



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO  
EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES  
FILOSÓFICAS



FACULTAD DE FILOSOFÍA  
Y LETRAS

## LOS USOS DE LOS TROPOS EN FILOSOFÍA

**TESIS:**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
**DOCTOR EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:  
**ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS**

ASESORA: DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA



Ciudad de México

Junio 2010.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos:

Esta investigación fue posible gracias a la beca para realizar estudios de posgrado que otorga el Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONACYT).

Agradezco a Ana María Martínez de la Escalera, a Gerardo de la Fuente Lora y a Griselda Gutiérrez Castañeda por las lecturas, observaciones y discusiones durante la elaboración de esta investigación. A Silvana Ravinovich y a Rebeca Maldonado su lectura y sugerencias a este trabajo.

Agradezco a los compañeros del seminario “Alteridad y exclusiones: Diccionario para el debate” del Programa Universitario de Estudios de Género y de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Muchos de los planteamientos aquí expuestos, bien o mal, son el resultado de mi participación en el seminario.

Agradezco, también, a la Coordinación del posgrado de la Facultad de Filosofía. En especial a Norma Angélica Pimentel, a Ivette Sarmiento y a Jasmin Casado

A Ana María Martínez de la Escalera  
Por su generosidad que, como la crítica, es siempre sin  
condición

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 reemplazaría 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 ligada 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*.

## **Los usos de los tropos en filosofía**

### **Introducción. Los usos de los tropos en filosofía: Problemas de genealogía y retórica en el discurso de lo político.....1**

#### **Capítulo 1. Lo que entendemos por retórica.....16**

1. La cuestión retórica.....	16
1.2. La performatividad y la discusión Derrida-Austin y de por qué el pensamiento de Marx es un proyecto general de performatividad.....	24
1.2.1. Lo performativo y la repetición.....	28
1.3. Discusión sobre la cuestión retórica.....	32
1.4. Lo propio y lo figurado.....	37
1.4. 1. Retórica y apropiación del discurso.....	41
1.5. La rebelión de los tropos.....	46

#### **Capítulo 2. Retórica en el discurso marxista: tropos, tópicos y procedimientos argumentales.....59**

2.1. Análisis retórico del discurso marxista.....	59
2.1. 1. Genealogía de la discusión entre dictadura y democracia.....	71
2.1.2. Estado, dictadura, democracia.....	82
2.2. Análisis retórico de la discusión entre dictadura y democracia.....	87
2.2.1. La expropiación.....	89
2.2.2. “Forzar el lenguaje”.....	94
2.2.3. Resumen de las problemáticas anteriores.....	99
2.3. Extinguir, abolir, destruir la maquinaria: La metáfora del Aparato de Estado:.....	100
2.3.1. El problema de los distintos desarrollos conceptuales acerca del Estado.....	102
2.3.2. ¿Qué es una máquina?.....	106
2.3.3. La metáfora de aparato de Estado.....	109
2.3.4. Sobre la metáfora y la alegoría en la metáfora del “aparato de Estado”.....	118

2.3.5. Nueva reflexión sobre lo anterior. El Estado: Reificación, naturalización y desontologización.....	127
2.4. Ironía y marxismo.....	129
2.5. Texto y contexto.....	138
2.5.1. La discusión Foucault Derrida: Una cuestión del texto y del contexto.....	141
<b>Capítulo 3. La reelaboración de la palabra “política”.....</b>	<b>153</b>
3.1. Los post althusserianos y sus problemáticas.....	153
3.2. Breve introducción a la reelaboración de la palabra “política”: Laclau y Mouffe, Rancière, Butler.....	158
3.2.1. La reelaboración de la palabra “política” en Rancière: Más allá del poder.....	164
3.2.2. La vía estética.....	169
3.2.3. La cuestión de las prácticas artísticas.....	173
3.2.4. Rancière: La vía irónica. Nueva operatividad de la ironía. Delimitación de la noción de ironía.....	176
3.2.5 La política irónica de Rancière: La idea de un tiempo partido en dos.....	185
3.2.6. La lectura de los clásicos.....	188
3.3. Laclau y Mouffe: La recuperación del concepto de Hegemonía.....	192
3.3.1. La genealogía del concepto de hegemonía.....	197
3.3.2. Discurso y articulación.....	199
3,3.3. El giro retórico.....	201
3.3.4. Breve crítica de la teoría política de la hegemonía que permite aclarar la singularidad de la lectura retórica.....	205
<b>Conclusiones en tres partes: ¿Cómo funcionan las políticas de la verdad?.....</b>	<b>208</b>
Adenda. Vocabulario mínimo.....	221
Bibliografía.....	224

## Introducción

### Los usos de los tropos en Filosofía.

#### Problemas de genealogía y retórica en el discurso de lo político

Este trabajo analiza los **usos**<sup>\*</sup> de los tropos en filosofía. La palabra uso nombra procedimientos de argumentación para hacer algo con el discurso. A eso llamamos performatividad. En particular analizamos usos en el discurso filosófico y político. Nos preguntamos por qué se usa tal o cual tropo y qué **efectos** tiene usarlo. El uso de tropos es un procedimiento para argumentar en filosofía. Se cree que los tropos cumplen normalmente una función didáctica, intentan aclarar lo que de otro modo el **discurso** teórico oscurecería. En este trabajo sostenemos que más allá de ser una herramienta didáctica los tropos son una de las características del lenguaje y que por lo tanto sin ellos no se pueden elaborar las acabadas teorías filosóficas. Para decir lo anterior necesitamos reflexionar sobre una serie de problemáticas que pueden resumirse en el procedimiento argumental al que se ha sujetado la filosofía, a saber, decir lo propio de su discurso apelando a su separación con la **retórica**. Necesitamos, por otro lado rescatar la palabra retórica del papel estético al que normalmente está sujeta.

La retórica es una sabiduría que, con la separación de los saberes modernos, fue enviada al área disciplinar de la literatura y en el siglo XX a la lingüística y a la teoría literaria. Como intentamos demostrar, la tradición retórica demuestra que esta acepción es extremadamente limitada y que la práctica de la retórica, aparte de ser auxiliar en los discursos políticos y jurídicos, instrumentó todo un campo de observación de los fenómenos del lenguaje en franca discusión con lo que se denomina filosofía. Esta observación de los fenómenos del lenguaje, mirarlos, analizarlos, saber de sus consecuencias implica responder también a la forma en que abordamos un discurso o un **texto**. Implica saber cómo intervenimos los textos, cómo trabajamos en ellos. Por eso a lo

---

\* Las palabras que aparecen resaltadas forman parte de un vocabulario mínimo. El lector puede consultar el uso que de ellas se hace al final del trabajo.

largo del trabajo aparecen problemas relacionados con la lectura. De hecho, afirmamos que este trabajo es una forma de intervenir los textos que atiende a esos procedimientos de argumentación. No decimos que esos procedimientos son exteriores a los argumentos sino que los condicionan. Poner un ejemplo, por ejemplo, es un procedimiento para argumentar. Y lo que nos interesa es cómo se usa el ejemplo y no tanto el ejemplo en sí mismo. Si se dice que el texto de *Leviatán* es una metáfora más poderosa que el contenido mismo de la argumentación científica de Hobbes es porque Hobbes no encontró otra mejor. Aquí el problema no es decir que esa metáfora es una herramienta para ilustrar lo que es el Estado, sino que esa metáfora produce el discurso sobre el Estado. Lo mismo sucede con otros tropos y procedimientos que analizamos como la metáfora del aparato de Estado en el marxismo o la forma irónica en que Rancière reelabora la noción de “política”

La estructura de este trabajo consta de una larga introducción en donde se aclara por qué consideramos a la retórica como una **estrategia de lectura** y cómo esa estrategia cuestiona lo que llamamos política de la verdad. En el primer capítulo se trata de reelaborar el significante retórica por medio de una larga discusión con distintas posiciones filosóficas y teorías literarias sobre el tema. En el segundo capítulo se analizan algunos tópicos en el discurso marxista, en particular algunos procedimientos de argumentación de Lenin y de Althusser en torno a ciertas figuras como aparato de Estado. En el tercer capítulo analizamos cómo se ha reelaborado la retórica del pensamiento de lo político a partir de los ejemplos de los trabajos de Ernesto Laclau y Jacques Rancière. A continuación ofrezco de manera abreviada el contenido de los apartados.

En el capítulo uno 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. *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, narra las guerras civiles inglesas, empero es la otra cara del Estado, la posibilidad de su disolución. También se muestran las posiciones de autores como Thompson, Curtius, Michel Prandi y su gramática filosófica de los tropos, así como el de la retórica general del grupo  $\mu$ . 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. Prandi y el Grupo  $\mu$  ofrecen, como veremos, una lectura de los tropos que tiene que ver 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.

