, a la “baja policía” y a los

⁶⁰ Es necesario que se aclare, llegado a este punto, que lo discursivo se ha entendido, a la manera de Laclau y Mouffe, como una totalidad en donde intervienen elementos lingüísticos y no lingüísticos. El término discurso “[...]” lo usamos para subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*. Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho físico es el mismo, pero su significado es diferente. El objeto es una pelota de fútbol sólo en la medida en que él establece una serie de relaciones con otros objetos, y estas referencias no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por el contrario, socialmente construidas. Este conjunto sistemático de relaciones es lo que llamamos discurso” (Laclau y Mouffe, 2000:114-115).

⁶¹ Éste es un trabajo que la retórica adoptó singularmente durante la Alta Edad Media. Malcom Parkes refiere que durante este periodo el papel de la enseñanza del texto y de sus movimientos retóricos cobró importancia. Se trataba de que, a la hora de enseñar a leer, el discípulo estuviera atento a los cambios de significado a que daba lugar la colocación de determinadas figuras retóricas. Se enseñaba a poner atención a los movimientos retóricos con la finalidad de una mejor exégesis de la escritura (ver Parkes, cit. en Chartier y Cavallo, 1998:135 y subsecuentes).

“cachiporrazos”, designa la particular distribución de los lugares y de las funciones que deben ser aseguradas en el Estado. Lo policial no es sólo una institución al servicio de las fuerzas del Estado, sino el ordenamiento que pone a cada quien en su sitio haciendo que los sujetos cumplan su función de acuerdo con la subjetividad y las tareas que les son asignadas.⁶² Esto supone una partición y un modo de participar en la comunidad. Una partición de lo sensible, en tanto ordena los espacios y los tiempos de los sujetos. Pero también una partición sensible en tanto ordena la articulación de las voces inteligibles y lógicas y las voces que sólo emiten ruido. Es también el modo en que los sujetos participan en la comunidad, su identidad y subjetividad. Rancière demuestra lo anterior acudiendo a lo que él llama el “comienzo de la política” (que ahora se denomina policía) en un párrafo de Aristóteles en donde queda sentada esta distribución de lo sensible.

Sólo el hombre, entre todos los animales, posee la palabra. La voz es, sin duda, el medio de indicar el dolor y el placer. Por ello es dada a todos los otros animales. Su naturaleza llega únicamente hasta allí: poseen el sentimiento del dolor y del placer y pueden señalárselos unos a otros. Pero la palabra está presente para manifestar lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto. Esto es lo propio de los hombres con respecto a los otros animales: el hombre es el único que posee el sentimiento del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Ahora bien, es la comunidad de esas cosas la que hace la familia y la ciudad (Aristóteles, cit. en Rancière, 1996:13).

Aquí se está fundando una politicidad. La que indica qué es lo que el hombre comparte con los animales y qué es lo que lo distingue. Es decir, se está fundando una *esthesis*, una sensibilidad en tanto el animal político articula, mediante la palabra, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo. Mientras que el animal sólo

⁶² Foucault al analizar el desarrollo de la razón de Estado encuentra que en el siglo XVII la policía aparece de manera total en la sociedad europea: “1. La ‘policía’ aparece como una administración que dirige el Estado, junto con la justicia, el ejército y la hacienda. Es verdad. Sin embargo, abarca todo lo demás. Como explica Turquet, extiende sus actividades a todas las situaciones, a todo lo que los hombres realizan o emprenden” (Foucault, 1996:129).

indica placer o pena con la voz, que aunque indica, no elabora argumentos para fundar la comunidad del bien y del mal, de lo justo y lo injusto. Esta partición indica también, la manera de participar en lo sensible.

De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer; los modos del ser y los modos del decir que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal o cual lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y tal otra no lo sea; que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido (Rancière, 1996:44).

El orden de lo decible y lo visible. La policía tiene que ver con la configuración de lo sensible. Hay aquí varias suposiciones. Para la configuración de un orden sensible, es necesario que antes se haya decidido que la *polis* o la comunidad es una cuestión de partes. También que esas partes estén ordenadas. Tal es lo que Rancière encuentra en las teorías de Platón y Aristóteles con el recurso de la división de las clases y los títulos y el trabajo que cada una de esas clases aporta a la comunidad. División de tareas asociada a los títulos que se pueden, por naturaleza, acreditar.

La riqueza de los pocos (los *oligoi*); la virtud o la excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*aristoi*); y la libertad (la *eleutheria*) que pertenece al pueblo. Concebido unilateralmente, cada uno de estos títulos da un régimen particular, amenazado por la sedición de los otros: la oligarquía de los ricos, la aristocracia de la gente de bien o la democracia del pueblo. En cambio, la exacta combinación de los tres procura el bien común. Un desequilibrio secreto, empero, perturba esta bella construcción (Rancière, 1996:44).

Déjese para después la cuestión del desequilibrio secreto. Lo importante aquí es que hay cierta partición, ciertas partes de la comunidad. En efecto, si se lee a Platón y Aristóteles, se verá que en sus textos hablan de lo que le corresponde a cada una de estas clases hacer en la comunidad. Que cada quien haga lo que le corresponde es el resultado de esa división. El presupuesto de estos griegos es que ningún sujeto puede hacer dos cosas en

la comunidad, pues no se puede identificar con dos actividades. Esto, por dos razones: porque su identidad se lo impide y porque no le alcanzaría el tiempo. El artesano, dice Platón, no tiene tiempo. O hace su tarea o va a la asamblea. La armonía del cuerpo social queda, así, asegurada. Pero hay un problema.

Según Rancière, hay una cuenta errónea fundamental pues de los *oligoi* y de los *aristoi* no se puede predicar falta de libertad; entonces, a ellos les pertenece también el título del *demos*, la *eleutheria*, la libertad, luego, hay una doble propiedad de ambas partes, lo cual deja al *demos* con la mera libertad. Ése es el desequilibrio secreto: que hay unos que no tienen nada ontológicamente determinado. Pero surge un segundo problema, el *demos* es una de las partes que al mismo tiempo se toma como totalidad.

El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo —ni riqueza, ni virtud— pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen. Las gentes del pueblo, en efecto son simplemente libres como los *otros* [...] El *demos* (a su vez) se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos (Rancière, 1996:22).⁶³

Esta función de ser parte, pero asumirse como la totalidad, es un tropo, la sinécdoque. Es, nuevamente, la capacidad del lenguaje para la figuración lo que determina cómo se estructura lo político. El *demos* es un sujeto supernumerario, un sujeto que tiene dos características, el “ser muchos”; por ello no se cuentan, los pobres no se pueden contar porque son muchos. Y sólo la operación sinecdóquica puede dar cuenta de ellos. Pero también, la segunda característica es que no cuentan a la hora de las decisiones de lo común. Cuando el *demos* trata de hacerse contar es cuando surge la política. Cuando se rompe el orden sensible de la policía:

Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica a la primera: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a re-

⁶³ El paréntesis es mío.

presentar el espacio donde se definían las partes, sus partes y la ausencia de partes. La actividad política es la que desplaza un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso ahí donde sólo el ruido tenía lugar, ha ce escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido (Rancière, 1996:45).

Sorprende este párrafo de Rancière, pues aquí la palabra está siendo reelaborada. Es sorprendente también que la actividad política no aparezca ligada al ejercicio del poder, sino simplemente a cierta idea de movimiento. La palabra clave es desplazamiento (de los cuerpos), pero también desplazamiento de significados, de tropos, del ruido al logos, del animal simplemente doliente al que inteligibiliza un discurso. Por ello, la política es el enfrentamiento entre dos lógicas, la lógica de la jerarquía policial y la lógica de aquellos que buscan igualdad y que son arrancados de la evidencia a la que están destinados por el orden sensible. La política no es asunto del Estado, ni de la toma del poder en cualquiera de sus versiones, ni del empoderamiento de los sujetos, ni tampoco de la relación de poder. El sujeto de la política no es por tanto una clase, un partido o un Estado, la política es cuestión de cualquiera; cualquiera que pueda burlar, aun precariamente, el orden sensible, puede ser propenso de subjetivación política.

LA VÍA ESTÉTICA

La teoría de Rancière sobre el arte nos proporciona una buena fuente de reflexión sobre lo político en nuestros días. La noción de estética también es reelaborada. La estética es comúnmente denominada teoría del arte con sus consecuentes categorías. Estética de la política se asocia al nombre de Benjamin, quien utilizó este concepto para referirse a la incautación perversa del arte por parte de la política o, para decirlo mejor, del Estado. Rancière entiende la estética de la siguiente manera:

Es una delimitación de espacios y tiempos, de lo visible y lo invisible, del discurso y del ruido, que simultáneamente determina el lugar y la contingencia de la política como forma de

experiencia. La política gira en torno a lo que se puede ver y lo que puede ser dicho, alrededor de quién tiene la capacidad para ver y la habilidad para hablar, acerca de los espacios y las posibilidades del tiempo (Ranciére, 2004a:13).⁶⁴

Lo importante de esta noción de estética es que intenta dar cuenta de un mundo compartido en el que la igualdad es posible. Dado que las jerarquías anudan el pensamiento de la policía, la ruptura de los espacios y de los tiempos constituye la verificación de la igualdad. Esta verificación parte del presupuesto de la idea de un lenguaje en donde cada uno de los que hablan logra entender lo que el otro dice, aunque no vea el caso de eso que se dice. A eso Ranciére da el nombre de desacuerdo, que es la lógica de aparición de la política. El desacuerdo consiste siempre en un litigio que presupone una discusión sobre el lenguaje o, digámoslo con Ranciére, sobre lo que quiere decir hablar. Es un litigio que verifica la igualdad pues cuando alguien dice “me comprendió” está diciendo dos cosas: uno, que comprende lo que el otro dice, es decir, verifica la igualdad; dos, está diciendo también “comprendo lo que usted dice pero no veo el caso de lo que dice”. Así, el desacuerdo es una situación de habla que pone en litigio lo que quiere decir hablar y sobre los sujetos apropiados para hablar.

Puesto que el problema no es entenderse entre gente que habla, en sentido propio o figurado, “lenguajes diferentes” como tampoco remediar “fallos del lenguaje” mediante la invención de lenguajes nuevos. Es saber si los sujetos que se hacen contar en la interlocución “son” o “no son”, si hablan o si hacen ruido. Es saber si hay razón para ver el objeto que ellos designan como el objeto visible del conflicto (Ranciére, 1996:69).

La lógica de la política entonces no tiene que ver con la diferencia como pudiera pensarse en la “ética del otro”; ni con la

⁶⁴ “It is a delimitation of spaces and times, of the visible and the invisible, of speech and noise that simultaneously determines the place and the stakes of politics as a form of experience. Politics revolves around what is seen and what can be said about it, around who has the ability to see and the talent to speak, around the properties of spaces and possibilities of time” (la traducción es mía).

comunicación, como pudiera pensarse en las teorías del consenso. Se explica más bien por una paradoja: “que aquel que dice blanco a otro entiende perfectamente el significado de la palabra, pero no ve el caso”. Pero en el momento en que alguien dice blanco el proceso de la igualdad se ha puesto a funcionar ya que, si aquel que dice blanco entiende lo mismo que yo, prueba que hablamos un mismo lenguaje. En definitiva, y esto me parece muy importante, es que Rancière está elaborando la palabra política a partir del disenso sobre lo que significa hablar. Hay igualdad porque a pesar de las jerarquías de la policía, el amo y el esclavo, digámoslo así, se entienden aunque una de las partes no vea el caso. Esto tiene una consecuencia: que en comunidad hay una desidentificación de aquellos que obedecen en lo que respecta a su capacidad como seres parlantes y la actividad que realizan en la comunidad. Es cierto que un patrón puede entender lo que dice el obrero, pero lo que no entiende es por qué la subjetividad “obrero” tiene que ser relacionada con la palabra inteligible. No ve que el obrero pueda tener dos identidades, la de obrero y la de ser parlante. No ve por qué un asunto referido al salario, propio de la naturaleza obrera tenga que ser una disputa pública. No ve pues propiedad en lo que plantea, aunque entiende absolutamente todo lo que dice. La política consistirá, como se ha dicho, en esa desapropiación, en la idea de que la subjetivación tiene lugar cuando algo inapropiado ocurre en la sensibilidad compartida. Póngase el ejemplo del obrero, pero pueden ser todos aquellos sujetos que no sólo reclaman su parte, sino que al hacerlo muestran la injusticia de la división misma de las partes y exigen redistribución.