Lo anterior arroja la discusión sobre la performatividad pues el anterior no es sólo un análisis de las distintas posturas sino también el de sus consecuencias. Si por ejemplo, a la retórica general y a la gramática filosófica de los tropos les interesa analizar los tropos y cómo actúan en el nivel del discurso o cómo lo afectan a nivel sintáctico, en este trabajo analizamos, más allá de un análisis sintáctico, las consecuencias del uso, particularmente en un nivel político. Derrida y Austin nos sirven para explicar cómo los usos de ciertos tropos tienen sus consecuencias y cómo esos argumentos son repetibles y sacados de su contexto original y llevados por la iterabilidad (repetición de la diferencia) a convertirse en una forma efectiva de intervenir en el mundo. Para ello pongo por caso el proyecto de Marx, discurso al que se considera aquí como un proyecto general de performatividad. Ubicado en sutil alianza con el arte de las vanguardias, el marxismo aparecía como un proyecto para hacer aparecer lo nuevo, en el discurso y en el mundo. A veces con éxito, a veces con fracasos.

Una vez que hemos conocido las distintas posturas tratamos de elaborar nuestra propia noción de retórica (que es como dijimos, el uso de tropos, procedimientos

argumentales que dan lugar a una serie de apropiaciones discursivas que se traducen en exclusiones políticas y económicas) analizamos también el problema de la retoricidad que extraemos de Paul De Man y que nos invita a pensar en las aporías a que da lugar el lenguaje y a pensar que esas aporías no son errores de la argumentación sino que están presentes casi siempre que emitimos un discurso. Una lectura atenta y una deconstrucción de esos argumentos nos muestran que el lenguaje no sólo es referencial sino que en sus usos, hay un enorme margen de ambigüedad que el concepto de “concepto” ha querido paliar sin fortuna. Así terminamos acuñando nuestra propia noción de retórica como una estrategia de lectura siempre singular que nos advierte los efectos del uso de tropos en los discursos. Tratamos de no valorar de manera positiva o negativa esos usos, sino de describir los efectos a que dan lugar, algunas veces con consecuencias catastróficas para lo político, pero algunas otras con consecuencias de emancipación. También pensamos, con Roland Barthes, que la retórica instrumentó un campo de observación del lenguaje a raíz del conflicto por la propiedad de la tierra. En nuestra tradición retórica y filosófica, se empezó a reflexionar sobre el discurso, cuando hay conflictos por la propiedad. Propiedad económica, política, pero también propiedad de las palabras. Hablar con propiedad, apropiadamente y poseerlas, tomar las palabras.

En el capítulo dos, con el instrumental del 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 era llamada “democrática” y que no era relevante en 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 catacresis, una metáfora olvidada. Mostramos así 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 aquí analizamos una de las figuras más importantes en el marxismo. La metáfora del aparato de Estado, mostramos cómo en el texto sobre *La guerra civil en Francia* y el *XVIII Brumario de Luis Napoleón 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 ese objeto tan problemático como el Estado. Nuestro 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 la pregunta que hacemos es ¿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 es 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 analizamos 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. El texto que analizamos de Althusser muestra estos registros.

Por último, en el capítulo tres 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 positivo 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. Nuestro propósito no es hacer la lectura de los autores o de las obras y de los contextos en que fueron producidas, sino mostrar a partir de la lectura de los textos, qué tipo de procedimientos se utilizan y sobre todo, a qué

efectos dan lugar (o pueden dar lugar) esos procedimientos. Una oposición como la de texto y contexto, por ejemplo, tiene singular fuerza en las lecturas que se hacen en las academias. Apelar al contexto, o sólo leer el texto son procedimientos de lectura. La discusión entre Foucault y Derrida muestra lo anterior, la reelaboramos porque surge una preocupación a propósito de nuestra lectura sobre las discusiones marxistas, a saber, que el contexto en el que se elaboraron necesitaba de tales discusiones y no podía ser de otra manera. Pero aquí afirmamos que los contextos son producidos y no naturales. No hay contexto en el que una disputa entre al juego. Es la argumentación la que lo produce. Entonces, como bien lo indicó Derrida, sólo hay contextos sin un centro de anclaje absoluto.

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 acarrear una serie de problemáticas. Que acarrear 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, hiper criticadas o analizar las aporías a qué dan lugar. Lo mismo sucede con la metáfora del aparato de Estado que está 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.<sup>1</sup> Esta mediación tiene dos efectos. O bien 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 delimitando los objetos y haciendo una red conceptual con las exclusiones a que da lugar. O bien, se intentan debatir esas mediaciones. Las instituciones cuestionarán esto y tratarán de paliar esas mediaciones por medio de la operación de la “definición” que es también una forma de apropiación. En cambio, la crítica debe tomar su tiempo para decidir sobre esas mediaciones: debatir.

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 en otras palabras, cómo esas mediaciones tienen que ver con el control de los discursos y para los cuales están reservados ciertas particiones, disciplinas y saberes. En este caso el poder actúa coartando la posibilidad de que cualquiera pueda decir cualquier cosa. Entonces se crean 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. Esa mediación discursiva es la que reserva el saber con el nombre de teoría. También hay otro tipo de mediación por parte del poder y tiene que ver estrictamente con zonas de influencia discursivas en donde los sujetos se arrogan el derecho de ejercer el poder político mediante el uso de un vocabulario y unos gestos determinados. Tiene que ver con formas de hablar (una asamblea de un movimiento social, pero también una comisión académica) en donde se reconoce a los individuos por su forma de hablar.

En lo que sigue de esta introducción, aclararé los supuestos de este trabajo: Muestro por qué la retórica es una estrategia de lectura, también por qué es importante, cuáles son

---

<sup>1</sup> Giambattista Vico, *Ciencia Nueva*, Madrid, Tecnos, 1995.

las relaciones entre texto y contexto, así como por qué este trabajo no puede ser inscrito dentro del marco de lo que académicamente se llama filosofía política. Por último, antes de dar paso al cuerpo del texto, aclaro qué se entiende por **política de la verdad**, una política general de la verdad que este trabajo trata de cuestionar y cuyo desarrollo se encuentra en las conclusiones.

### **La retórica es una 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.<sup>2</sup> O que obedece más al estilo que al contenido. Esta 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. Aquí lo que nos interesa es el uso de procedimientos retóricos como el uso de tropos. En este sentido, la lectura retórica indica los efectos de que se utilicen tales o cuales procedimientos. Esto es, este trabajo interroga las formas en que se produce la verdad en un texto. No interroga si las enunciaciones son verdaderas o falsas, si se atienen al contexto o no. Interroga sobre las consecuencias del discurso. Por tanto, no leemos autores, sino textos y efectos de esos textos. No me interesa ir al texto para encontrar lo que “verdaderamente” dijo tal o cual autor, sino la forma de argumentar que aparece en el texto.<sup>3</sup> No me interesa mostrar que lo

---

<sup>2</sup> 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 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.

<sup>3</sup> Esta manera de proceder no es en sí misma novedosa. Michel Foucault intentó este mismo esfuerzo en relación a lo que él llamo “prácticas discursivas”. Desde luego él no denominó a sus análisis “lectura retórica”, 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

que dice un autor depende del contexto, pues a menudo se olvida que el contexto es también producido y no natural. Trataré de demostrar lo anterior más adelante.

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. Esta 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 que se construyó por oposición a la retórica. ¿Cómo hemos llegado a convencernos de que el significante retórica se asocia a la falsedad? Si revisamos la historia del pensamiento, nos daremos cuenta, como haremos en el capítulo uno, que ha habido distintas nociones de retórica a lo largo de la historia. Por ejemplo, Aristóteles la comparaba a 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 retórica 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 discurso persuasivo y mentiroso y la filosofía a un discurso universal y verdadero, sin antes revisar cómo surgieron tales afirmaciones. Uno de tantos

---

epistemológico) y que incluye una reflexión sobre el lenguaje. Y dos, una 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”. Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1992, p. 151.



efectos de esa separación es académico, la delimitación de objetos de estudio y sujetos profesionales dedicados a dichos objetos: El filósofo y el teórico literario.

En el discurso marxista encontraremos también efectos discursivos de este tipo. Como esta investigación no es de corte histórico se preguntó, por ejemplo, ¿cuál es el efecto de que se postule una dicotomía entre dictadura y democracia? y no quién de los que sostenían el argumento a favor o en contra, tenía la razón.<sup>4</sup> Podríamos pensar que esta discusión confirma una dicotomía teológica, la del bien contra el mal. El bien es la democracia, el mal la dictadura o viceversa. Postular, por cierto indica que una proposición ha de ser admitida y que probablemente es verdadera, aunque falte todavía su demostración. Esa demostración es justo la que se intenta en una argumentación, por tanto, al acto de postular, la acción de postular no tiene que ver con la adecuación de lo que se dice con lo que es, sino con el escenario que se establecerá a partir de dicha postulación. A eso le he llamado procedimiento argumental. Esta acción de postular aparece de una manera singular en la lucha política. Es decir, no sólo aparece en un texto sino a manera de acción en los lugares que los humanos han destinado a lo político o en este caso, los lugares privilegiados de la política marxista, las asambleas, las células, los partidos, los congresos, etcétera. Son en suma, acciones discursivas en las que la referencia entre el discurso y el mundo está mediada por las luchas en pugna. No hay por tanto en este problema, la discusión meramente académica entre lo relativo y lo objetivo, entre un discurso verdadero y uno falso, entre retórica y filosofía, sino las fuerzas que en lo político producen la verdad. Ya luego, el académico podrá neutralizar los efectos del discurso convirtiendo los asuntos de la política en objetos de estudio, es decir, creando su teoría.

Tomaré otro ejemplo. En el caso de la discusión sobre el aparato de Estado no me interesa mostrar si existe o no una teoría del Estado en Marx o en el marxismo, sino

---

<sup>4</sup> La discusión dictadura-democracia fue postulada en los textos de Lenin. Ni Marx, ni Engels profundizaron al respecto. Fue Lenin quien, para separarse del pensamiento de Kautsky el que introdujo la discusión. Desde luego, esa separación se hacía indudablemente para defender cierta línea política del Partido. Este análisis se encuentra en el capítulo II.

examinar las diversas metáforas que fueron utilizadas para postular la importancia de contar con una teoría del Estado. Intento argumentar que ha habido otras caracterizaciones de lo político como la del Estado concebido como cuerpo humano. Las preguntas son ¿Por qué se dice que el Estado es una maquinaria o un parásito? y no si efectivamente lo es, o ¿Es necesaria una teoría del Estado? ¿Por qué la necesidad de teoría? ¿Acaso no era el Estado lo que había que superar? Las preguntas surgen a propósito de la discusión entre marxistas sobre el tema y que muestran la necesidad de teoría para que Marx pueda discutir con los “grandes” del pensamiento político. Lo que sugiero es que la singularidad de dicho pensamiento radicó, en cierto sentido, no en su capacidad para producir teorías, sino para producir debates.

Al redactar este trabajo las discusiones lo enriquecieron. Ellas nos obligan aclarar los siguientes puntos 1) ¿Por qué esta lectura es importante?; 2) Surgió también la interrogante del contexto, preocupaciones acerca de “lo que verdaderamente estaba en juego era...” Esas preocupaciones involucran el concepto de contexto, pero también al de texto o a la manera en cómo procedemos en la lectura. Esto es, si debemos condicionar lo que se dice en un texto a lo que pasa fuera de él. La discusión Derrida – Foucault (que analizo en el capítulo dos) muestra que el contexto es producido y cómo esa discusión está comprometida con la metáfora según la cual el texto sustituye al mundo, el afuera. Una oposición entre mundo y texto está comprometida en suma con la metáfora interior exterior. Y por último, otra preocupación que debemos abordar es 3) ¿Es una investigación de filosofía política?

La lectura retórica registra el funcionamiento de los argumentos y muestra su fuerza performativa. Esto es, de cómo se producen sujetos del discurso, interlocutores en un debate, argumentos y efectos de verdad, etc. Por ejemplo, mostraría el efecto de unidad que produce el concepto de obra y el concepto de autor cuando se aplican a un nombre propio. Mostraría, además que esos conceptos son funciones y no articulaciones naturales que ligan

el nombre propio a una red de significación unitaria. Trataré ahora de analizar cada una de estas problemáticas.

### **¿Por qué es importante el trabajo de lectura retórica?**

La lectura retórica aborda el problema de la repetición. ¿Cómo es ella posible? La forma en que abordé esta cuestión arrojó como resultado la repetición de la diferencia. Hay distintos efectos de repetir los argumentos, las discusiones, etcétera. No hay, como se piensa a veces acerca de la labor de la filosofía, problemas perennes. Si un argumento se repite, no es por la extremada vigencia y actualidad de un autor. Sino porque existe una fuerza retórica que hace estereotipar los argumentos y sacarlos de contexto. “Decir, por ejemplo, Platón es muy actual” es un estereotipo. En el momento que entrecomillamos un párrafo, este párrafo ha salido ya del *habitat* en que fue formulado. Esta repetición, que siempre es diferente, tiene distintos efectos. Un ejemplo muy preciso: La repetición de la discusión dictadura-democracia en el 2009 puede parecer innecesaria. No así en 1976 o en 1917. Eso a su vez demuestra que no hay una fijación del sentido, que por el contrario hay una sustitución constante de significación (lo que he llamado tropología). Y como consecuencia de lo anterior, esta lectura mostraría que todo contexto es producido y no natural. Que no hay un contexto objetivo al cual podamos hacer referencia. El concepto de contexto es pues lo que, en primer término, una lectura retórica pone en cuestión. Esto se enuncia con una paradoja, la repetición de la diferencia.<sup>5</sup> Lo que trato de mostrar en la discusión sobre dictadura y democracia es que la oposición fue creada por el debate, y que eso dio lugar a otro tipo de oposiciones conocidas como la de reformistas y revolucionarios y en nuestros días, por reverberación, a la de radicales y moderados. Me parece pues, si no necesaria, sí

---

<sup>5</sup> Esta es la opinión de Derrida al respecto. “Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto”. “Firma, acontecimiento y contexto” en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, p.p. 361-362.

importante pues esas oposiciones siguen funcionando en el ámbito de lo político. Proceder por medio de oposiciones o por medio de esquemas es didáctico, pero la mayoría de las veces oscurece el análisis y, en el peor de los casos, lo empobrece. Tal es, me parece lo que se debe mostrar hoy día cuando se habla de oriente (musulmán, totalitario, terrorista) y occidente (cristiano, demócrata, defensor de los derechos humanos) o la manera de proceder apresurada al hablar de una América dividida entre populistas y neoliberales. Es fácil proceder así (además, se podría pensar, perezoso) pero eso subsume la singularidad y la diferencia. Por ello creo que el análisis retórico no es innecesario o inmotivado. Nos ayuda a mostrar la forma en que argumentamos y a saber cómo se produce la verdad. Si se utiliza la retórica en este sentido es porque es uno de los sentidos que ya los sofistas discutían. No encuentro otro significativo para decirlo.

### **Retórica y filosofía política**

Quiero ahora argumentar 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”.<sup>6</sup> 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.”<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> “Qué es filosofía política” en Ambrosio Velasco (Comp), *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, México, UNAM, 1999, p.101.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p.103

Todas ellas son muy importantes para este trabajo, pero creo que por sí mismo, este trabajo 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 esta investigación intenta otra cosa.<sup>8</sup> 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? Esto es, 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. Al final del trabajo abordamos extensamente esta noción, pero se puede consultar de manera sintética en el anexo de “Vocabulario mínimo”.

---

<sup>8</sup> 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, *Política*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 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 de Platón a Aristóteles, las reflexiones cristianas sobre el Estado (San Agustín, Santo Tomás) hasta las teorías del Estado en Hobbes, y Locke, el realismo político de Maquiavelo, los ilustrados como Montesquieu y Voltaire y las reflexiones sobre democracia de Rousseau y 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. Reflexiones que hoy día se utilizan ya sea para criticar o para legitimar al estado democrático representativo.

## 1. Lo que entendemos por retórica

### 1.1. La cuestión retórica

En este capítulo vamos a explicar qué entendemos por retórica. Sabemos de sobra que hay una lectura de la filosofía que opone filosofía a sofística y de manera muy escolar opone también verdad a verosimilitud. Esta 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 filosofía de John Locke y la filosofía 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.<sup>9</sup>

Por su parte, en un párrafo muy poco importante para los estudiosos de la epistemología, (pero muy importante para los retóricos) 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.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed., 11ª reimpresión, FCE, México, 2001.p.38. ¿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?

<sup>10</sup> Locke John, *Ensayo sobre el entendimiento humano, Tomo II*, Gernika, México, 1994, p.p. 197-198.

Lo que importa para ambos, no es tanto que la retórica nos enseñe a estructurar un discurso<sup>11</sup>, 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 sólo 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 ha 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 en los autores del renacimiento.<sup>12</sup> Revisemos algunas de estas propuestas.

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.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Es uno de los usos de la retórica, enseñar a construir bellos discursos.

<sup>12</sup> Cfr. por ejemplo, el estudio de Ana María Martínez de la Escalera indica cierta “camaradería” entre filosofía y retórica en el renacimiento. Ana María Martínez de la Escalera, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Barcelona, Antrhopos, 2001.

<sup>13</sup> *Literatura Europea y Edad Media Latina*, México, FCE, 1995. p.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 composiciones en alemán; se le pedía que hiciera primero una “disposición” la cual debía constar de introducción, parte central y conclusión.<sup>14</sup>

La retórica entonces aparece aquí como una técnica y no como condición de todo lenguaje.<sup>15</sup> Otro estudio de este tipo es el de James Murphy. Sin embargo, para él la retórica contiene los elementos para una teoría de la comunicación. La retórica es una serie de preceptos que se basan en el análisis del discurso y que son transmitidos para su uso en la elaboración del discurso. “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”<sup>16</sup>. Murphy distingue cuatro tradiciones antiguas de la retórica: la aristotélica, (de corte

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p.97

<sup>15</sup> Por ahora revisamos distintas formas en las que los estudiosos se han acercado a la retórica. Más adelante aclararemos qué significa que la “retórica sea una condición de lenguaje”. Esto fue estudiado por Nietzsche. El texto de Nietzsche es *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000. Más adelante volveremos sobre este texto.

<sup>16</sup> *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, FCE, 1986, P.17.