La vía estética tiene que ver, por otro lado, con las prácticas artísticas que también verifican ese espacio común propenso a ser redistribuido y visto de otra manera. En este caso es mejor proceder con ejemplos; se dijo en la breve introducción que un buen ejemplo era el de las vanguardias y se puso el ejemplo de Duchamp. Ahora pónganse dos ejemplos más. Uno, la manera en cómo Rancière lee el problema de la escritura en Platón y el otro extraído del arte contemporáneo. Platón decía en el *Fedro* (2000a) que la escritura tenía una desventaja respecto a la palabra hablada: si alguien pregunta algo a un texto escrito, éste responde con el “más altivo de los silencios”, además, la escritura está ahí, las palabras pueden “rodar por doquier”, “igual entre los entendidos, que entre aquellos a quienes no les importa

en absoluto”.⁶⁵ Dos prejuicios de Platón. Por un lado, la escritura no responde y, por otro, la escritura puede llegar a muchos, incluso a aquellos que nada saben de un problema. Derrida ha leído lo anterior como la represión occidental de la escritura, como el logocentrismo. Occidente padece la represión de la escritura. También se ha querido ver esta cita de Platón como el problema de la orfandad, la escritura no tendría *pater*, no habría quién responda por lo escrito.

Rancière intenta otra interpretación.

Por desplazarse sin objetivo, sin saber a quién hablar o a quién no hablar, la escritura destruye toda fundación legítima de la circulación de las palabras, la relación entre los efectos del lenguaje y la posición de los cuerpos en el espacio compartido. Por ello Platón plantea dos modelos principales, dos formas de existencia y de efectividad sensible del lenguaje —la escritura y el teatro—, que son también estructuras para el régimen de las artes en general. Sin embargo, estas formas giran al ser relacionadas con cierto régimen de lo político, un régimen basado en la indeterminación de las identidades, la desregulación de la partición del espacio y del tiempo. Este régimen estético es estrictamente identificado con la democracia, el régimen basado en la asamblea de los artesanos, de las leyes escritas inviolables, y del teatro como institución (Rancière, 2004a:13-14).⁶⁶

⁶⁵ Éste es el famoso párrafo de Platón (2000a:401-402). Lo reproduzco de manera extensa: “Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero si les preguntas algo, responden con el más altivo de los silencios [...] Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber a quiénes conviene hablar y a quiénes no”.

⁶⁶ “By stealing away to wander aimlessly without knowing who to speak to or who not to speak, writing destroys every legitimate foundation for the circulation of words, for the relationship between the effects of language and the positions of bodies in shared space. Plato thereby singles out two main models, two major forms of existence and of the sensible effectivity of language —writing and the theatre—, which are also structure-giving forms for the regime of the arts in general. However, these forms turn out to be prejudicially linked from the outset to

La circulación de la palabra sin un objetivo fijo, sin la claridad de a quién se debe hablar y a quién no, produce un régimen igualitario en donde cualquiera puede recibir lo escrito. Eso, según Rancière (2004a:55), modifica la distribución de cuerpos en el espacio. Y lo hace porque los canales de circulación “apropiados” del saber son modificados. Un cuerpo cualquiera puede recibir lo escrito sin necesidad de la autoridad de quien escribe: “El lenguaje apropiado es garantizado por una apropiada distribución de los cuerpos. La palabra escrita abre un espacio de apropiación azaroso”.

Platón opone al teatro y a la escritura, otra forma de régimen sensible, la del coro que canta su propia unidad y que se dirige a un público determinado. Pero la escritura es aquí una forma en la que se está modificando la división de lo sensible abriendo la oportunidad de destruir las jerarquías y, desde luego, abre la posibilidad de la igualdad. Ése es el sentido de la palabra democracia en Platón, la democracia es el poder de cualquiera. Ese sentido de democracia es el que Platón criticó con su consabida visión aristócrata. ¿Cómo un artesano va a participar de lo público?

LA CUESTIÓN DE LAS PRÁCTICAS ARTÍSTICAS

Ahora ha de abordarse la cuestión de por qué el arte contemporáneo en algunas de sus manifestaciones puede ser considerado como una práctica política. Se sabe la importancia que tuvo la teoría del compromiso social de los artistas a finales del siglo XIX. Esta teoría, opuesta a la del arte por el arte (ver De Micheli, 2006), sostenía la afirmación de que un mundo nuevo a través del arte era posible. La fusión entre un mundo nuevo en lo social y en lo estético fue lo que produjo la relación de los artistas rusos con la revolución de octubre. Y algunas prácticas artísticas dejaban de serlo muchas veces por el sacrificio de su poética en aras

a certain regime of politics, a regime based on the indetermination of identities, the delegitimation of positions to speech, the deregulation of partitions of time of space and time. This aesthetic regime of politics is strictly identical with the regime of democracy, the regime based on the assembly of artisans, inviolable written laws, and the theatre as institution” (la traducción es mía).

de pensar el mundo histórico. Luego, ese arte pudo comprometerse con el “Estado revolucionario” convirtiéndose en ideológico, como lo muestra el mismo arte soviético posterior al constructivismo o el muralismo mexicano. Esta separación entre política e ideología animó el anhelo de una política revolucionaria científica, por oposición a una política ideológica que separa al pueblo de sus más genuinos intereses. La oposición, por lo demás, contribuía a una paradoja. El pueblo no sabe que está enajenado a causa de su ignorancia. Pero al mismo tiempo, es su ignorancia la que produce su enajenación. Ese círculo vicioso involucra las formas de ver y de hacer en la comunidad. Por ejemplo, involucra la discusión entre Walter Benjamin, Adorno y Horkheimer sobre el arte. A diferencia de Benjamin que cifraba la esperanza de un mundo más igualitario en los nuevos medios de reproductibilidad técnica como el cine y la fotografía, los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* veían al nazismo como conclusión de la racionalidad moderna y a la sociedad de consumo como la estandarización de la subjetividad occidental, a través de una industria cultural que impide la libertad.

Pues bien, esa discusión parece haber producido otra, la que constituye una era postutópica del arte.

Un mismo aserto se escucha hoy día casi por todas partes: Hemos terminado, se dice, con la utopía estética, es decir, con la idea de un radicalismo del arte y de su capacidad de contribuir a la transformación radical de las condiciones de vida colectiva. Esta idea alimenta las grandes polémicas en torno al fracaso del arte, como resultado de su compromiso con las falaces promesas del absoluto filosófico y de la revolución social (Rancière, 2005c:13).

Aquí hay una nueva despolitización del arte pues liga sus prácticas a una particular acepción de la palabra “política”, es decir, la que compromete la política con la revolución y la esperanza de un mundo nuevo. El arte político derivado de las vanguardias funcionaba con un componente prometedor de un mundo nuevo. Hacer aparecer lo nuevo en el mundo y en el arte. Herencia, por otro lado, del romanticismo del siglo XIX. Pero este aserto produce nuevamente una despolitización del arte pues, por un lado, se intenta separar la investigación del arte de sus proyectos sociales, a veces puestos al servicio de aquello que que-

rrían combatir, el totalitarismo o el mercado, por ejemplo. Presentar lo impresentable sería una forma de llamar a esta actitud. Por otro lado, este aserto produce otra actitud. En lugar de oponer arte a política, sugiere que éste debe ser una experiencia en la que se redistribuyen los objetos de la vida cotidiana como las distintas instalaciones y performances de lo que se llama arte relacional. Lo interesante en el arte no es que haga explícito un compromiso político o lo deseche de manera inmediata. Para Rancière, y aquí nuevamente se puede introducir la idea de estética, es político porque el hacer ver esa distribución inapropiada produce el cuestionamiento de esa distribución. Recordemos que la subjetivación de la política no se encuentra en aquellos que tan sólo quieren tomar parte, sino en aquellos que cuestionan las formas de tomar parte y la distribución de esos lugares en donde se toma parte.

El arte no es político en primer lugar por los mensajes y los sentimientos que transmite sobre el orden del mundo. No es político tampoco por la forma en que representa las estructuras de la sociedad, los conflictos o las identidades de los grupos sociales. Es político por la distancia misma que guarda en relación con estas funciones, por el tipo de tiempo y de espacio que establece, por la manera en que divide ese tiempo, y puebla ese espacio (Rancière, 2005c:17).

La vía estética de Rancière consiste por tanto en una reelaboración de la conjunción de lo que se ha llamado estética y de lo que se ha llamado política.

En particular, interesa a Rancière el “arte relacional” que se define, en sus teóricos (Bourriaud es el principal), como un arte sin política, pues está convencido de que la política es cosa de “políticos” o de ideologías. No obstante, en el sentido de Rancière, el cuestionamiento de los espacios de la cotidianidad es lo que hace de este arte una cuestión política. Mostrar que las relaciones humanas, más que objetos considerados “obras” son artísticas, constituye la principal cuestión del arte relacional. Lo que buscan los artistas así llamados es crear experiencias nuevas de cotidianidad y de distribución de los espacios, no tanto exhibir objetos celosamente cuidados en un museo. Aun cuando este arte se ha considerado, simplemente, arte social, es un buen ejemplo para pensar en la cuestión de lo político tal y como se viene exponiendo aquí.

Pondré un ejemplo que no ha sido catalogado aún como relacional pero que bien podría considerarse como tal. “Un juego”, de Gustavo Artigas, es una puesta en escena de la utopía de la convivencia (en la diferencia) sin conflicto. Es una situación que tuvo lugar durante el festival Insite de Tijuana en el año 2000. La idea de Artigas era poner dos equipos de futbol y dos equipos de basquetbol jugando, al mismo tiempo y en el mismo espacio, sus respectivos cotejos. Esta situación es política por el particular uso del tiempo y del espacio, por la perturbación y la crítica que hace el artista de la administración de esos tiempos y de esos espacios que hace la cotidianidad. Se supone que un juego de futbol y uno de basquetbol necesitan espacios apropiados para realizarse. Lo que sugiere el artista es que esos espacios pueden desidentificarse, que los mismos sujetos que participan en el juego pueden ser desligados de su espacio propio. Esto, por supuesto, para el mercado es imposible. Esto dice Cuauhtémoc Medina a propósito de esta experiencia artística:

Con su juego de basquet/fut Artigas creó un símbolo de confusión armónica que sugiere la posibilidad política de una fusión de las naciones sin conflicto ni asimilación, no tanto a partir del integracionismo del mestizaje sino bajo el régimen de la diferencia (*Fugitive Sites*, 2001).

El periodista aquí está poniendo énfasis en la representación de lo nacional: el futbol como deporte identitario de los mexicanos y el basquetbol de los estadounidenses. Sin embargo, más allá de las identidades estereotipadas del Estado nación, la experiencia mostró una distinta distribución de los espacios y una administración de la diferencia por medio de la desapropiación, de la desidentificación, justo, de esos espacios y tiempos.

RANCIÈRE: LA VÍA IRÓNICA. NUEVA OPERATIVIDAD DE LA IRONÍA. DELIMITACIÓN DE LA NOCIÓN DE IRONÍA

Hay varias acepciones del término “ironía”. Una de ellas, poco estudiada, es la siguiente. La ironía es la interrupción de secuencias narrativas. Ya se han visto varias consecuencias de la ironía en apartados anteriores. Intento dos cosas en este apartado. Por un

lado, delimitar el campo de la ironía en un autor alemán, romántico, del siglo XIX; me refiero a Schlegel. Luego, quiero hacerlo discutir con Hegel sobre el tema de la ironía. Paul de Man (a este autor también haré referencia) piensa que el romántico alemán es el que acuñó un nuevo concepto, o mejor dicho, una nueva manera de tratar el problema de la ironía. Quiero, por tanto, en primer término, leer a Schlegel a través de Paul de Man. En segundo lugar explicaré por qué la teoría de la política de Rancière es irónica en el sentido que voy a delimitar en Schlegel.

Revisemos primero el texto de Hegel sobre la ironía. Es un fragmento dentro de un apartado de la Estética (ver Hegel, 1995). Hegel dedica una parte a analizar la ironía romántica, en particular la de Schlegel. El tono en el que escribe Hegel es violento, muchos incluso dicen que denota irritación. Hegel se irrita cuando se habla de la ironía. ¿Por qué esta irritación? Se irrita con los dos Schlegel, pero en particular con Friedrich Schlegel.

Hegel piensa que Schlegel es de naturaleza más crítica que filosófica. Esto es una primera observación, pues la distinción entre crítica y filosofía es importante; luego se verá que la ironía es un ejercicio crítico y, en particular, la noción de ironía de Schlegel. Se sabe, por otro lado, que para Hegel la filosofía es el sistema —y quizá sea esto lo que a Hegel le molesta de la ironía— que rompe el sistema, pero su crítica apunta a otro lado, apunta al arte; así, Hegel piensa que Schlegel ha acuñado una noción de ironía en donde el artista se confunde con el sujeto irónico. El sujeto artista toma como modelo el modelo del yo fichteano. El modelo del yo absoluto. Si el yo es considerado por Fichte como algo simple, ello implica la negación de toda particularidad y ésa es una primera crítica de Hegel. Pero hay una segunda, que el yo niega todo valor exterior a él. Citamos a Hegel en estas dos críticas.

En lo que concierne a las relaciones más estrechas entre las proposiciones de Fichte y una de las corrientes de la ironía, bastará con indicar que Fichte veía en el *yo*, el *yo* abstracto y formal, el principio absoluto de todo saber, de toda razón, de todo conocimiento, el yo es concebido así como simple, lo que implica, por una parte, la negación de toda particularidad, de toda determinación, de todo contenido [...]; por otra parte todo contenido tiene valor para el *yo*, en cuanto es sustentado y valorado por él. Todo lo que es, sólo es por el *yo*, y todo lo que

existe por el yo, puede igualmente ser destruido por el yo (Hegel, 1973:131-132).

No es un secreto lo que en palabras de Hegel esto puede significar. Es la subjetividad del yo la que rige, es la voluntad del yo, eso implica que nada hay fuera del yo. No hay ni “la moral, ni el derecho, ni lo sagrado, ni lo divino, ni lo profano, no hay nada fuera de él”, lo cual para Hegel es inadmisibile. Es un individualismo que todo lo niega, a no ser el propio valor del yo que, por otro lado, también tiene que negarse a sí mismo incluso hasta autodestruirse, lo cual resulta, también, irónico. Si no hay nada fuera del yo, el yo mismo se cuestiona y se autodestruye.

Además, dice Hegel, el yo es un individuo, vivo, activo, y su vida consiste en formar su individualidad por sí mismo y por los otros, expresarla y afirmarla. Cualquier hombre mientras vive, intenta realizarse y se realiza. Aplicado al arte, este principio significa que el artista debe vivir como artista y dar a su vida una forma artística. Pero, según este principio, vivo como artista si todos mis actos, todas mis expresiones, con tal que posean un contenido cualquiera, sólo son para mí apariencias, y sólo reciben la forma que les impone mi fuerza (Hegel, 1973:132).

La crítica es bastante clara, si el artista adopta este criterio, el yo que lo destruye todo, si todo existe en y por el yo, entonces, nada exterior a él podrá ser tomado con seriedad, no habrá ningún contenido en el arte valioso, sólo la genialidad del yo será valorada. A esto es lo que Hegel llama una vida artísticamente irónica o divina genialidad. Hay una especie de distanciamiento entre el artista y la obra, y entre el artista y el mundo. El artista verá a todos los demás desde lo alto de su ironía, a todos los demás seres humanos, pero también a todas las creaciones, el arte, la religión, el derecho, el Estado, etcétera. Tal es la genial ironía divina, “[...] es la concentración del yo en el yo, por la cual todos los lazos están rotos y sólo puede vivir en la felicidad que produce el goce de sí mismo”. De esto acusa Hegel a Schlegel, de negatividad irónica, digamos que el yo irónico pone todo en cuestión, suspende toda valoración sobre lo demás, es la negatividad absoluta. No hay pues ninguna posibilidad de hablar con este artista, siempre estará más allá de nosotros, en lo

alto de su ironía, siempre estará afuera de él, no hay sustancia; hay pues una especie de insatisfacción en el artista irónico, una insatisfacción absoluta e infinita. Como consecuencia, este sujeto irónico resulta experimentar una “tristeza lánguida”, es una “hermosa alma muriendo de hastío” y así, el artista irónico no es más que una ironía de sí mismo, muriendo en su vanidad y en su alejamiento y distanciamiento de todo. La ironía es la negación infinita absoluta, eso es lo que concluye Hegel siguiendo a Schlegel. Una última cuestión antes de terminar con la crítica de Hegel. La ironía se distingue de lo cómico, lo cómico destruye cosas sin importancia, lo que está desprovisto de valor; en cambio, lo irónico trata de destruir lo indestructible, es decir, lo sustancial, el irónico intenta destruir los valores concretos, el derecho, la religión, la historia, el arte, etcétera.

Hegel acusa a Schlegel de haber inventado esta noción de ironía. Esta lectura es, digamos, una de las formas en las que se trata de neutralizar a la ironía, acusándola de asentarse en una mala lectura de Fichte y su concepto de yo absoluto. Es, en general, una crítica al individuo romántico que se retrae sobre sí mismo, no creyendo en nada, ni incluso en él. Puede encontrarse este espíritu en los trabajos de Nietzsche y en la poesía de los simbolistas. Pero lo importante, diría Paul de Man, es que es una lectura que neutraliza la ironía, la otra lectura que se puede hacer de la ironía, pues la reduce a la actitud que asume el sujeto irónico como crítico.⁶⁷

Ahora bien, esta forma de neutralizar a la ironía supone, según De Man, que se está analizando a la ironía por donde menos importa. Lo que Schlegel plantea a la tradición filosófica y literaria es algo muy distinto; voy a decirlo un poco abruptamente: la ironía, lo que plantea y el poder performativo que conlleva es la imposibilidad de dos cosas, la imposibilidad de la narración y también la del sistema (y quizá por eso Hegel está tan irrita-

⁶⁷ Otras dos formas de reducir la ironía y neutralizarla son: decir que se recurre a la ironía por razones estéticas, que en un texto hay desviaciones que funcionan a manera de adorno. La ironía es subsidiaria de algo que verdaderamente se quiere decir, es como “el libre juego de la imaginación”. La otra forma de neutralizarla es decir que se inscribe en narrativas históricas, como por ejemplo el texto de Marx de *El Dieciocho Brumario*, en donde el autor plantea algo irónico, a saber, que “la historia se repite dos veces, unas como tragedia y otras como farsa”.

do). En efecto, si el sujeto irónico todo lo niega, no es por la superioridad que él resuelve tener sobre los demás, sino por la imposibilidad que encuentra de decir algo de manera segura y absoluta. Es una de las formas en que Schlegel define la ironía, como permanente parábasis.⁶⁸ Paul de Man define a la ironía como la “permanente parábasis de la alegoría de los tropos”. Esto resultará extraño y un poco extravagante, pero se puede explicar con recursos literarios o ejemplos que el mismo Schlegel utiliza; por ejemplo, la novela de Denis Diderot, *Jacques el fatalista* (2008). Recuérdese lo que sucede ahí, es una novela sobre un esclavo, Jacques, el fatalista o determinista, y su amo (que no tiene nombre). Resulta que estos dos personajes cabalgan de un lado a otro, un poco como la historia de Don Quijote. Viven aventuras y, cuando cabalgan de un lado a otro, sus conversaciones normalmente son desviadas; quiero decir, en toda la novela el amo le pide a Jacques que le cuente la historia de sus amores, cuando éste se dispone a hacerlo algo pasa y repentinamente se pone a hablar de otra cosa: hay una interrupción de la narración, hay una interrupción en términos secuenciales y Jacques termina diciendo casi siempre la frase por la cual es un determinista, es decir, que está escrito que tal o cual cosa suceda, que está escrito allá arriba. Seré más explícito, ésta es la primera vez que la secuencia narrativa se interrumpe en la novela.

¿Cómo se conocieron? Por casualidad, como todo el mundo. ¿Cómo se llamaban? ¿Qué os importa? ¿De dónde venían? Del lugar más cercano. ¿Adónde iban? ¿Sabemos acaso dónde vamos? ¿Qué decían? El amo no decía nada; y Jacques decía que su capitán decía que todo cuanto de bueno y malo nos acontece aquí abajo, escrito estaba allí arriba.

EL AMO. — ¡Gran frase ésa!

JACQUES. — Mi capitán solía añadir: cada bala que sale de un fusil lleva una etiqueta.

EL AMO. — Y tenía razón...

Tras una breve pausa, Jacques exclamó: “¡Que el diablo se lleve a la taberna y al tabernero!”.

⁶⁸ Me he referido a esta misma definición aplicada a los argumentos de Althusser. Allá los efectos son distintos. Recordemos que el presente análisis arrojó que en el discurso marxista estas ironías cumplían la función de postergar la decisión sobre el amigo y el enemigo.

EL AMO. — ¿Por qué entregáis vuestro prójimo al diablo? Eso no es cristiano.

JACQUES. — Porque mientras me emborracho con su pésimo vino, me olvido de llevar los caballos a abrevar. Mi padre lo nota; se enfada. Yo sacudo la cabeza; toma él un garrote y me frota algo rudamente la espalda. Pasaba un regimiento camino de Fontenoy; me alisto por despecho. Llegamos; comienza la batalla.

EL AMO. — Y recibes la bala que te correspondía.

JACQUES. — Lo habéis adivinado; un balazo en la rodilla; y Dios sabe cuántas aventuras, buenas y malas, ha traído ese balazo. Se sostienen unas a otras como los eslabones de una cadena. Sin ese balazo, por ejemplo, creo que no me habría enamorado en la vida, ni sería cojo.

EL AMO. — ¿Así que te enamoraste?

JACQUES. — ¡Y cómo!

EL AMO. — ¿A causa del balazo?

JACQUES. — Del balazo.

EL AMO. — Nunca me dijiste nada.

JACQUES. — En efecto.

EL AMO. — ¿Y por qué?

JACQUES. — Porque no hubiese podido decirlo ni un poco antes ni un poco después.

EL AMO. — ¿Y tú crees que ha llegado ya el momento de contarme tus amoríos?

JACQUES. — ¡Quién sabe!

EL AMO. — Por si acaso, empieza de una vez [...].

Jacques comenzó la historia de sus amores. Era la hora de la siesta y la atmósfera, plomiza; su amo se durmió. La noche los sorprendió en medio de la campiña; se habían extraviado. Y ya tenemos al amo, terriblemente enojado, descargando severos latigazos sobre su criado, y al pobre diablo comentando a cada golpe: "También éste, al parecer, estaba escrito en las alturas [...]"

Como podéis apreciar, querido lector, voy por buen camino, y si quisiera podría haceros esperar un año, dos años, tres años, antes de contaros los amores de Jacques, separándolo de su amo y haciéndoles correr a cada uno de ellos las aventuras que me pluguiera. ¿Qué me impediría casar al amo y hacerle cornudo? ¿O embarcar a Jacques rumbo a las islas? ¿Llevar hasta allí a su amo? ¿Devolverlos a Francia, ambos en el mismo navío? ¡Qué fácil es escribir cuentos! Pero los libra-

ré de ello a uno y a otro, a cambio de una mala noche; y a vos, a cambio de este retraso. Amaneció (Diderot, 2008:11-13).

Toda la novela está llena de estas interrupciones. Aquí, de repente, cuando Jacques empieza a contar la historia de sus amóros cae la tarde, es hora de la siesta y el fatalista tiene que esperar hasta el otro día, cuando le dice el amo: “¿No me estabas contando la historia de tus amores?”. Y el fatalista reinicia a contar, pero sucede que ahora encuentran a una personas y, otra vez, la narración se interrumpe; otras veces, llegan a la taberna y tienen que arreglar la cosa de dónde dormirán y la historia de los amores de Jacques nunca llega. Este tipo de interrupciones reciben en retórica el nombre de parábasis, una interrupción en la línea narrativa. La parábasis tiene varias funciones; por ejemplo en el teatro, en la comedia antigua, sucede cuando el coro se queda solo en el escenario y recomienda cosas al público sobre cómo ver la obra o sobre el propio autor. Es una digresión en el orden del discurso. La otra figura es el anacoluto, que Paul de Man extrae de la novela de Marcel Proust en donde Albertina empieza a hablar en primera persona y después, por alguna razón, por algún desvío de la frase y de la oración, ya no está hablando de ella misma. Lo que importa no es que lo que escribió Proust sea intencional, sino que es posible desviar las oraciones, las frases, destrozando la sintaxis por medio de estrategias retóricas, que muestran que hay algo en el discurso que no controlamos.

Parábasis permanente es la forma en que Schlegel define la ironía, además dice Schlegel, esta ironía se encuentra por todas partes, en poemas modernos y antiguos. Y eso es en cierto sentido lo que hace la noción de ironía que se atisbaba líneas atrás, es decir, cuando un ironista duda de lo que hace, ya sea de manera fingida o real; en verdad una consecuencia de esto es que desautoriza lo que se dice, lo deja para otro día, deja la solución para otro día, lo deja al porvenir. Entonces, una de las funciones de esa interrupción irónica es decir: “no, ahora no, no tengo por qué tomar una decisión ahora” y se deja la solución al porvenir; en el caso de Jacques, esto implica dejar el cuento de sus amóros para mañana, cuando el amo, descansado, pueda escuchar con más atención.