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 éste 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'était que vraisemblable* (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.<sup>17</sup>

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 geométrico*, 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

---

<sup>17</sup> *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989, p.31.

estructuras argumentativas cuyo análisis debe preceder a cualquier prueba experimental a la que se quiera someter su eficacia”.<sup>18</sup> 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 y 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.<sup>19</sup>

La retórica es pues para Perelman y Olbrechts-Tyteca una teoría de la argumentación, de su estructura, de los tipos y formas con las que se construye un discurso, no importando ni los efectos del discurso ni tampoco sus condiciones de posibilidad y de enunciación. Más adelante analizamos 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

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.42.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p.p. 35-36. Aristóteles relacionó dialéctica y retórica. En su *Retórica*, se encuentran las siguientes observaciones: “La retórica es una antistrofa de la dialéctica” (1354 a) lo cual quiere decir que es como la dialéctica, un saber formal y lógico; “Entendemos por retórica la facultad de teorizar lo que es adecuado en cada caso para convencer” (1355 b) También asoció dialéctica, retórica y política. La segunda es como un esqueje de las otras dos. 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. Véase, 1355, b. La edición es Aristóteles, *Retórica*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.

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  $\mu$  y la Gramática filosófica de los tropos de Michel Prandi son ejemplos de lo anterior. El grupo  $\mu$  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”.<sup>20</sup> Esas unidades pueden ser analizadas con las herramientas de la gramática, la lingüística y la semántica. El grupo  $\mu$  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 y luego podemos ir 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”.<sup>21</sup> Lo que interesa al grupo  $\mu$  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

---

<sup>20</sup> Grupo  $\mu$ , *Retórica General*, Barcelona, Paidós Comunicación, 1987, p.72.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 72.

constituye el primer objeto de una retórica general”<sup>22</sup>. 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  $\mu$  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. 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.<sup>23</sup>

Como vemos, 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  $\mu$ , 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.

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.47.

<sup>23</sup> Michele Prandi, *Gramática Filosófica de los Tropos*, Madrid, Visor, 1995, p. 12.

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.<sup>24</sup>

La gramática filosófica de los tropos es así, 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 lingüística o la semiótica. Esto no necesariamente es así, 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 acerca de la retórica, estamos autorizados a dos cosas, delimitar nuestro concepto de retórica y además, considerar a la retórica como un área del discurso plural, dada su polisemia. Por otro lado en este trabajo no preguntaremos 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.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p.13.

## 1.2. La performatividad y la discusión Derrida-Austin y de por qué el pensamiento de Marx es un proyecto general de performatividad

Debo 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. Me refiero a su conocido texto *How to do things with words*. Hay un tipo de enunciados, los constatativos, 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* descripta como “solo” decir algo.<sup>25</sup>

A estos últimos, lo sabemos, 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, estos enunciados, no describen nada sino que, al expresarse, el acto se realiza. Estos enunciados, según Austin, empero, 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 crea. Ello comporta varias consecuencias. Una de ellas es que el discurso es una fuerza, de otro modo

---

<sup>25</sup> John Austin, *How to do things with words*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982. p. 5. “A: They do not ‘describe’ or ‘report’ or constata 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.

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).<sup>26</sup>

Esa fuerza perlocucionaria (aquello que produce el decir algo, el efecto) es lo que tratamos de analizar más adelante al discutir, en términos retóricos, el discurso marxista. Ello tiene que ver singularmente con la modificación de las cosas, del “estado de las cosas”, de la historia. Es el marxismo quien más ha mostrado esta fuerza performativa del discurso pues todo el proyecto de Marx era, entre otras muchas cosas, un proyecto general de lo performativo del discurso. Si de lo que se trata no es de interpretar el mundo, sino de transformarlo, entonces, en Marx ya existe la noción de la performatividad. La idea de que el decir, y las formas y procedimientos que se utilizan para decir son, antes que representaciones, acciones, o mejor dicho, no sólo representaciones, sino singularmente, acciones. Esto es lo que queremos decir a manera de hipótesis: El discurso marxista es singular, diferente, es incluso portador de lo que se puede llamar la diferencia en el pensamiento político, sólo en la medida que se le considere, no como una teoría más, (como una teoría a la que hay que volver académicamente por la razón ¡académica! de que el *corpus* teórico de Marx es clásico) sino como un discurso performativo. Es decir, sólo en la medida en que el marxismo no sea considerado como portador de verdades, de descripciones del mundo, puede considerarse un pensamiento de la diferencia sino como productor del debate. Ahora bien lo que se analiza más adelante, son consecuencias, no

---

<sup>26</sup> Ana María Martínez de la Escalera, *La interpretación en filosofía: una lectura neoestructuralista. Un enfoque del problema desde el pensamiento de la diferencia*, Tesis de Maestría, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1996, p.p. 92-93.

siempre agradables para la izquierda, aunque algunas otras, potencialmente emancipadoras. Esto que se aplica al marxismo se aplica a diversos proyectos de emancipación (subjetiva, económica, de género, étnica, etcétera). La diferencia entre lo que más adelante se entenderá como pensamiento de lo político, (cuya base como rechazo o afirmación es el marxismo) y el pensamiento de la filosofía política es justo esta reflexión sobre la capacidad del discurso de hacer cosas. Así, lo político no sería una confirmación del estado de cosas (Marx), del orden de lo sensible (Rancière), del Estado (Badiou) sino su ruptura. Esto nos lleva a plantear que lo que llamamos Estado, nación, democracia representativa, no sería objeto (a no ser por su rechazo) o sujeto de lo político sino aquello contra lo cual se lucha. La reelaboración del concepto de “lo político” puede ser analizado bajo esta perspectiva: lo político como una práctica discursiva y no discursiva que no toma como objeto principal de análisis al Estado y que está comprometido (en la reflexión) con el análisis del discurso.<sup>27</sup>

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

---

<sup>27</sup> Véase más adelante, “Los posalthusserianos y sus problemáticas” en el capítulo tres de este trabajo.



que pertenecen a narrativas de ficción y no al mundo. Es decir, relatos que se elaboran de acuerdo a 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 consciencia y nuestra vida sí que se puede pensar como una ficción (construcción), que determina nuestros actos por medio del lenguaje.<sup>28</sup> ¿Significa que estos cuatro autores (Austin, Foucault, Althusser, Paul de Man) dicen lo mismo? De ninguna manera. Las referencias a todos ellos indican tres cosas. En primer lugar la intuición de todos ellos (con la que coincidimos) que el discurso es una fuerza que nos hace hacer cosas, y no meramente una herramienta para describir el mundo. En segundo lugar, que cuando hacemos referencia a cuestiones relativas a los efectos del discurso, utilizaremos a cada uno de ellos, según sea el caso. Y tercero, que en términos generales, esta fuerza del discurso es retórica en la medida en que lo que se juega no es la verdad, sino la fuerza. ¿No es la retórica la que nos enseña la fuerza del discurso? Sí.

Ahora bien, es importante decidir sobre los límites de la performatividad o concluir, con Austin, que al final, hablar es, de hecho actuar. Por ello *to perform* (poner en acto,

---

<sup>28</sup> Leemos en el *Orden del Discurso*, 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, aquél 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”. Michel Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1992, p.p., 19-20. En *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, Althusser 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” México, Ediciones Quinto sol, 1994, p.58. Y en *La Resistencia a la teoría* de Paul de Man, “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” Madrid, visor, 1996, p. 23.

realizar) nos parece indicado para verificar esa fuerza del discurso que, por estar en el discurso, opera sin un control siempre absoluto por parte de quien pronuncia un discurso. Si la filosofía luchó siempre por controlar el discurso, hacer precisiones, conceptualizar, atenuar su temible poder, la retórica nos enseñó a analizar las consecuencias de la toma de la palabra. ¿Cómo la tomamos y qué uso le damos? Eso es lo que este trabajo a propósito de lo político intenta analizar.

### **1.2.1. Lo performativo y la repetición**

Pero hay un problema en Austin que Derrida ha criticado y al que quiero referirme ahora. 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 sí, en efecto, estoy en la ceremonia del matrimonio y si los demás saben qué 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, 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, por ejemplo, el cura, al no decir, si existe impedimento para que el matrimonio se realice)
4. y completamente (es claro, si la ceremonia no finaliza, por ejemplo, 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. (por ejemplo creer en el matrimonio)
6. y comportarse, por último, subsecuentemente, así efectivamente (asumir el rol de esposo)

Todas estas condiciones son 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.<sup>29</sup>

¿Cuál sería para nosotros, 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 prelocucionaria 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

---

<sup>29</sup> Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2003, p.364.

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? Antes de saber si los sucesos del pasado son objetivos no deberíamos preguntar por esa fuerza performativa que es producida por las maquinarias de significación que llamamos textos. La tiranía del contexto rige las lecturas de Marx en particular, nosotros en cambio tratamos de pensar las consecuencias de que ciertas cosas fueron dichas y escritas, lo cual es un hecho, no las razones contextuales que las produjeron. Por eso hay que analizar con cuidado lo que en el marxismo producía la repetición de los argumentos de Marx. Cómo los textos eran usados. Cómo se utilizaban y en qué lugares. Este es un intento por sacar el análisis del discurso del ámbito puramente académico en donde las reglas de reproducción del saber parecen no siempre coincidir con la reproducción del saber en lo político. El marxismo se reprodujo, antes que como un saber académico, como una práctica que estaba condicionada por los intereses de las distintas corrientes al interior del movimiento obrero. En este sentido, la performatividad iría en dirección de analizar cómo lo que se dice produce realidades, no en saber si las realidades son recogidas por un texto de manera objetiva. Esto en efecto es el problema de la performatividad, que no describe un afuera, es una característica del discurso distinta del saber explicativo y descriptivo regido por el valor de verdad y falsedad. El marxismo tiene, en este sentido, un registro en donde su articulación teórica intenta describir el mundo, pero el que nos interesa aquí es aquel registro en donde el discurso produce lo real, es decir, el político.