Pero se empezó la delimitación de la noción de ironía (extravagante) con el texto de Paul de Man y lo que se dijo era que él la definía como permanente parábasis de la alegoría de los tropos.

Recordemos nuestra argumentación ya utilizada en el apartado sobre “Ironía y marxismo”. Esto es un poco complicado de explicar así que utilizaré ejemplos y definiciones básicas. Una alegoría es una metáfora continuada, una metáfora de la metáfora o una concatenación de metáforas. Hay un ejemplo que me gusta por su fuerza, está tomado del texto del *Leviatán*, aunque pienso que las alegorías son muy fáciles de ubicar en la literatura; piensen justo en Marcel Proust, que todo el tiempo está alegorizando. Sin embargo, para mis fines, considero que es mejor la alegoría del *Leviatán*.

Un caso particular es el de Hobbes, quien construye una verdadera poética de lo político. Para él el Estado es un artefacto, una máquina que imita a la naturaleza. Hobbes no dice textualmente que el Estado es un cuerpo; no obstante, toda su explicación inicial en *Leviatán* (2001) la hace recurriendo al cuerpo humano, además de introducir la metáfora visual al comienzo de su tratado, en donde aparece un gran hombre conteniendo a muchos otros. Esa imagen produce una persuasión más clara y poderosa de lo que quiere transmitir que sus proposiciones articuladas según el método científico. Pensarlo así: *Leviatán* es un monstruo marino o un dragón que aparece en la Biblia, en el libro de Job. Ese monstruo produce en la imaginación, la idea de algo poderoso. Primera metáfora, pues el texto quiere dar a entender que *Leviatán* es el Estado, el Estado es poderoso como *Leviatán*. Al principio del texto aparece un gran hombre que contiene muchos hombres. Ese hombre, el rey quizá, contiene a todos los demás, los incorpora. El hombre empuña una espada y un báculo pastoral, símbolos éstos del poder terreno y del poder espiritual; adelante, dos colinas y abajo, una ciudad. Los símbolos simétricos de los poderes espirituales y terrenales, la corona, la mitra, la curia, la asamblea, etcétera, el hombre se yergue sobre todo lo anterior. Sin embargo, ese cuerpo que es el Estado y es poderoso, somos todos.

Segunda metáfora: en la introducción, Hobbes indica que el Estado, ese *Leviatán*, que somos todos, es un animal artificial. Entonces, se va acumulando significación por medio de la comparación. Ese animal es además un artefacto creado por el arte, es decir, no es natural; más adelante Hobbes dirá que es ése otro cuerpo que tiene, al igual que el cuerpo (esta vez, la palabra ya no es genérica, ya no se refiere a lo que ocupa un espacio, sino al cuerpo particular del hombre) natural del hombre, todos los

miembros que lo constituyen. Aquí se tiene otra metáfora, el cuerpo humano es como una máquina, el corazón es un resorte, los nervios fibras, las articulaciones, varias ruedas. Pero el arte, dice Hobbes, va aún más lejos, el hombre crea ese otro gran Leviatán, al que se llama República o Estado. Un hombre artificial. Aquí se inicia otra serie de metáforas. El alma es la soberanía, la riqueza es la potencia del Estado, la salud es la paz, la guerra es la enfermedad, etcétera. Del monstruo al hombre, al rey, al cuerpo, al cuerpo del hombre, a la máquina, al Estado. Se tendría que concluir que el Estado es un cuerpo con capacidades de monstruos al que pertenecemos todos y que funciona de manera ordenada como lo hacen todos los cuerpos en general y el cuerpo humano en particular; que se rige por las leyes de la mecánica.

Ésa es una alegoría, y lo que produce es una narrativa, una secuencia narrativa que no decide nunca sobre lo que es el objeto, nunca se sabrá si el Estado es una máquina, un monstruo, una serpiente, un hombre, etcétera. La consecuencia de esto es que la referencialidad del lenguaje queda suspendida; ahí uno se da cuenta de que el lenguaje no tiene mucha autoridad para hablar sobre el mundo, que las palabras no necesariamente nombran algo de manera exhaustivamente referencial, en fin, que nunca se sabe, en ciertos casos, de qué se está hablando. Entonces, dos características:

1. Por un lado, la producción de una narrativa, una historia, un relato, una sucesión de acontecimientos que tienen la estructura de una novela, hechos relatados, en este caso la aparición del Estado y cómo el hombre inventó ese Estado.
2. En segundo lugar, que cada vez que se pasa de una metáfora a otra la ironía como interrupción aparece; es decir, cada vez que se pasa a otra metáfora, una nueva narración comienza y esa nueva narración se ve interrumpida nuevamente. Eso es una alegoría, pero es también la imposibilidad irónica de la alegoría del sistema de los tropos.

Ahora bien, la ironía en realidad es la imposibilidad de la narración, del sistema de tropos; de tal forma la ironía es la permanente parábasis. Por eso Hegel la asociaba con la negación absoluta infinita y por eso es tan peligrosa, porque podría ser la posibilidad de la imposibilidad de cualquier teoría literaria o

filosófica. Lo que está en juego es la capacidad del lenguaje para decir cosas distintas de las que dice, es decir, es la capacidad irónica del lenguaje, pues como dice Goethe, las palabras se comprenden mejor entre ellas que por quienes hacen uso de ellas. Esto quiere decir “[...] que las palabras tienen una forma de decir las cosas que no coincide en absoluto con lo que queremos que digan” (De Man, 1998b:256). La ironía así, tiene una serie de consecuencias políticas que se abordan más adelante. Digamos sólo una. Si todo lo que se interpretó de Schlegel es cierto, entonces, esto que se acaba de interpretar no es cierto, es el tipo de aporía a los que da lugar la ironía. Si fuera cierto que la ironía es la interrupción infinita, entonces no se podría haber escrito este discurso. Pero si no es cierto, entonces la narración es posible y lo que dice Schlegel es imposible. Esto es lo irónico hablando de sí mismo.

LA POLÍTICA IRÓNICA DE RANCIÈRE: LA IDEA DE UN TIEMPO PARTIDO EN DOS

La tesis de Rancière sobre la política es irónica. No sólo porque invierte el significado de la palabra “política”. No sólo porque es una paradoja decir que lo que la tradición entendió por política es en verdad algo contradictorio a ella. Recordemos que la paradoja es otra de las formas de definir la ironía. Es irónica en el sentido de interrupción de secuencias narrativas. La aparición de la subjetivación (que en realidad es una desidentificación) es una interrupción en la línea narrativa. La política es la permanente interrupción de las secuencias narrativas en el mundo compartido. A esta idea le subyace otra, la idea de un tiempo partido en dos. No puede haber una política irónica, sino en un mundo en donde el tiempo está cortado. Sólo la modernidad ha creado narraciones en donde el tiempo se parte en dos, entre la novedad de lo que viene y el agotamiento de lo que se queda. Tal es lo que pueden significar palabras clave de lo político en la modernidad: cambio, revolución, transformación, ruptura, etcétera. La política es, para Rancière, cuestión de sujetos o, mejor dicho, de procesos de subjetivación. En el momento en que un cuerpo es arrancado de la evidencia, del lugar, del tiempo al que pertenece, es entonces cuando surge la subjetivación. En suma, en el momento en que se interrumpe la narrativa sobre ese cuerpo,

en el momento en que ese cuerpo instaure otra narrativa, surge la política. “La acción política establece montajes de espacios, secuencias de tiempo, formas de visibilidad, modos de enunciación que constituyen lo real de la comunidad” (Rancière, 2005c:55).

El conflicto es el modo de interrupción irónico de lo visible. Esto se puede ejemplificar no sólo por lo que comúnmente se denomina movimiento social, sino por aquellas experiencias que cuestionan los datos de lo común, que encuentran lugares “inapropiados” para aquellos sujetos que cambian de posición y al hacerlo transforman el paisaje de la *esthesis* compartida. Rancière cree que hacer política es hacer llegar infinitamente interrupciones o acontecimientos. La política destruye narrativas, modos de contar la comunidad, para luego instaurar otras narrativas.

Se tiene que explicar lo anterior un poco más. La interrupción política va más allá de la visibilidad que adquieren los sujetos en la comunidad. Una acción política transforma las relaciones y el acomodo de los sujetos: no tiene que ver con la oposición entre movimiento y Estado, sino con el trastrocamiento de las relaciones de desigualdad. Ese trastrocamiento no puede darse en las estructuras estatales, sociales o económicas sino en la precariedad de los procedimientos. En el caso de los artistas relacionales, ellos fundan una nueva idea de comunidad al acomodar las relaciones de una manera inédita. Tampoco es el mero hecho de cambiar de posición, aunque esto es ya el principio de la política; se trata de lo que bien podría llamarse acontecimiento. Éste, en efecto, no viene de lo que se llama “grandes acontecimientos” sino de pequeñas disrupciones que anuncian algo distinto de la experiencia. Supóngase que mañana convocamos a una asamblea para hacer frente a una revisión de salario, la pregunta no es: ¿qué vamos a decidir en ella? Sino que, para que ella sea política, debemos saber: ¿cómo vamos a organizarnos? Si la organización indica que, por ejemplo, los hombres tomarán la palabra, las mujeres harán la comida y cuidarán a los hijos, aun cuando la redacción de la minuta de la asamblea contenga las peticiones más radicales en materia de salario, ello no implica ninguna transformación. Los lugares de la palabra y de la acción aquí están divididos por el género, lo cual no comprueba sino la efectividad de la policía. Entonces, en este encuentro, lo que verdaderamente implica un cambio es la forma de organizarse, no el

contenido y consecuente éxito o fracaso de las propias demandas. La política se juega en esos actos precarios en donde se pregunta: ¿seremos capaces de romper la narrativa del sujeto apropiado para hablar? Ello comporta los rasgos irónicos, cada acontecimiento que juzga inconveniente el acomodo de los cuerpos en comunidad, que se aleja de ellos y los interrumpe. Lo importante no es el resultado del encuentro sino el procedimiento que se utiliza en el encuentro. Una política supone, por tanto, siempre una interrupción en la propia manera de narrar. Póngase un ejemplo que Rancière analiza en *El odio a la democracia* (2006: 87-88). Es sobre Olympe de Gouges, quien fue condenada durante la Revolución francesa al cadalso:

Las mujeres fueron excluidas del beneficio de los derechos del ciudadano en nombre de la división entre la esfera pública y la esfera privada. Al pertenecer a la vida doméstica, y por consiguiente al mundo de la particularidad son ajenas a lo universal de la esfera ciudadana. Olympe de Gouges da vuelta al argumento basándose en la tesis que hace del castigo, un “derecho” del culpable: si las mujeres tienen el “derecho de subir al cadalso”, si un poder revolucionario puede condenarlas a este último es porque su vida desnuda es política.

A eso se refiere el presente trabajo, esa mujer interrumpe el argumento y le da vuelta. Su acto es político porque instaura otra narrativa, trastoca las relaciones entre lo público y lo privado. Al hacerlo comprueba que la igualdad y la política no están reservadas a un género y da impulso a una subjetivación, pues arranca de su evidencia a un sujeto reservado a la vida doméstica.

LA LECTURA DE LOS CLÁSICOS

Ahora veamos la distinción escandalosa entre política y filosofía política. Esto tiene que ver con la división de un saber propiamente universitario y con la idea de que la filosofía política es una rama natural del árbol de la filosofía. Primero, habría que decir qué es un clásico y en nombre de qué se vuelve a los clásicos. Llamamos clásico a un autor que se considera imprescindible por sus aportaciones al pensamiento. Leer a los clásicos es trabajar con un canon reconocido universalmente, pero cuyos criterios

de selección no están suficientemente explicados. Antes de leer las aportaciones de esos clásicos, hay un presupuesto: que hay que leerlos porque son clásicos. La función “clásico” en este sentido se torna autorreferencial.

Norberto Bobbio, por ejemplo, pedía que se leyera a Marx como un clásico; con ello estaba diciendo que Marx debía entrar a la academia para ser resguardado por la sabiduría universitaria. Pero la palabra clásico conoce un origen autoritario. Roland Barthes asegura que es una distinción política y económica. *Clasicus* se oponía, en la Constitución romana de Aulo Gelio del siglo II, a *proletarius*. “Por lo tanto, clásico quiere decir etimológicamente, el que pertenece a la ‘flor y nata’ social (riqueza y poder)” (ver Barthes, 1990:102).

Ahora bien, ¿en nombre de qué se vuelve a los clásicos? Como la estrategia de Rancière no consiste en la lectura erudita académica de Aristóteles sino en una reelaboración, su procedimiento es enteramente distinto. Él reelabora a partir de la postulación de distinciones un tanto cuanto escandalosas. En primer lugar, la oposición entre filosofía política y política. Decir que la filosofía política no tiene por objeto a la política muestra una polémica invisibilizada por la conjunción de ambas palabras.