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 pueda 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 a Althusser y la reflexiones foucaultianas sobre poder y discurso, lo entendieron así. Y el 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 (y esto lo dice Aristóteles en su *Retórica*, 1400 a 23) fue el primero en descubrir que se podía convertir el argumento más débil en el más fuerte. Y 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 retoricidad. 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.*<sup>30</sup> En lo que sigue, primero

---

<sup>30</sup> 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 antes la fuerza que llevaba el discurso de ambos sofistas. Ellos, en efecto, cuando “rogaban” algo, en realidad estaban “ordenando”. Claro, fueron ellos quien primero se vieron, quizá tiranizados por el discurso, aunque esa tiranía, sucedía que les daba dividendos. Véase Protágoras, Gorgias, *Fragments y Testimonios*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, S.A., 1980.

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 a nuestros fines.

### **1.3. Discusión sobre la cuestión retórica**

Hemos analizado varias teorías sobre la retórica. Ahora nos 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, por un lado 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 de 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 nos interesa pues no es un análisis retórico del lenguaje sino una descalificación de toda retórica.

Thomas Hobbes por su lado, quiso hacernos ver que la figuración del lenguaje amenaza la paz del Estado. Así 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 segundas, ocasionan revueltas sociales cuando hay varias interpretaciones (o desviación del sentido) sobre una misma palabra. Puede decirse, si analizamos los primeros cinco libros del *Leviatán*, 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.<sup>31</sup> 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* 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 nos parece muy importante, 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. Nos parece importante retomar el estudio de Etienne Balibar al respecto. Balibar escribió un estudio 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 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 estos por medio de su enseñanza, por medio de la combinación de las palabras que difunden y de la 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.<sup>32</sup>

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

---

<sup>31</sup> “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, *Leviatán*, Ed. Cit., p.26.

<sup>32</sup> Etienne Balibar, *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, 1995, p.29. Las cursivas de Balibar. El texto opuesto a *Leviatán* es Hobbes, *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992.

precisa. No es difícil encontrar este rasgo en nuestras modernas academias. Nuestros 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 que para Curtius como para 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.<sup>33</sup> Estas operaciones dependen a su vez de las características del lenguaje. La retoricidad es una de ellas. Nietzsche reflexionó sobre esto.<sup>34</sup> 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 más las consecuencias de las afirmaciones de Nietzsche. Leemos 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 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.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> “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” Ana María Martínez de la Escalera, *La epistemología de los tropos (Las relaciones entre retórica y filosofía) Tesis doctoral*, México, UNAM, 1998. Nota 11, p.39.

<sup>34</sup> *Escritos sobre retórica*, Ed. Cit. 2000.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p.91. 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. Lo que se llama 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



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”.<sup>36</sup> 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 retórica. Por ello, la retórica no es sólo una técnica que se aplica exteriormente al lenguaje, sino una de sus características. Después volveremos sobre este punto.

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

Revisemos ahora la teoría de Perelman y Olbrechts-Tyteca. La retórica como una teoría de la argumentación, de su estructura, de los tipos y formas con las que se construye un discurso, no importando ni los efectos del discurso ni tampoco sus condiciones de posibilidad y de enunciación. Para estos autores, la retórica consiste en una lógica, al igual que para Aristóteles, 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 nos 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

---

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. Profundizaremos sobre lo anterior cuando veamos cómo afecta estas jugadas del lenguaje en la retórica del marxismo.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p.90

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 hemos dejado la cuestión sobre la “retórica general” del grupo  $\mu$  y la Gramática filosófica de los tropos de Michele Prandi. Lo que interesa al grupo  $\mu$  es saber cuándo podemos 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 propio-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. Estamos 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. Creemos más bien, que 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. Aún cuando no se acepte la distinción, “en términos lingüísticos, semánticos y gramáticos” de la 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 que tienen que ver directamente con la organización de lo social. O en la filosofía 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, que considera que el tropo tiene una lógica parecida a la de cualquier enunciado. Resumamos. Lo que aquí haremos no es entender la retórica *solamente* como una técnica. Tampoco la analizaremos 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 nos ayudarán, junto a la ya esbozada de Nietzsche, al tipo de análisis que quisiéramos realizar.

#### 1.4. Lo propio y lo figurado

Encontramos en el “Prontuario de retórica antigua” 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 quien 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/extranjero* y *normal/extraño*, la oposición se deslizo a *propio/figurado*.<sup>37</sup>

Vamos a examinar 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 utilizamos esas palabras corrientes, de uso común. Diríamos que de identidad nacional. Una identidad que el mismo

---

<sup>37</sup> Roland Barthes, “Prontuario de retórica antigua”, en *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1990. p.156.

Aristóteles, en otro texto asocia a dos cosas: la constitución física del cuerpo (es diferente el cuerpo griego del cuerpo extranjero)<sup>38</sup> 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.

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 realizamos 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. La figuración, 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.

---

<sup>38</sup> 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 sí encontramos cierta distinción étnica, entre lo griego (lo propio) y la 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”. (1252 b). 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” (1254 b) El esclavo pues no puede ser más que propiedad de otro. El griego se lo apropia pues él no puede poseer la razón. Lo propiedad es del griego. Y eso se muestra incluso en la constitución física del cuerpo. Pues “La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos” (1254 b) Esta diferencia física, étnica es la diferencia entre lo nacional y lo extranjero, entre lo propio y lo figurado. Entre razón y retórica. La edición que utilizo de la *Política* es Aristóteles, *Política*, Ed. Cit.

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.<sup>39</sup>

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.<sup>40</sup>

Rousseau piensa que la figuración es propia de un estadio todavía natural de los hombres. Más adelante, en el 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 ordenamos nuestro razonamiento, la figuración, previa distinción

---

<sup>39</sup> Giambattista Vico, *Ciencia Nueva*, Ed. Cit., p.198.

<sup>40</sup> Jean Jacques Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, FCE, 1984, p.19.

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, es decir, en la palabra ficticia.<sup>41</sup> 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 pensamos 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 recordemos que esa distinción no está en el mundo, sino que es una de las posibilidades del lenguaje. Y, repetimos, de la fuerza de apropiación. La filosofía ha triunfado sobre la poesía pues a la primera se le otorga un carácter epistemológico, a la segunda, sólo se le asigna el placer estético. Si hemos de pensar, hay que ir con el filósofo, si hemos 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 licencias. Es decir, reconocer la norma gramatical para trasgredirla. Licencias poéticas que son desviaciones que indican que el poeta puede hablar, por instantes, de manera impropia.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> 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. Pensamos, empero que la figuración en términos políticos 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?

<sup>42</sup> “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”. Helena Beristain, “Licencia” en *Diccionario de retórica*, México, Porrúa, 2004, p. 302. Cursivas de Beristain.

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 pues aquellas “categorías de sedición” o categorías que desajustan y desvían la significación. Por ejemplo Racine citado por Roland Barthes nos dice que “No hace falta más que escuchar una riña entre dos mujeres del pueblo de la condición más vil: ¡que abundancia de figuras! Abundan la metonimia, la catacrexis, la hipérbole, etcétera.” Figuras ambas, extranjeras: el pueblo y la mujer.

#### **1.4. 1. 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. Examinemos 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 Roland Barthes se ha entendido desde la antigüedad de la siguiente manera:

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

Extraeremos las dos que nos interesan más, la retórica como campo de observación de los fenómenos del lenguaje y la retórica como práctica social. La primera la dejaremos para después cuando analicemos 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 2500 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.<sup>43</sup>

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 veremos que esa propiedad, que el retórico reclama para sí, se ve desacreditada por la tradición filosófica con 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 Hobbes también. Primero, la retórica se apropió del discurso (Gana el litigio quien tiene la palabra, la elocuencia. Incluso quien, en el espacio público “toma la palabra” –“tomar la palabra”, por ejemplo, en una asamblea, imponer agendas, intereses de todo tipo). Luego la filosofía distinguiéndose de toda retórica se apropió la propiedad del discurso. Así, retórica para la filosofía es impropiedad. Filosofía es propiedad de la palabra. Así Sócrates puede ser quien

---

<sup>43</sup> “Prontuario de retórica antigua” en *La aventura semiológica*, ed. Cit., p.87.



quería distinguir entre una política de verdad (filosófica) y una política de los políticos (retórica).<sup>44</sup> 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).<sup>45</sup>

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 de la propiedad de las tierras. Gelón y 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

---

<sup>44</sup> “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” Jacques Rancière, *El desacuerdo, Política y filosofía*, Buenos Aires Nueva Visión, 1996, p. 7. Las cursivas son de Rancière.