Se ha dicho en apartados anteriores que la filosofía política es una disciplina académica, que quizá no tenga más de cien años de haberse inventado o aislado de las demás áreas de la filosofía en general. ¿Por qué entonces Rancière habla del regreso de la filosofía política? ¿En qué circunstancias se da este retorno? El retorno de la filosofía política se realiza en el momento en que se declara la “muerte de la política”, es decir, en los años noventa, después de lo que se llamó la caída del socialismo. Ello comporta una paradoja que hay que analizar y que hay que analizarla desde los clásicos, ahí donde se formuló la noción de política:

Que [casi] siempre haya habido política *en* la filosofía no prueba en modo alguno que la filosofía política sea una ramificación natural del árbol-filosofía. En Descartes, precisamente, la política no es mencionada entre las ramas del árbol. Ya que la medicina y la moral, aparentemente, cubren todo el campo donde otras filosofías se encontraban con ella (Rancière, 1996:6-7).

Sin embargo, ha habido textos en los que el sustantivo filosofía y el adjetivo política han sido yuxtapuestos para afirmar

una operación en la que se demuestra un escándalo propio de la política. Un escándalo que la filosofía intenta resolver. Hay que ver qué dicen los clásicos cuando estas dos palabras se encuentran. Una de esas veces se encuentra precisamente en la *Política* de Aristóteles (2000a:143), donde se dice lo siguiente:

Ahora bien, la justicia es, en la opinión común, cierta igualdad; y en cierta medida, además todos están de acuerdo con los principios filosóficos que hemos precisado en la *Ética*, o sea que, a dicho de ellos, la justicia es algo objetivo en relación con las personas y que debe haber igualdad entre los iguales. Pero con respecto a qué cosas debe haber igualdad y con respecto a cuáles otras desigualdad, es algo que no debe ocultársenos, por ser punto difícil y que atañe a la filosofía política.

En el texto, en efecto, se utilizan las dos palabras. Ahora bien, en ese instante es donde inicia la historia de las relaciones entre filosofía y política. De qué cosas hay igualdad y de qué otras desigualdad es un “punto difícil”. En griego, el texto dice *aporía*, resolver esto corresponde a la filosofía política, resolver la *aporía* propia de la política. La filosofía se convierte entonces en política cuando asume que debe resolver la *aporía* que representa la política, es decir, la de la repartición de las cosas en comunidad. Los criterios que se adoptan para saber qué es lo que le corresponde a cada quien y según qué títulos de posesión se deben tener para así hacerlo.

De esta manera, Rancière está produciendo una oposición, la de filosofía política y política. No es que la filosofía política sea una rama del saber que explique los asuntos de la política o los describa. Es que la filosofía política toma a su cargo resolver una *aporía* que nadie le ha pedido resolver. Intenta resolver, haciendo una normativa general de la ciudad (diciendo respecto a qué cosas debe haber igualdad y qué otras desigualdad), los asuntos de esa política. La lectura de Rancière encuentra en esos párrafos de Aristóteles el espíritu de lo que se denomina filosofía política. Aquello que se denomina filosofía política es ese gesto aristotélico que intenta establecer cómo debe ser la política; en otras palabras, terminar con la lógica de la *aporía* de la política. La historia de las relaciones entre filosofía y política, entonces, comienza mostrando un desacuerdo, la política de los filósofos o la política de los políticos. Por eso la oposición filósofo-sofista,

la cual, antes que ser una oposición epistemológica es una oposición que muestra la división entre quien habla la verdad de la política y quien muestra el desacuerdo. En resumen, la oposición entre política y filosofía política intenta ser una explicación sobre cómo la filosofía política es una estrategia argumental para paliar los efectos negativos de la política, no para pensar a la actividad política. Esta oposición se logra sólo mediante una lectura que no suscriba lo que dice Aristóteles sino que interroge sus efectos. La lectura propia de la filosofía política consiste en decir lo que dice el autor, aunque para hacerlo se tengan que discriminar muchas proposiciones también asentadas en los textos.

Pondré dos ejemplos de lectura propios de la filosofía política. Aristóteles ha dicho que el hombre es un animal político por naturaleza, y esa oración da como resultado el famoso párrafo en el que la tradición ha visto lo propio del hombre, según Aristóteles. Es justo el párrafo citado. Lo propio del hombre es la razón. Ahora bien, véase cómo interpretan ese párrafo dos autores de la teoría y la filosofía política. El primero es George Sabine, en un texto de 1937 que ha sido importante para la comprensión de la *Política* de Aristóteles. Sabine acaba de parafrasear a Aristóteles en lo que se refiere a lo justo y lo injusto y al uso del lenguaje:

El hombre es el animal político, el único ser que habita en ciudades, se somete a la ley y produce la ciencia, la religión y todas las múltiples creaciones de la civilización. Representan éstas la perfección del desarrollo humano. Quien viva sin ellas tiene que ser una bestia o un dios; es decir, tiene que encontrarse por debajo o por encima del plano medio en que vive la humanidad. Dominado como está Aristóteles por una creencia en la capacidad humana única de los griegos, piensa que la forma más elevada de las artes de la civilización sólo se puede conseguir en la ciudad Estado (Sabine, 1994:113).

En este caso, no hay una reflexión sobre las consecuencias de las afirmaciones de Aristóteles, sino la afirmación de que Aristóteles piensa que así deben ser las cosas. La *Política* de Aristóteles consta de ocho libros y, durante esos ocho libros, en distintas ocasiones problematiza sus propias afirmaciones. El procedimiento de Sabine es típico de la filosofía política normativa, es

decir, rescatar aquellas partes afirmativas, dotarlas de unidad y hacerlas aparecer como una línea argumental acabada.

Ahora véase cómo analiza el mismo párrafo Carnes Lord, el comentarista de Aristóteles, en la compilación sobre filosofía política de Leo Strauss:

El hombre es un animal político, en primera instancia, en el sentido de que los seres humanos, como ciertos tipos de animales, se congregan por doquier en grupos más numerosos que la familia, y se “esfuerzan por vivir juntos aun cuando no tengan necesidad de ayuda mutua” (P. 3.6. 1278 b 19-20). En otro sentido, sin embargo, “el hombre es un animal político, mucho más que ninguna clase de oveja o cualquier animal de rebaño” pues, único entre los animales, el hombre posee discurso o razón. Como explica Aristóteles, el discurso o la razón (*logos*) “sirve para revelar lo ventajoso y lo nocivo, y por tanto, también lo justo y lo injusto y otras cosas de esta índole; y la asociación de estas cosas es lo que forma una familia y una ciudad” (P. 1.2. 1253 a 8-18). Es un error creer que la ciudad está constituida simplemente por la partición de bienes externos entre sus miembros: la ciudad es una asociación constituida en este aspecto decisivo al compartir una cierta percepción del modo de vida bueno o justo. El hombre es el animal político por excelencia por ser el animal racional y moral (Lord, 1993:140).

Nada parece ser más cierto que esta lectura, el autor intenta decir lo que dice Aristóteles. Esta lectura tampoco intenta conocer las consecuencias de las afirmaciones de Aristóteles, a no ser que se entienda por consecuencia lo que el mismo Aristóteles dice ser la consecuencia de la racionalidad del hombre, es decir, que con ella el hombre forma ciudades. Estas dos citas nos dan un ejemplo de la lectura de los clásicos que no visibiliza los efectos, sino que los neutraliza. Una consecuencia es que estas lecturas nulifican el poder del texto mismo haciéndolo aparecer como una cuestión de investigación académica, sin consecuencias. Es una forma de proceder de la sabiduría académica, una forma de lectura que podría llamarse erudita, es decir, saber lo que se dijo y nada más. En nombre de esta erudición, cierto tipo de academia vuelve a los clásicos para demostrar que son clásicos. La filosofía política es, en realidad, una política (policía) de la

verdad en el sentido que se ha mencionado en apartados anteriores. No transforma ni interrumpe las narraciones que ella misma crea.

LACLAU Y MOUFFE: LA RECUPERACIÓN DEL CONCEPTO DE HEGEMONÍA

Veamos ahora otra vía de la reelaboración de la palabra política. El libro que Laclau y Mouffe (2004) escribieron sobre hegemonía es el punto de partida para una reflexión retórica. En particular el caso de Laclau, quien en sus últimos trabajos ha avanzado hacia un concepto de lo político como algo eminentemente retórico. La retórica aparece en él tomada de los trabajos de Paul de Man. El presente trabajo también utiliza a Paul de Man y saluda algunas de sus intervenciones de lectura. Laclau también lo hace aunque, como se verá, con diferencias considerables. Primero indagemos la forma en que se rescata el concepto de hegemonía y reconstruyamos la forma en la que leen sus fuentes intelectuales, y la manera en que Laclau y Mouffe empiezan a desplazar al marxismo-leninismo; después se tratará de discutir con ellos.

Este texto es el filtro de la tradición marxista. Tanto Laclau como Mouffe abandonan el vocabulario de la tradición leninista y, apoyados por diversas filosofías y el psicoanálisis, desarrollan el concepto de hegemonía como la categoría central del análisis político. Esta afirmación comporta una serie de problemáticas en las que hay que poner atención, pues constituyen una interpretación de lo político que da cuenta de las mediaciones discursivas. El resultado es que, previo al análisis de lo político mismo, se tiene que hacer un análisis sobre las condiciones de posibilidad de la “operatividad discursiva”. Veamos el argumento de *Hegemonía y estrategia socialista*, véase después cuál fue su novedad y háganse algunas críticas a sus presupuestos. La cuestión de la aproximación de la tradición marxista queda explicada en la siguiente cita. En ella, la tradición marxista aparece como algo que hay que deconstruir, no algo en lo que se debía seguir trabajando sin más:

Nuestro modo de tratar la tradición marxista fue enteramente diferente, y podría quizás formularse en términos de la distinción husserliana entre “sedimentación” y “reactivación”. Las

categorías sedimentadas son aquellas que ocultan sus actos de institución originaria, en tanto que el momento de reactivación hace nuevamente visibles esos actos. Para nosotros [...] esta reactivación debe mostrar la contingencia originaria de aquella síntesis que las categorías marxistas intentaban establecer. En lugar de adherirnos a nociones tales como “clase”, la tríada de niveles (lo económico, lo político y lo ideológico) o la contradicción entre fuerzas y relaciones de producción como fetiches sedimentados, lo que intentamos fue revivir las precondiciones que hicieron posible su operatividad discursiva, y nos interrogamos acerca de su continuidad o discontinuidad en el capitalismo contemporáneo. El resultado de esta operación fue el percibir que el campo de teorización marxista había sido mucho más ambivalente y diversificado que el travestido monolito que el marxismo leninismo mostraba como historia del marxismo (Laclau y Mouffe, 2004:8-9).

Esta larga cita condensa varias de las estrategias adoptadas para la lectura del marxismo en Laclau y Mouffe, pero condensa también el encuentro entre varias tradiciones intelectuales, es decir, condensa un afán interdisciplinario. La referencia a Husserl, por ejemplo, hubiera sido impensable en el marxismo-leninismo. La cuestión de revivir las condiciones que hicieron posible su operatividad discursiva bien puede ser leída también como un guiño a la arqueología y genealogía foucaultianas. Pero muestra también la interrogante de este trabajo sobre la referencialidad del lenguaje. En términos discursivos, lo que está en juego es un análisis del lenguaje y no (o sólo después) aquello que nombra, pues la idea de analizar las “condiciones que hicieron posible la operatividad discursiva” y no tanto el referente son un cambio en la reflexión del análisis político, un cambio que en la filosofía política académica no se ha registrado aún hoy día. La filosofía política habla de ciertos objetos como si fueran naturales de la reflexión política: la ley, el Estado, la justicia, etcétera. Además lo hace con la idea de que estos conceptos tienen una inteligibilidad inherente a la historia. La pregunta que ahí se hacen Laclau y Mouffe es la siguiente: ¿las clases sociales son algo dado anterior a la explicación que da cuenta de ellas? ¿La noción de clase sigue siendo operativa en el capitalismo actual? ¿Cómo explicar aquellos fenómenos que escapan a la tríada de lo económico, lo político y lo ideológico? ¿Cómo explicar por ejemplo las luchas étnicas en contra del Estado homogenei-

zador de las culturas con la noción de clase? Antes que ir a aquello que nombra, los autores se preguntan por las condiciones de posibilidad de esos discursos. Eso es lo que aquí se ha denominado la cuestión o el cuestionamiento a la referencialidad del lenguaje, a un acceso inmediato entre lenguaje y mundo.