<sup>45</sup> 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”. Ana María Martínez de la Escalera, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje* ed. Cit., p.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, el positivismo. Aristóteles, por ejemplo, no veía con malos ojos a la retórica, tampoco los sabios estoicos y mucho menos los teólogos medievales.

rápidamente en objeto de enseñanza”.<sup>46</sup> 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 ligada 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.<sup>47</sup>

Parece como si la propiedad nos 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 hemos leído bien, los estudiosos 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*”.<sup>48</sup> ¿Es el Estado quien dicta

---

<sup>46</sup> Roland Barthes, “Retórica antigua. Prontuario” en *la aventura semiológica*, ed. Cit., p.90.

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> Grupo  $\mu$ , *Op. Cit.*, p.77.

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 el que intentamos realizar, que intenta recuperar el significante “retórica” como una reflexión política sobre el discurso, interrogará pues a los discursos que tienen este 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. Trabajo teórico, pues 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 denomina 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 es reelaboración de palabras que, según sea el campo de fuerzas comprometen a los sujetos que las utilizan.
4. Si aceptamos lo anterior, concluiremos 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. Es decir, es

performatividad, implica la realización de algo. Y esa realización, ese trabajo implica la exclusión, por medio de la propiedad privada, del discurso. Sabemos que hay usuarios privados del discurso. Sabemos, en fin, que no todos pueden decirlo todo y en cualquier lugar, según la frase de un viejo conocido.

### **1.5. La rebelión de los tropos**

La reflexión anterior nos da una vía para hacer un análisis del discurso en términos retóricos. Esa vía nos dice que la retórica implica procedimientos de apropiación y expropiación. Que estos procedimientos implican a su vez ciertas prácticas que son políticas. Es una reflexión que nos hace ver cómo nos apropiamos del discurso. Examinemos ahora cómo funcionan esas apropiaciones en el interior del discurso y cómo lo afectan. Roland Barthes nos hizo ver que la distinción entre lo propio y lo figurado es una distinción política. Ahora veremos cómo opera esa distinción a nivel del texto mismo. Para ello recurrimos 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 epistemología de la metáfora* es el texto en el que Paul de Man deconstruye el funcionamiento de los tropos en algunos pasajes de las filosofías de Locke, Condillac y Kant. Texto novedoso por su estrategia de lectura y radical por sus consecuencias para la epistemología moderna. El texto no sólo hace consciente que la división de las disciplinas teóricas en campos autónomos no depende 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 querella entre la filosofía y la retórica. La querella que hizo posible la distinción entre concepto y tropo, entre sentido figurado y sentido propio. Paul de Man indica que esa querella 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 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 a 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 departamento en las universidades. Esas distinciones son eso, separaciones institucionales y no condiciones propias del vocabulario de cada saber. ¿Podemos decir entonces que no existe el discurso filosófico? Semejante conclusión tan simplista no merece ni siquiera ser tomada en cuenta. 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 la misma interrogante 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 que es lo político de ese control al interior 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 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, nos daremos 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 entrar en 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 reemplazaría 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.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, ed. cit. p 10. 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. Nosotros hemos de atender a ellas, pero singularmente a la que formula Rancière en el texto citado. Y opondremos esta noción a la de acuerdo y consenso propios de lo que aquí se ha de llamar filosofía o filosofía política. Entendemos 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, éste, en efecto no hace esas preguntas sino desea saber cómo funcionan esas preguntas, que efectos tienen, aquí y allá, qué exclusiones se ponen en marcha a la hora de definir y de delimitar, así como de prescribir.

A este “tomar las palabras de los demás para decir que dice una cosa completamente distinta” hemos de llamarlo 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 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. Dicha actitud consideraría lo retórico como exterior a la posibilidad de pensar lo filosófico y lo político. Lo político, por cierto, en este sentido, es separado de la política, práctica ésta según la filosofía política normativa, para un ejercicio retórico. En contra parte 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.<sup>50</sup>

Necesitamos, entonces, saber en qué consiste la figuralidad del lenguaje, pero también su materialidad. Su capacidad performativa. La capacidad del lenguaje de hacer cosas. Arriba aclaramos la noción de performatividad, más adelante analizando la retórica marxista,

---

<sup>50</sup> Ana María Martínez, “La retórica y la interdisciplina”, *Intersticios, Revista de Filosofía/Arte/Religión*, No 17, México, Universidad Intercontinental, 2002, 75-76.

aclararemos 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 el arsenal teórico del que nos proveamos. 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, podremos 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”.<sup>51</sup> 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

---

<sup>51</sup> Paul De Man, *La ideología estética*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 57.



objetivo principal del conocimiento es separar las palabras de su significación, encontramos una teoría tropológica (aún cuando Locke no se da 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 nos hace pensar que el discurso sobre las ideas no es tan preciso como el autor del *Ensayo sobre el entendimiento* 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. Movimiento, así, 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”.<sup>52</sup> Pero, como dije, las cosas al 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.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, p.59.

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, o bien como colección de propiedades o bien 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 tenemos para nombrarlo. Nuevamente, la precisión se pierde si intentamos nombrar las sustancias refiriendo sus propiedades. Así, 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 su 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 ser humano 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. El raciocinio consideraría al ser interno del hombre, y 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*”.<sup>53</sup> 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 común 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?” se preguntará Locke y se quedará sin criterios claros para definir “hombre” de acuerdo al vínculo que une las propiedades del paradigma sustancia. Por supuesto aquí otra vez Locke querría no haber iniciado la reflexión sobre las palabras.

El problema -dice De Man- 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”.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> Locke, cit, por De Man en *Ibidem*, p.62.

<sup>54</sup> *Idem*.

Sin embargo, también es el problema que encontramos en Nietzsche en relación a 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 nos sirven para casos singulares, lo único que abstraemos 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.<sup>55</sup>

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

---

<sup>55</sup> Federico Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2004, p.23.

diferentes. Si pudiéramos referirnos fielmente, propiamente a las cosas tendríamos que hacerlo diciendo todas las características de cada objeto. Pero eso 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, que entre yo y yo mismo. Lo que nombra un concepto entonces es siempre una parcialidad, aún 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 intervendría la metáfora que organiza la significación a 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. 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). Detengamos la acepción de Burke, “una estrategia de reducción de lo sensorial a lo no sensorial” (BURKE).<sup>56</sup>

Ese 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 hipérbole de la duda de Locke sobre si matar o no matar hace que

---

<sup>56</sup> “Metonimia” en *Diccionario de retórica y poética*, ed. Cit., p. 327.

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. Tenemos experiencia de las cosas y utilizamos 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, medios 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?<sup>57</sup>

Las dudas de Locke son razonables si pensamos que lo que necesitamos es un concepto que agrupe las semejanzas, en cambio, son intolerables si creemos 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. Tendremos, pues, que darnos 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

---

<sup>57</sup> Locke cit. por, Paul de Man en “La epistemología de la metáfora”, en la *Ideología estética*, ed. Cit., p.63.

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 proponemos es la ruptura de esa lógica binaria enunciada a manera de innumerables operaciones retóricas en la que lo que se nos 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*.<sup>58</sup>

Ahora bien, la conclusión de la deconstrucción de De Man es necesariamente que 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, en realidad lo que

---

<sup>58</sup> Alain Badiou “La ética, ensayo sobre la conciencia del mal” en Tomás Abraham, Alain Badiou, y Richard Rorty, *Batallas éticas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1997, p. 114. 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 Levinas mal entendida como la distinción simple entre identidad y diferencia. 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 queremos hacer. 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” Ana María Martínez de la Escalera, *Algo propio, algo distinto de sí*, ed. Cit., p.35. Esta es la oportunidad que nos 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 extendemos en este tópico.

hace es encontrar relaciones de sustitución entre los significados, es decir, en realidad esta 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 nosotros no nos 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 hemos visto en el ejemplo de los modos mixtos operaran no sólo en el nivel del análisis del pensamiento sino en la trama de lo político lo cual da a las figuras un carácter performativos. La retórica satura el lenguaje, es esa saturación tiene efectos en lo real, cualquiera que sea la acepción que le queramos dar a realidad.

Hemos explicado suficientemente, aunque no agotado, el problema de la cuestión retórica. Estamos en condiciones de pasar al análisis del discurso marxista en términos retóricos. Digamos, 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, figuración, que afectan la práctica de los hablantes (Roland Barthes). Y una segunda vía que nos 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

### 2. 1. 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 enseñarnoslo— 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.<sup>59</sup>

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 verdadero-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 procedimiento. Pero, 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”.<sup>60</sup> Tomar la palabra, intervenirla, 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. Dos problemas nos interesan. El discurso está ahí, y limita lo que podemos decir. Por otro lado, estando ahí, el discurso es aquello de lo cual uno querría adueñarse. Ambas son cuestiones retóricas. Porque la retórica trata de las posibilidades del discurso, de

<sup>59</sup> *El Orden del discurso*, ed. Cit., p.15.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p 9.

los tópicos que se pueden utilizar en un discurso, de los comienzos repetidos, de la estructura de la narración y de los finales que se pueden usar. En la retórica antigua, eso era la *inventio*, “encontrar qué decir”.<sup>61</sup> Pero también es una cuestión retórica el hecho de que uno quiera apropiarse del discurso, dado que la retórica comporta, como dijimos, aspectos de propiedad. 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, aún cuando sospechemos que a través de las palabras se esconden victorias, servidumbres o heridas.