La estrategia de análisis político muestra por tanto varias tradiciones intelectuales utilizadas por Laclau y Mouffe, que tienen en común haber posibilitado la puesta en cuestión de la idea de un discurso no mediado, un discurso que no accede de inmediato a la referencia sino que la suspende. Tal es el sentido de la palabra hegemonía que, más que una categoría de análisis marxista, implica el reconocimiento de que la lógica de lo social se construye por lógicas de equivalencia y lógicas de diferencia, en donde los sujetos no pueden reclamar una identidad cerrada al construir tal o cual lucha social, sino que se ven involucrados en posiciones diferenciadas de sujeto que se articulan con otras dadas las circunstancias. Es la práctica social la que construye las identidades en tanto se articulan en sus diferentes posiciones de sujeto y no es el sujeto dado de antemano lo que construye la identidad. La práctica de la subjetividad política se ve, entonces, afectada por otras tantas subjetividades. Ello llevó a reformular el pensamiento de izquierda hacia una expansión de distintos sujetos antes impensables por el marxismo. También da una idea de la forma en que los nuevos movimientos sociales se apropian del espacio político y reconfiguran la significación de la palabra política.

Esto nos ha reconducido a redefinir el proyecto socialista en términos de una radicalización de la democracia; es decir, como articulación de las luchas contra las diferentes formas de subordinación —de clase, de sexo, de raza, así como de aquellas otras a las que se oponen los movimientos ecológicos y antiinstitucionales (Laclau y Mouffe, 2004:23).⁶⁹

⁶⁹ En un texto de la época, Ludolfo Paramio analizó esa categoría, algo confusa, de “nuevos movimientos sociales”. Para él, la novedad consistía en que esos movimientos (ecologismos, feminismos, luchas étnicas, etcétera) habían decretado una ruptura con el marxismo, en la medida en que sus categorías (las del marxismo) habían quedado en desuso. Menciona, por ejemplo, la difícil situación del eurocomunismo al intentar acercarse al reformismo ideológico, pero sin romper con su tradición (ver Paramio, 1989).

Esta aproximación se inscribe en la recuperación de la tradición del iluminismo, pero también en su crítica. Si el iluminismo fue un proyecto emancipador, su puesta en marcha pasaría por una crítica a ciertas tesis epistemológicas y esencialistas que ese mismo proyecto enarboló. Sólo así, intuyen los autores, es posible dar cuenta de las luchas políticas contemporáneas y de una sociedad cada vez más democrática. Del agotamiento de tesis esencialistas de la ilustración algunos verán cierto “nihilismo conservador”, como en el caso de Habermas. En cambio, Laclau y Mouffe ven en ese abandono la oportunidad para profundizar los ideales de la democracia liberal, concomitante a la ilustración. “La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal democrática, sino al contrario, en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural” (Laclau y Mouffe, 2004:222). Desde luego, el trabajo de esta tarea implica también una crítica al humanismo, no para desterrarlo del imaginario político como quisieron sus críticos (Foucault, Althusser), sino para mostrar sus condiciones históricas de emergencia y alejarlo del esencialismo que durante mucho tiempo lo sostuvo. De hecho, el humanismo constituye un eje del trabajo de Mouffe y Laclau, pues lo que ellos llaman “revolución democrática” consiste en profundizar los valores emancipadores del humanismo y del cual el socialismo sería sólo una etapa. “Humanizar” las luchas quiere decir mostrar que el liberalismo político puede y debe expandirse por medio de la democracia que también se expande por distintas esferas.

En este punto debemos refutar un mito, el que sostiene que nuestra posición es incompatible con el humanismo. Lo que hemos rechazado es la idea de que los valores humanistas tengan el estatus metafísico de una esencia y que ellos sean, por consiguiente anteriores a toda historia y sociedad concretas. Sin embargo esto no es negar su validez; significa tan sólo que esa validez se construye mediante prácticas discursivas y argumentativas (Laclau, 2000b:140).

El tema del discurso es importante. Ellos conciben al espacio social como un espacio discursivo y someten sus análisis a las posibilidades que en este tema proporciona el pensamiento de Wittgenstein y, sobre todo, de Foucault. A este último, empero, le hacen una crítica por su distinción de prácticas discursivas y no discursivas.

Así que la estrategia de lectura de la tradición marxista se aleja definitivamente de las oposiciones dialécticas, así como de la retórica todavía presente en los trabajos de Althusser y Balibar. Piedra angular, aparato de Estado, estructura social, dictadura-democracia, son tópicos de la tradición marxista que son abandonados. En suma, utilizan otras categorías para explicar lo político, reintroducen el término “democracia” en la reflexión de izquierda y capitalizan la herencia de la ilustración en favor de las luchas sociales. Ello mediante una puesta en cuestión de un sujeto privilegiado de lo político, y mediante una crítica al pensamiento de Adorno y Horkheimer respecto a la derrota del pensamiento social y práctico de la ilustración.

DISCURSO Y ARTICULACIÓN

El concepto de discurso ha sido utilizado en este trabajo de dos maneras. La primera forma en que se ha utilizado fue siguiendo los trabajos de Foucault. Así, el discurso aparece como aquello que se dice, pero también como los procedimientos que se utilizan para decir y las consecuencias de ello. Por ejemplo, cuando se analiza a qué exclusiones da lugar la apropiación del discurso. Se ha dicho que ese estudio provenía también de una reflexión retórica. La otra forma en que usé el término “discurso” fue en el sentido que propiamente aparece en los trabajos de Laclau, es decir, como un proceso de significación que cubre la totalidad social. Abundemos ahora en las relaciones de este segundo uso para ligarlo con el concepto de articulación.

Volviendo ahora al término “discurso”, lo usamos para subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*. Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero su significado es diferente. El objeto es una pelota de fútbol sólo en la medida en que él establece un sistema de relaciones con otros objetos, y estas relaciones no están dadas por la mera referencia a los objetos sino que son, por el contrario, construidas. Este conjunto sistemático de relaciones es lo que llamamos discurso (Laclau, 2000b:114-115).

Discurso es pues un término que da cuenta de las relaciones sociales y que consta de una parte lingüística (el hecho de la

configuración significativa) y otra extralingüística (el hecho físico). En términos políticos, el discurso da cuenta de dos fenómenos, la lucha y el exceso que comporta esa lucha a la hora de articularse con otra. El concepto de articulación es el que liga las prácticas hegemónicas, pues “articulación es toda práctica que establece una relación entre elementos que la identidad de éstos resulta alterada por esta práctica”. Un ejemplo muy concreto puede ser que si alguien se considera demócrata deberá también considerarse feminista, ecologista, defensor de los derechos humanos. Esta articulación se da históricamente con la entrada al ámbito político de las distintas luchas relegadas por el marxismo al privilegiar una clase social. No obstante, esta articulación se produce también por un excedente metafórico. Slavoj Žižek lo ha analizado de manera muy clara y lo relaciona con la noción de posición de sujeto

[...] lo que tenemos es una serie de posiciones particulares de sujeto (feminista, ecologista, democrática) cuya significación no está fijada *a priori*: ellas cambian según el modo en que aquellas son articuladas en una serie de equivalencias a través del excedente metafórico que define la identidad de cada una de esas posiciones. Tomemos, por ejemplo, la serie feminismo-democracia-movimiento por la paz: en la medida en que el participante en la lucha “experimenta” que no hay real reconciliación con la naturaleza sin abandonar la actitud agresivo-masculina frente a esta última, en la medida en que la identidad de cada una de las cuatro posiciones anteriores antes mencionadas está marcada por el excedente metafórico de las otras tres posiciones, en cada caso podemos decir que algo tal como una posición de sujeto unificado ha sido construida: ser un demócrata significa ser al mismo tiempo un feminista (Žižek, 2000:259).

Lo importante para Laclau es que esta unidad es contingente y su noción de identidad se vuelve siempre parcial, nunca total y tampoco nunca cerrada. Pueden entonces surgir otras luchas que se articulen y nuevas identidades también. La lucha contra la subordinación, o contra las relaciones de subordinación, no puede parar nunca en la medida en que son los antagonismos sociales los que posibilitan ese objeto imposible que es la sociedad. La sociedad es imposible porque nunca alcanzará la pleni-

tud y la transparencia, aunque ello sea un presupuesto de las luchas. La lucha por alcanzar una sociedad plena es, entonces, imposible ontológicamente aunque posible en términos discursivos, cuando se amplían las luchas en contra de la subordinación.

EL GIRO RETÓRICO

Laclau ha dado un giro retórico en sus últimos trabajos. Apoyándose en los trabajos de Paul de Man, ha trasladado al análisis de la hegemonía la erudición de la lectura retórica. Y ello con la autorización que el mismo Paul de Man daba ya, al acercarse cada vez más de una teoría atenta de la lectura literaria a una deconstrucción de las categorías de análisis político.

Laclau abandona algunos conceptos del psicoanálisis y utiliza, para explicar la lógica de la hegemonía, el análisis de la retoricidad del lenguaje que Paul de Man trabajó en varios textos. Si el lenguaje es retórico, entonces las figuras que en él habitan pasan a ser determinantes en la estructuración de lo social.

Hay dos razones por las cuales Laclau traslada su reflexión a la retórica. La primera es que el mismo Paul de Man veía la necesidad de analizar los problemas políticos con las herramientas del análisis retórico, es decir, con las herramientas de las relaciones entre tropología y performatividad. La segunda es que lo que Paul de Man analiza como tropología o retórica generalizada es para Laclau la lógica de la hegemonía:

De Man había siempre insistido en que todo lenguaje, ya sea estético o teórico, está regido por la materialidad del significante, por un medio retórico que disuelve, en última instancia, la ilusión de toda referencia no mediada. En este sentido, una retórica generalizada —que abarca necesariamente la dimensión performativa— trasciende toda frontera regional y se identifica con la estructuración de lo social en cuanto tal (Laclau, 2000a:58).

Esta retórica generalizada, este movimiento tropológico que estructura lo social en cuanto tal, es la hegemonía. La hegemonía, hemos dicho, da cuenta de la articulación de luchas parciales que se presentan como luchas universales. Así, la lucha de un sindicato, aunque sea una lucha particular, puede ser una reivin-

dicación universal en la medida en que es una demanda laboral. Ese movimiento se puede explicar con la sinécdoque, en donde una particularidad se asume como la totalidad. Pero, en la medida en que ese sindicato enarbole también la lucha contra la contaminación, la identidad de obrero se ve afectada por la lucha ecologista. Ese movimiento es un excedente metafórico. El obrero es también ecologista. Ésa es la misma lógica de una de las categorías del análisis político importante para Laclau, es decir, la de “pueblo”. Más que una entidad vacía, “pueblo” designa la articulación de una demanda constitutiva de la política, es decir, la universalidad. Pueblo no hace referencia a ningún actor social, sino a la lógica por la cual se construyen las demandas. Por eso el populismo tiene sus razones. Las afirmaciones de Laclau sorprenden hasta el punto de que en su última visita a México afirmó que, al igual que el *continente historia* abierto por Marx (según la afirmación de Althusser), la retórica sería un nuevo continente para el análisis político. La lógica de la hegemonía se ve así supeditada a un análisis de la tropología. Son varios los trabajos en los que Laclau aplica el análisis de la retórica a la lógica de la hegemonía; me interesan aquí dos de ellos. Explicaré primero el argumento de Laclau que extrajo de los trabajos de Paul de Man y luego trataré de hacer algunas críticas al propio Laclau. Aparece en el texto de “La alegoría de la persuasión en Pascal”.

Las dificultades que encuentra Pascal para delimitar rigurosamente el lenguaje de la geometría: una de ellas aparece cuando Pascal se pregunta sobre el estatuto geométrico y ontológico del uno y el cero. El uno no puede ser un número, pues es el principio de unidad. En efecto, para serlo tendría que tener pluralidad. Pero por otro lado, el uno es un número.

En cuanto al cero, su estatuto es diferente pues no es para nada un número, pero todo el sistema numérico depende de él. Ésa es, según Laclau, la misma lógica de la hegemonía, algo que es imposible al sistema, pero necesario. Esos movimientos sólo pueden darse a condición de la retoricidad de la lengua. De la misma forma que el cero y el uno son necesarios pero imposibles de explicar en el sistema numérico, así las hegemonías suponen el ámbito de la imposibilidad, al querer alcanzar la universalidad, pero también su necesidad, pues si no intentan la universalidad cualquier lucha es imposible. Esto es, *grosso modo*, la explicación tropológica de Laclau.

La misma lógica subyace en el texto de *La razón populista* (2005). Ahí Laclau no considera la palabra “pueblo” como una significación vacía o una categoría sociológica imprecisa. Laclau piensa que “pueblo” es una categoría retórica determinante en el análisis político. La construcción del pueblo obedece, como en el caso de Rancière, a una operación retórica que ya se ha analizado, la sinécdoque. Al igual que la noción de hegemonía, “pueblo” se estructura apareciendo siempre como algo universal. Su condición de éxito en las demandas es aparecer como universal. Y ésa sería la diferencia entre una identidad política y una identidad particular. Por otro lado, su discusión académica se centra en una crítica a sus contemporáneos, concretamente con la “poca capacidad explicativa” que él ve en los trabajos de Hardt y Negri. Véase cómo elabora el concepto de “pueblo” y luego sus discusiones con Negri. Laclau dota de contenido a una categoría que usualmente es tratada como “vacía”. Populismo designa, en trabajos sociológicos, una noción ideológica, una noción poco operativa para describir procesos políticos o una noción que se presta para que determinados líderes muevan a las masas con falsas promesas que sólo los benefician a ellos. Laclau resignifica esta categoría:

El “populismo” estuvo siempre vinculado a un exceso peligroso, que cuestiona los moldes claros de una comunidad racional. Por lo tanto, nuestra tarea, del modo como la hemos concebido, ha sido aclarar las lógicas inherentes a ese exceso y afirmar que, lejos de corresponder a un fenómeno marginal, están inscriptas en el funcionamiento real de todo espacio comunitario (Laclau, 2005:10).

Y aquí se tiene otra estrategia de lectura a la hora de abordar un objeto. Lejos de indicar que populismo es una categoría que no explica nada, desde el exterior; Laclau desanuda su funcionamiento, antes que rechazarlo. Antes de desechar la categoría por su supuesta inoperancia, Laclau muestra cómo funciona; antes de desecharla, la considera como determinante en la lógica de lo social pues, como se dijo, pueblo es una palabra en donde universalidad y particularidad aparecen constituyendo, en conflicto, las demandas políticas. Es, por cierto, la lógica misma de las operaciones retóricas. Si los críticos del populismo desechan esta categoría por considerar que ella no refiere nada en concre-

to, pues ¿quién es el pueblo?, ¿dónde empieza, dónde acaba?, ¿quiénes son esos sujetos que no se encarnan en realidad en ninguna figura?, Laclau intenta mostrar que esto es cierto. Pueblo y populismo no refieren nada del mundo en concreto, pues son categorías discursivas. No busca el verdadero referente del populismo sino “[...] mostrar que el populismo no tiene ninguna unidad referencial porque no está atribuido a un fenómeno delimitable, sino a una lógica social cuyos efectos atraviesan a una variedad de fenómenos” (Laclau, 2005:11). Así, el populismo es uno de los modos de construcción de lo político y, en lugar de desterrarlo o usarlo como una categoría que en lo teórico y en lo político habría que desechar, habría que describir su funcionamiento. La ambición de referencia aquí es puesta en cuestión de una manera clara y contundente.

Pero Laclau intenta descalificar otro concepto, el de multitud de Toni Negri y Michael Hardt. Aquí las disputas académicas hacen presa de Laclau cuando intenta demostrar que su concepto de “pueblo” es más operativo que el de “multitud”. Éste se encuentra cargado de un inmanentismo spinoziano que no explica ninguna lógica de la política, sino el mero espontaneísmo de los oprimidos de distinta índole que se agrupan sin ninguna identidad estratégica o provisional y que da como resultado una “simplificación” del proceso político. Según Hardt y Negri, habría una tendencia natural a la rebelión. Pero,

[...] si existe una tendencia natural a la rebelión, no es necesaria ninguna construcción política del sujeto de la rebelión. Pero la sociedad es mucho más complicada de lo que esta formulación simplista considera. La gente nunca está sólo “en contra”, sino que está en contra de algunas cosas determinadas y a favor de otras y la construcción de un “en contra” más amplio —una identidad popular más global, sólo puede ser el resultado de una extensa guerra política de oposición (Laclau, 2005:300).

Aquí se ve cómo la ambición de una teoría más descriptiva de lo social se apodera de Laclau. Su afirmación “sólo puede ser el resultado de una extensa [...]” es, por lo menos, arriesgada. ¿Por qué, si nos ha dicho que lo político se construye discursivamente, ésta sería la única forma de construir una identidad popular? O peor aún, la urgencia de entrar al debate académico le hace

perder de vista las críticas que se recuperaron aquí de Butler. ¿Por qué debe haber un sujeto de la política? ¿Por qué éste debe ser identitario, “identificable”? Ahora, la ambición de hacer referencia a algo seguro se ha apoderado de Laclau. Si bien es cierto que su forma de abordar las problemáticas es novedosa, también es cierto que, si ha de entrar en la academia, parece querer discutir, no los objetos de discusión, sino la mejor manera de abordarlos.

BREVE CRÍTICA DE LA TEORÍA POLÍTICA
DE LA HEGEMONÍA QUE PERMITE ACLARAR
LA SINGULARIDAD DE LA LECTURA RETÓRICA

En una discusión sobre *Deconstrucción y pragmatismo* (1998), Richard Rorty ironizó sobre los “altos grados de abstracción” a los que había llegado Laclau con la teoría de la hegemonía. El filósofo estadounidense arguye que Laclau “contribuye a una sobrefilosofización del debate político izquierdista”. El filósofo estadounidense asegura que en nada contribuye al debate político decir las cosas de una manera tan abstracta como lo hace Laclau. Decir, por ejemplo, que la condición de posibilidad de la representación es también su condición de imposibilidad parece ser excesivo pues, se pregunta Rorty:

¿No es que Laclau no está diciendo en un lenguaje elevado lo que ya sabíamos: que los representantes electos no decidirán frecuentemente qué votar simplemente preguntando a sus constituyentes cómo deberían votar? (Rorty, 1998:141).

Quizá tenga razón Rorty, pero no por su perspectiva pragmática de decir las cosas “fáciles”. La problemática de Laclau son los compromisos teóricos que él obtiene de otras disciplinas. Si bien es cierto que se han analizado aquí estos compromisos como algo positivo, que ayudó a reelaborar el sentido de las luchas de izquierdas, existen varias problemáticas que no quedan suficientemente explicadas y que nosotros podríamos llamar el problema de la aplicabilidad. ¿Puede un concepto aplicarse? ¿Puede un concepto trasladarse de un ámbito disciplinar a otro sin problemas? ¿Puede la teoría derridiana del exterior constitutivo trasladarse a la idea de la sociedad incompleta? Éstas son pre-

guntas retóricas. Evidentemente, sí se puede. Pero, más que analizar su posibilidad, me gustaría hacer una crítica de las suposiciones que se ponen en juego con esos compromisos, en particular con la teoría política de la hegemonía.

Voy a poner un ejemplo. Laclau sigue la línea de la teoría, sus premisas son universalizables, se aplican a la lógica misma de la política. Laclau traslada, sin consecuencias para él, la jerga de Paul de Man al análisis político. La diferencia entre el análisis de Laclau y el que aquí se ha propuesto es la siguiente. Aquí se analizan problemas del discurso de manera general, se analiza cómo los tropos efectúan operaciones en el lenguaje que no son gobernadas por la razón. También se analiza cómo los procedimientos de argumentar afectan la lógica misma de los contenidos. Se ha querido mostrar cómo funciona la retoricidad en el vocabulario político. Se estructuró un estrategia de lectura pero aplicada a casos particulares, no para encontrar una teoría sino para hallar acontecimientos de lectura siempre singulares con efectos distintos. En cambio, Laclau argumenta que las categorías extraídas de otras jergas como el psicoanálisis coinciden idénticamente con las lógicas políticas. Laclau intenta convertir en teoría lo que en realidad es la imposibilidad de la teoría. Dichas estrategias las he denominado “usos” para recuperar una vieja palabra de la retórica, pero también haciéndome eco de la filosofía de Kant, que en ciertos textos plantea que el contenido de la argumentación depende de los distintos usos que se dé a la razón. Lo anterior, por supuesto, es una discusión epistemológica, pues para cierta filosofía no habría usos sino conceptos que universalizan el pensamiento. Los usos, en cambio, nombran procedimientos singulares de lectura, no teorías. Esta palabra, en sí misma, no puede conllevar la impronta académica de la universalización. Lo que se ha intentado hacer aquí, por el contrario, es mostrar la singularidad del pensamiento.

Interrumpo aquí estas reflexiones que deben ser sometidas a discusión para futuras investigaciones sobre los usos del discurso, pero también sobre las prácticas sociales y políticas a las que da lugar en las instituciones en general, y en los saberes humanísticos en particular.

ADENDA

VOCABULARIO MÍNIMO

Apropiación: El término apropiación designa un procedimiento mediante el cual un discurso se privatiza y se vuelve exclusivo de grupos, individuos e instituciones. Esa exclusividad designa quién debe hablar y en qué condiciones debe hacerlo; quiénes son los sujetos autorizados para emitir el discurso una vez privatizado y desligado del debate. La apropiación neutraliza los efectos disruptivos de la retoricidad pues fija la significación de una palabra.

Discurso: Entendamos por discurso aquello que se dice, pero también las formas y procedimientos para decir.

Genealogía: Esta palabra implica un procedimiento de lectura. Da cuenta de la historia y del uso de las palabras sin referirse a su origen sino al momento en que las palabras han jugado distintos papeles atendiendo a los sujetos, textos, saberes e instituciones que las enuncian. Asimismo, muestra el poder que conllevan, ya sea crítico o conservador. La noción está ligada al pensamiento de Nietzsche y al de Foucault.

Retórica: Entendamos por retórica una condición del lenguaje. Esa condición del lenguaje es gobernada por el uso de tropos y procedimientos que condicionan el discurso. La retórica, por otro lado, es también un saber sobre los fenómenos del lenguaje. Ese saber se sistematiza en una serie de lecturas de autores antiguos y contemporáneos. Retórica no es discurso mentiroso o embellecedor del discurso sino sus condiciones de posibilidad.

Política de la verdad: Esta noción está ligada al pensamiento de Michel Foucault. Se refiere a las condiciones para producir discursos verdaderos. Por ejemplo, las condiciones políticas, culturales, académicas, institucionales. Lo importante de esta noción es que permite describir procedimientos que comúnmente se consideran externos al pensamiento para mostrar que esos

procedimientos son sus condiciones de posibilidad, es decir, presupuestos que se requieren para producirlo. La política de la verdad es también una regulación del discurso que asigna lugares, tiempos, formas y sujetos autorizados para emitir un discurso.

Filosofía: En este trabajo se entiende por filosofía aquella disciplina académica que toma sus problemáticas de una geografía específica, la de Occidente. Esta disciplina está ligada a la reproducción del saber universitario. Es una disciplina que se ha construido por oposición a la retórica, por exclusión de aquello que es una de sus partes constitutivas, es decir, el uso de tropos.

Filosofía política: Este término designa una actividad académica cuyo objeto de estudio es el Estado, la ley, la normatividad de lo común. Rancière ha acuñado el término asociándolo a una estrategia (discursiva) para paliar los efectos “negativos” de la política, es decir, la conflictualidad recurrente en las formas de dominación de las sociedades.

Procedimiento: Es el conjunto de ejercicios de lectura que fijan su atención en los modos del decir y sus efectos, y no en el contenido de las afirmaciones. Un procedimiento implica cierta tópica del saber y de la interpretación.

Estrategia de lectura: Es el ejercicio de selección discursiva. Siempre es singular y arbitrario. La lectura implica selección, distribución, redistribución de temas, autores, formas de intervenir un texto. Implica trabajo académico y político de postulación.

Referencialidad del lenguaje: La referencialidad es una de las funciones del lenguaje. Intenta mostrar la adecuación del lenguaje con la cosa que nombra.

Propiedad: Se entiende propiedad en dos sentidos: un sentido económico y otro político. Por un lado, el hablar correcto (propia-mente) y, por otro, en el de posesión.

Efectos: Entendamos la efectualidad como las consecuencias de utilizar determinados procedimientos de argumentación. Estos efectos son pluridireccionales y nunca se repiten de manera identitaria.

Reelaboración: Con este término se designa el trabajo retórico de redistribución en el campo discursivo del significado de una palabra. Reelaborar implica ciertos procedimientos de lectura y de apropiación y expropiación de las palabras. Es un ejercicio que está más allá de la interpretación y de la veracidad de las afirmaciones.