Pensamos que adueñarse del poder del discurso, apropiarse de sus procedimientos de exclusión era el objetivo del 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 nos ayudará a entender en qué consiste eso que algunos llamaron, la “muerte del marxismo”. Estamos seguros 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, sean sólo el pálido reflejo de lo que fueron todavía en la década de 1970 del siglo pasado. Este análisis también nos ayudará para saber qué es eso que hoy día se llama izquierda, pues nosotros no sabemos qué es eso y creemos importante saberlo. Es un análisis 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

---

<sup>61</sup> Roland Barthes, “Prontuario de retórica antigua” ed. Cit., p121.

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. Esta es creemos nuestra contribución. Para nosotros, si vemos todas las hipótesis anteriores sobre el fracaso del marxismo como procedimientos argumentales y no como verdades históricas ¿Alguien las podría tener? y si vemos también, el discurso marxista como una cuestión retórica (en el sentido que aquí hemos dado a lo retórico) podremos al menos comprender a nivel político cómo operaron los discursos de eso que Jean Paul Sartre llamó, la filosofía insuperable de nuestro tiempo. Ello, sostengo, es sin duda relevante para reelaborar la el discurso (cuestión que ya se está haciendo y que se analiza en el cap. 3 de este trabajo) de eso que hoy, todavía, aunque con problemas, se llama izquierda. Nos 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 revisamos la historia de esta mundialización, nos daremos 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) hasta los silencios de ciertos autores (teóricos o políticos) que eran el resultado de la apropiación de Marx.<sup>62</sup> La distribución y redistribución de los usos del discurso, es por cierto un acto retórico 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

---

<sup>62</sup> Pongamos en lo teórico, el caso de Foucault. “Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado 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.” “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en Michel Foucault, *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta, 1992. p.100.

como actos de objetividad (verdad, filosofía). Lo veremos cuando analicemos, por ejemplo, a Lenin y a Althusser.

Era también un proceso de mundialización que implicaba los usos del discurso en la medida que en esos usos se jugaba la lucha por el poder. Esa es la genealogía que aquí datamos, trataremos de dar cuenta de su funcionamiento y de sus efectos.

Esa es la historia que nos ocupa. A mediados de la última década los que llegaban a la filosofía escuchaban 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.<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> 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” y que recuperaban ciertos conceptos de la tradición del pensamiento político como el de soberanía o el de representación.<sup>65</sup> Unos más elaboraban la crítica al marxismo con categorías como la de crisis.<sup>66</sup> Otros, como Jacques Derrida intentaron recuperar a Marx partiendo de lo que se llama pensamiento de lo intempestivo que, tal y como lo entendió el filósofo francés consistía en regresar al marxismo sin su embrión dogmático partidista. Embrión que anquilosó la creatividad del marxismo. Leer a Marx sin condición<sup>67</sup>. En fin, también hubo

---

<sup>63</sup> Véase Gerardo de la Fuente Lora, *Amar en el extranjero, Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, México, Media comunicación, 1999.

<sup>64</sup> Véase Jean Francois Lyotard, *La condición posmoderna*, México, Rei, 1990. 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. Uno de ellos es el que nos interesa, el del fin de la política cuya muerte, lo veremos, ya la anunciaba la filosofía desde Platón, a pesar que esta discusión se presentara como algo absolutamente novedoso y urgente.

<sup>65</sup> Véase, Griselda Gutiérrez, *Las enseñanzas filosóficas y políticas de Bobbio*, s/e.

<sup>66</sup> Véase Ludolfo Paramio, *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, 2ª edición, México, Siglo XXI, 1989.

<sup>67</sup> *Spectros de Marx, El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995. 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

quien trató de reconstruir el significado de la palabra “nosotros”. Alain Badiou lo hizo asentando que ese “nosotros” hacía referencia a “nosotros los comunistas”.<sup>68</sup> 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 quienes 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. Pues 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 pues distinto, peculiar, privado para aquellos que tomaban parte en el “nosotros”. Ese vocabulario debió pues 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 herencia de Marx. En Italia y 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.<sup>69</sup>

---

Partidos comunistas o bien a los medios académicos que se atribuían la correcta interpretación del 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. Aún cuando en la academia también se encuentre la política. Aún no tomamos una decisión sobre este punto, pero la tendremos que tomar.

<sup>68</sup> *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Argentina, Amorrortu, 2006.

<sup>69</sup> Véase, Ludolfo Paramio, *Op. Cit.*, “Marxismo latino” (desarrollos teóricos en Francia, Italia y España)

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. Sin embargo al interior de lo que se llamó marxismo (Se llama. Y si se llama, ¿hacia dónde va el marxismo?- Derrida) Perry Anderson 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, Preobazhensky, 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, Lefevre, Adorno, Sartre, Goldman, 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 ámbito en donde los Partidos Comunistas no tenían el control del pensamiento de Marx, aun cuando lo pretendían tener.<sup>70</sup> Ninguno de la escuela de Frankfurt tuvo una actividad

---

<sup>70</sup> 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 prevalecer sobre todos los demás: la comparación con el partido del octubre victorioso, la toma de conciencia de que éste, por todo su modo 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 (b) de la URSS.” Milosz Háyek, “La bolchevización de los partidos comunistas” en Eric Hobsbawm, *Historia del marxismo. La época de la IIIª Internacional*, Tomo III, Madrid, Bruguera, 1983. p. 48. Claro que los miembros de los partidos occidentales, se daban cuenta de que

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 creó así otra “polarización” entre militantes y académicos. Quiero hacer aquí, un nuevo paréntesis. Se trata de la fuerza retórica, según nosotros, de la fuerza retórica que polariza. Esta polarización 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 hablábamos en nuestro 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 apropiarse 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 heredamos, siempre lo hacemos eligiendo una cosa y no otra, un filtro. No se trata de la verdad de Marx, sino de la forma en que lo recibimos. 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

---

no se podía trasladar mecánicamente una experiencia a otra. Sin embargo, la retórica parece que sí fue trasladada. Más tarde, se habló de estalinización de los Partidos comunistas. La estalinización se puede encontrar explicada también en el libro de Perry Anderson que aquí trabajo. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, siglo XXI, 1979. Anderson sostiene lo siguiente en relación a 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 *Op. Cit*, p, 53.

dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquel 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-.<sup>71</sup>

El problema no es pues 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. Esa 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 podemos hablar de eso porque hemos 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. Esa 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*<sup>72</sup> se cuestiona el liderazgo del stalinismo en los partidos comunistas. Ese cuestionamiento, que aspira a dejar al

<sup>71</sup> Derrida Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la Nueva Internacional*, ed. Cit., p.30.

<sup>72</sup> Centro de Documentación Filosófica, México, Cubículo 300 Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2003.



“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 (¿podía ser de otro modo?).

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 y 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 1ª internacional). El objetivo de ésta 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 igualdad 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.<sup>73</sup>

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 veremos 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 de su discurso? Es más ¿cuándo, el que pronuncia un discurso puede estar seguro completamente de la significación de su discurso? Conviene volver a citar las palabras de Rancière que aquí mismo ya hemos 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 reemplazaría 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.<sup>74</sup>

Y el peligro de las palabras lo supo Louis Althusser. La filosofía marxista debía trazar, según la expresión de Lenin, una *línea de demarcación*, entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. Esa línea consistía en *no usar las palabras del enemigo*:

¿Por qué la filosofía lucha en torno a las palabras? Las realidades de la lucha de clases están representadas por medio de “ideas” que son “representadas” por medio de palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son “instrumentos” del conocimiento. Pero en la lucha política ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes y venenos. Toda la

<sup>73</sup> “Las pretendidas escisiones de la Internacional”, en *Obras escogidas*, México, Quinto sol, p.252. Otro ejemplo es este de Althusser, reverberación del la retórica de los fundadores del marxismo, en su *Respuesta 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 dudas, por los de la ideología burguesa. ¿John Lewis dirá que “predico en el desierto”? ¡No!” Buenos Aires, Siglo XXI, 1974 P.17.

<sup>74</sup> Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, ed. cit. p 10.

lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra, o contra una palabra. Algunas palabras luchan entre ellas como enemigos.<sup>75</sup>

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.<sup>76</sup> Las palabras son “armas”, “explosivos” “calmantes”, “venenos”, pues depende quien 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 éstos estuvieran ya caducos). Recurrencia, repetición, diferencia y novedad son tópicos de la retórica.<sup>77</sup>

Si logramos hacer la genealogía de esta apropiación de vocabularios y luego su paulatina reelaboración, creemos que estaremos contribuyendo a la comprensión histórica del pensamiento que hoy todavía se nombra de izquierda. Esto ocurrió dentro del marxismo y nada más, en otras jergas, por ejemplo el estructuralismo, la genealogía de Foucault o la deconstrucción derridiana, las problemáticas en las que se enredaba el marxismo eran fácilmente sorteadas con otros conceptos. (Y aquí, otra vez el problema de la herencia y de la inyección, 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 treinta, cuarenta años, las cosas no sucedían así, claro, pero no estamos en

---

<sup>75</sup> Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, 25ª edición, México, Siglo XXI, p.20.

<sup>76</sup> 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.