Uso: La palabra uso designa ejercicios de apropiación. El uso es sinónimo de herramienta, una tecnología para describir lo que la palabra nombra en distintos lugares y áreas del discurso.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, Tomás; Alain BADIOU y Richard RORTY (1997), *Batallas éticas*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- ALTHUSSER, Louis (1974), *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- _____ (1978a), *Nuevos escritos*, Barcelona, Laia.
- _____ (1978b), *Respuesta a John Lewis*, México, Siglo XXI.
- _____ (1980b), “¡Por fin la crisis del marxismo!”, en K. S. Karol y R. Rossanda (eds.), *Poder y oposición en las sociedades postrevolucionarias*, Barcelona, Laia.
- _____ (1982), “El marxismo como teoría ‘finita’”, en L. Althusser y G. Vacca (eds.), *Discutir el Estado*, México, Folios.
- _____ (1994a), *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México, Quinto Sol.
- _____ (2005), *La filosofía como arma de la revolución*, 25ª edición, México, Siglo XXI.
- _____ y Étienne BALIBAR (2004), *Para leer El capital*, 25ª edición, México, Siglo XXI.
- ANDERSON, Perry (1979), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI.
- ARISTÓTELES (2000a), *Política*, Madrid, Gredos.
- _____ (2000b), *Retórica*, Madrid, Gredos.
- AUSTIN, John (1982), *How to do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press.
- BADIOU, Alain (2006), *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BALIBAR, Étienne (1977), *Sobre la dictadura del proletariado*, México, Siglo XXI.
- _____ (1980), “Estado, partido, ideología: esbozo de un problema”, en É. Balibar, C. Luporini y A. Tosel (eds.), *Marx y su crítica de la política*, México, Nuestro Tiempo.

- _____ (1995), *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- BARTHES, Roland (1990), *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós.
- _____ (2007), *El placer del texto y Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria en el Collège de France*, México, Siglo XXI.
- BERISTÁIN, Helena (2004), *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa.
- BOOTH, Wayne (2006), *Retórica de la ironía*, Madrid, Taurus.
- BUTLER, Judith (2001), “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’”, en revista *La Ventana*, núm. 13.
- CASTRO, Edgardo (2004), *El vocabulario de Michel Foucault, un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo.
- CHARTIER, Roger y Guglielmo CAVALLO (1998), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus.
- CURTIUS, Ernst Robert (1995), *Literatura europea y Edad Media latina*, México, FCE.
- DE LA FUENTE LORA, Gerardo (1999), *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, México, Media Comunicación.
- DE MAN, Paul (1990a), *Alegorías de la lectura*, Barcelona, Lumen.
- _____ (1990b), *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor.
- _____ (1998a), “La alegoría de la persuasión en Pascal”, en P. de Man, *La ideología estética*, Madrid, Cátedra.
- _____ (1998b), “El concepto de ironía”, en P. de Man, *La ideología estética*, Madrid, Cátedra.
- _____ (1998c), “La epistemología de la metáfora”, en P. de Man, *La ideología estética*, Madrid, Cátedra.
- DE MICHELI, Mario (2006), *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, Alianza.
- DERRIDA, Jacques (1989), “Cogito e historia de la locura”, en J. Derrida, *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- _____ (1995), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Madrid, Trotta.
- _____ (1998), *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, Gedisa.
- _____ (2003), “Firma, acontecimiento, contexto”, en J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra.

- DIDEROT, Denis (2008), *Jacques el fatalista*, Barcelona, Punto de Lectura.
- ENGELS, Friedrich (1992), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, México, Editores Mexicanos Unidos.
- ERIBON, Didier (1992), *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama.
- FOUCAULT, Michel (1992a), *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- (1992b), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- (1992c), *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.
- (1996), “*Omnes et singulatim*, hacia una crítica de la razón política”, en M. Foucault, *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/ICE-UAB.
- (1999), “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego”, en M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE.
- (2006), *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- GRUPO μ (1987), *Retórica general*, Barcelona, Paidós.
- GUTIÉRREZ, Georg (s.f.), *Las enseñanzas filosóficas y políticas de Bobbio* (s.e.).
- HEGEL, Georg Wilhelm (1973), “El arte desde el punto de vista filosófico”, en Alberto Vital (comp.) (1995), *Ensayistas alemanes (siglos XVIII-XIX)*, México, Conaculta.
- (1975), *Filosofía del derecho*, México, UNAM.
- (1995), “El arte desde el punto de vista filosófico”, en *Ensayistas alemanes*, México, Conaculta.
- HOBBSAWN, Eric (1983a), *Historia del marxismo, el marxismo en tiempos de Marx*, tomo 2, Madrid, Bruguera.
- (1983b), *Historia del marxismo. La época de la III Internacional*, tomo 3, Madrid, Bruguera.
- HOBBS, Thomas (1992), *Behemoth*, Madrid, Tecnos.
- (1994), *L'arte della retorica*, Nápoles, Liguori.
- (2001), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, México, FCE.
- HOFFMANN, Ernst Theodor (2007), *El hombre de la arena*, México, Factoría Ediciones.
- HUTCHEON, Linda (1995), *Irony's Edge. The Theory and Politics of Irony*, Nueva York, Routledge.
- KANTOROWICZ, Ernst H. (1985), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza.
- LACLAU, Ernesto (2000a), *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE.

- _____ (2005), *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- _____ y Chantal MOUFFE (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel.
- _____ y Chantal MOUFFE (2000), “Posmarxismo. Sin pedido de disculpas”, en Ernesto Laclau (2000b), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 2a. ed., Buenos Aires, Nueva Visión.
- _____ y Chantal MOUFFE (2004), *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, FCE.
- LENIN, Vladimir Ilich (1977a), “Historia del problema de la dictadura”, en É. Balibar (ed.), *Sobre la dictadura del proletariado*, México, Siglo XXI.
- _____ (1977b), “Las bases económicas de la extinción del Estado”, en É. Balibar (ed.), *Sobre la dictadura del proletariado*, México, Siglo XXI.
- _____ (1980), *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, Moscú, Progreso.
- LOCKE, John (1994), *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tomo 2, México, Gernika.
- LORD, Carnes (1993), “Aristóteles”, en L. Strauss y J. Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, FCE.
- LYOTARD, Jean-François (1990), *La condición postmoderna*, México, Rei.
- MARCHAIS, Georges (1976), “Para hacer avanzar la democracia hasta el socialismo: dos cuestiones decisivas”, en É. Balibar (ed.), *Sobre la dictadura del proletariado*, México, Siglo XXI.
- _____ (1977), “Diez preguntas, diez respuestas para convencer”, entrevista concedida el día 19 de enero de 1976 reproducida por *L'Humanité* el 20 de enero de 1976, en É. Balibar (comp.), *Sobre la dictadura del proletariado*, México, Siglo XXI.
- MARTÍNEZ DE LA ESCALERA, Ana María (1996), “La interpretación en filosofía: una lectura neoestructuralista. Un enfoque del problema desde el pensamiento de la diferencia”, tesis de maestría publicada, México, FFyL-UNAM.
- _____ (1998), “La epistemología de los tropos (Las relaciones entre retórica y filosofía)”, tesis doctoral, México, UNAM.
- _____ (2001), *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Barcelona, An-thropos.

- _____ (2002), “La retórica y la interdisciplina”, en *Intersticios, Revista de Filosofía/Arte/Religión*, núm. 17, México, Universidad Intercontinental.
- MARX, Karl (1978), *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, República Popular China, Progreso.
- _____ (1987), *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 3, México, FCE.
- _____ (1999), *El capital. Crítica de la economía política*, tomo 1, México, FCE.
- _____ y Friedrich ENGELS (1985a), “Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871”, en K. Marx, F. Engels y V. I. Lenin (eds.), *La comuna de París*, Madrid, Akal.
- _____ y Friedrich ENGELS (1985b), “Manifiesto del Partido Comunista”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, México, Quinto Sol.
- _____ y Friedrich ENGELS (1985c), *Obras escogidas*, México, Quinto Sol.
- MIŁOSZ, H. (1983), “La bolchevización de los partidos comunistas”, en E. Hobsbawn (comp.), *Historia del marxismo. La época de la III Internacional*, tomo 3, Madrid, Bruguera.
- MURPHY, James J. (1986), *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, FCE.
- NIETZSCHE, Friedrich (2000), *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta.
- _____ (2004), *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos.
- PALTI, Elías José (2005), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Buenos Aires, FCE.
- PARAMIO, Ludolfo (1989), *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, México, Siglo XXI.
- PARKES, Malcolm (1998), “La Alta Edad Media”, en R. Chartier y G. Cavallo (comps.), *Historia de la lectura en el mundo Occidental*, Madrid, Taurus.
- PERELMAN, Chaïm y Lucie OLBRECHTS-TYTECA (1989), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos.
- PLATÓN (2000a), *Fedro*, Madrid, Gredos.
- _____ (2000b), *Gorgias*, Madrid, Gredos.
- _____ (2000c), *República*, Madrid, Gredos.

- PRANDI, Michele (1995), *Gramática filosófica de los tropos*, Madrid, Visor.
- PROTÁGORAS y GORGAS (1980), *Fragments y testimonios*, Buenos Aires, Orbis.
- RANCIÈRE, Jacques (1992), *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Galerna.
- (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2004a), “The Distribution of the Sensible”, en J. Rancière, *The Politics of Aesthetics*, Nueva York, Continuum.
- (2004b), *The Flesh of Words. The Politics of Writing*, Stanford, Stanford University Press.
- (2005a), *Breves viajes al país del pueblo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2005b), *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine*, Barcelona, Paidós.
- (2005c), *Sobre políticas estéticas*, Barcelona, Museu d’Art Contemporani de Barcelona/Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- (2006), *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2007a), *El viraje ético de la estética y la política*, Santiago de Chile, Palinodia.
- (2007b), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra.
- REVUELTAS, José (2003), *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, México, Centro de Documentación Filosófica, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- RICOEUR, Paul (2005), *La metáfora viva*, Madrid, Trotta.
- ROCKHILL, Gabriel (2004), “The Janus-Face of Politicized Arts: Jacques Rancière in Interview with Gabriel Rockhill”, en J. Rancière (ed.), *The Politics of Aesthetics*, Nueva York, Continuum.
- RORTY, Richard (1998), “Respuesta a Ernesto Laclau”, en Ch. Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1984), *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, FCE.
- (1993), *El contrato social*, Barcelona, Altaya.
- SABINE, George (1994), *Historia de la teoría política*, México, FCE.

- SAID, Edward (2004), *El mundo, el texto y el crítico*, Barcelona, Debate.
- SCHLEGEL, Friedrich (1992), "Fragmentos del liceo", en *Ensayistas alemanes (siglos XVIII y XIX)*, México, Conaculta.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2006), *The Art of Controversy*, Nueva York, Echo Library.
- STRAUSS, Leo (1999), "Qué es filosofía política", en A. Velasco (comp.), *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: filosofía, historia y tradición*, México, UNAM.
- VACCA, Giuseppe (1982), "Forma Estado y forma valor", en L. Althusser y G. Vacca (comps.), *Discutir el Estado*, México, Folios.
- VELASCO, Ambrosio (1999), "Introducción", en Ambrosio Velasco (comp.), *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: filosofía, historia y tradición*, México, UNAM.
- VICO, Giambattista (1995), *Ciencia nueva*, Madrid, Tecnos.
- VILLEGAS, Armando (2012), "Las relaciones entre filosofía y retórica: una cuestión política", en Carlos E. Caorsi, Ricardo Navia y Pablo Melogno (comps.), *Actas del 1º Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay*, Montevideo, Sociedad Filosófica del Uruguay.
- WARMINZKI, Andrzej (1998), "Alegorías de la referencia", en P. de Man (comp.), *La ideología estética*, Madrid, Cátedra.
- WHITE, Hayden (1992), *Metahistoria*, México, FCE.
- ŽIŽEK, Slavoj (2000), "Más allá del análisis del discurso", en E. Laclau (comp.), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2004), "The Lesson of Rancière", en J. Rancière, *The Politics of Aesthetics*, Nueva York, Continuum.

OTRAS FUENTES

- ANTROPOSMODERNO (2000), *Style: Electronic References*, disponible en <http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=631>, consultado el 20 de octubre de 2011.
- FUGITIVE SITES (2001), Catálogo del Festival inSite 2000-2001, México, Conaculta, 2001.
- ROITMAN, Marcos (2009), "Qué es esa cosa llamada opinión pública", en *La Jornada*, 11 de agosto, disponible en <<http://www.jornada.unam.mx/2009/08/11/opinion/020a1mun>>.

La propiedad de las palabras.
Ensayos de retórica, filosofía y política
se terminó en febrero de 2014
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.,
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19,
Col. del Carmen, Del. Coyoacán,
México 04100, D.F.
<juanpabloseditor@gmail.com>

500 ejemplares