<sup>77</sup> “El tópico “ofrezco cosas nunca antes dichas” aparece ya en la antigüedad griega como rechazo de los temas épicos trillados”, Ernst, Robert Curtius, *Op. Cit.*, p.131. Pero también está el tópico de la falsa modestia, decir que no estamos diciendo nada nuevo. Debemos 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 fuera novedoso. A lo que nos referimos es al funcionamiento del discurso político.

ese entonces. Es este tiempo el que obliga y a la vez imposibilita seguir leyendo de la misma forma de 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, pensamos en las reflexiones “marginales” con las que Althusser se obsesionaba de cuando en cuando, encontraremos que su vocabulario parecía estar asediado por metáforas que él consideraba fuera del discurso científico, pero irremediabilmente 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.<sup>78</sup>

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 que vemos, 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 analizamos más adelante como la metonimia, la alegoría, la sinécdoque) por otro lado inevitables en el marxismo. Bien podríamos pensar que el marxismo se desarrolló con metáforas. La oposición misma es ya un procedimiento argumental que excluye a unos discursos en beneficio de otros.

Pongamos un ejemplo que adelante analizaremos a detalle, la metáfora del “edificio de lo social” o la “del aparato de Estado” eran tropos que inducían efectos verticales y que

---

<sup>78</sup> Louis Althusser, “De “*El Capital*” a la filosofía de Marx”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para Leer el capital*, 25ª edición, México, Siglo XXI, 2004, p.32. Nota al pie 11.

alcanzaban la organización misma de los partidos comunistas. Aún 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 pues, un aparato estatal, como los sindicatos o las corporaciones policíacas. Es pues 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”.<sup>79</sup>

El resultado de esta imposibilidad es que, aún en el partido comunista, funciona “la política del adversario”. Más adelante analizaremos 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 (debemos reiterar, retórica no significa, para nosotros, discurso mentiroso sino procedimientos argumentales, tópicos, figuras, fuerzas, que afectan performativamente la práctica política) y sobre la retórica de lo que hoy, todavía podemos llamar pensamiento progresista y que se construyó después de eso que se vivió como crisis u ocaso. No sabemos todavía si eso fue a así.

### **2.1. 1. 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*.

---

<sup>79</sup> Giuseppe Vacca, “Forma Estado y forma valor” en Louis Althusser, Giuseppe Vacca *et al*, *Discutir el Estado, México*, Folios, 1982, p.29.

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”.<sup>80</sup>

Era muy obvio 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”.<sup>81</sup> 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

---

<sup>80</sup> Étienne Balibar *Sobre la dictadura del proletariado*, México, Siglo XXI, 1977, p.p. 1-2.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 5.

dictadura por considerársele violento. En su lugar se asocia democracia a 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, dictadura a ilegalidad. Por último, la tercera oposición tiene que ver 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”.<sup>82</sup> Este poder democrático supone la alianza entre proletarios, campesinos, desempleados (unión mayoritaria del pueblo). Debe ser expresado por el sufragio universal y por el gobierno legal de los partidos políticos mayoritarios que 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, 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,

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, P. 7

de nuestro país, de una correlación de fuerzas profundamente modificada a favor de las fuerzas del progreso, de la libertad, de la paz.<sup>83</sup>

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 de Marx a Lenin y de éstos a las lecturas que hicieron Althusser y Balibar de aquellos) 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

---

<sup>83</sup> Georges Marchais “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 *Ibidem*, p. 173



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 consistía no en arrebatarse 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".<sup>84</sup>

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

---

<sup>84</sup> Carlos Marx, Federico Engels, "Manifiesto del Partido comunista", en *Ibidem*, p.241.

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, lo sabemos, el de la elección de gobernantes.<sup>85</sup> Se ha apropiado también 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.<sup>86</sup>

En este mismo sentido es 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 adelante inspire la *palabra* dictadura?<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> 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 quienes 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 al significante democracia.

<sup>86</sup> Lenin, "Historia del problema de la dictadura" en *Ibidem*, p. 256.

<sup>87</sup> "Sobre la dictadura del proletariado" Tribuna de discusión, *L'humanité*, 22 de enero de 1976, Cursivas de Balibar. Cursivas que podrían ser por otro lado, 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

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 queremos".<sup>88</sup> Según nuestro razonamiento, 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, Musolini o Franco, pero dependía más del Estado que de un individuo. Lo peligroso, para Balibar 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".<sup>89</sup>

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

---

doctrina. Por otro lado, la palabra "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.

<sup>88</sup> "Para hacer avanzar la democracia hasta el socialismo: dos cuestiones decisivas" p. 198. en *Ibidem*.

<sup>89</sup> Lenin, "Historia del problema de la dictadura" *ed. Cit.*, p. 257-258.

decir, es el momento histórico en el que gobierna la clase obrera y, por último, la dictadura del proletariado permite acabar con las instituciones burguesas. Examinemos esta última para volver con las dos primeras.

Este 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.<sup>90</sup>

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”.<sup>91</sup> 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 significativo 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

---

<sup>90</sup> *Ibidem*, p.258.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 259.

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 prepare 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.<sup>92</sup>

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 claves 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”.<sup>93</sup>

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

---

<sup>92</sup> Lenin, “Las bases económicas de la extinción del Estado”, en *Ibidem*, p. 286.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p.289.

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.<sup>94</sup>

Aquí aparece un concepto clave para entender lo que puedan significar dictadura y democracia, el de Estado. Pues el proletariado necesita, todavía en algún momento, del aparato de la burguesía, vuelto contra ella misma. El Estado es pues 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. Es el periodo en el que 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 vimos, dictadura y democracia no son antagónicos sino conceptos claves 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,

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 300.

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 (que ya hemos citado aquí mismo) con María Antonieta Macchiocchi, 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, resumirse 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*.<sup>95</sup>

El primer enunciado evoca la distinción de Locke entre palabra e idea. Toda la lucha de clase se puede resumir en la lucha de una palabra contra otra ¿dictadura contra democracia, por ejemplo? Y otras dan lugar a equívocos. La democracia, entendida como el gobierno de los representantes, por ejemplo. Esta línea de argumentación que hemos 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.

---

<sup>95</sup> “La filosofía: arma de la revolución”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 24ª edición, 2004, p. 11.

### 2.1.2. Estado, dictadura, democracia

Hemos visto cómo la dictadura y la democracia del proletariado son formas de Estado. Son variedades de Estado. Esa es la primera conclusión que extraemos 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 seguimos nuestra argumentación, la falta, carencia de una teoría del Estado en Marx indica que la reflexión sobre la estatalidad de la izquierda marxista 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!”.<sup>96</sup> No había pues una teoría del Estado socialista y ni siquiera había el proyecto de crearla pues 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, aún allí donde éste ha dado vida a experiencias nuevas, *ha funcionado y funciona prevalentemente la teoría del Estado y de la política del adversario.*<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> Lenin, “Las bases económicas de la extinción del Estado” *ed. Cit.*, p.298.

<sup>97</sup> “Forma estado y forma valor” en Louis Althusser, Vacca, Menapace, *et. al.*, *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Althusser*, México, Folios Ediciones, 1982, p.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. Vamos a volver sobre ellos, antes conozcamos 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’”.<sup>98</sup> 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 ahora impostergable. 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 clase (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

---

<sup>98</sup> Louis Althusser, “El marxismo como teoría ‘finita’”, en *Ibidem*, p.11.

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.<sup>99</sup>

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 clase, sobre su estructura y sobre su funcionamiento. Es un “punto ciego”, la parálisis de Marx da que 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, a nivel político es sin duda la antesala del fracaso.

Vamos a proponer lo siguiente, puesto que la carencia de una teoría del Estado alcanza, dijimos, 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

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p.13.

de los comunistas funciona exactamente igual que los partidos burgueses. Esta trágica realidad, lamentable para el marxismo condujo 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.<sup>100</sup>

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 nos 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 sabemos qué consecuencias tuvo. Cómo volvió a ser un aparato de control como lo muestra la preocupación de Althusser en el sentido de que, 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

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, p.16.

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”.<sup>101</sup> 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.<sup>102</sup>

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 hemos 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

---

<sup>101</sup> Las conferencias en las que Badiou analiza la política y la política de partido están disponibles en: [http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id\\_articulo=631](http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=631)

<sup>102</sup> *Idem.*

(feminismo, formas de movimiento juvenil, corrientes ecologistas, etcétera), en una gran confusión, es cierto, pero que puede ser fecunda.<sup>103</sup>

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

## 2.2. 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,<sup>104</sup> Lenin sistematizó estos procedimientos y los ordenó a la manera de una tónica –una serie de argumentos estereotípicos diseñados para ser abordados recurrentemente, cada vez que la discusión volviera a aparecer— La tónica tenía la siguiente estructura: Intervénían dos operaciones retóricas. La catacrexis (la naturalización de una metáfora, de un argumento) y la repetición. Uno de los efectos de la primera es producir el estereotipo, 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.<sup>105</sup>

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

<sup>103</sup> Louis Althusser, “El marxismo como teoría finita” *ed. Cit.*, p.16.

<sup>104</sup> *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, Moscú, Editorial progreso, 1980.

<sup>105</sup> Roland Barthes, *El placer del texto y Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria en el Collège de France*, México, Siglo XXI, 2007, p.69.

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.<sup>106</sup>

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. Y más tarde, en el Partido Comunista Francés. Los anteriores, al menos, son los momentos más intensos de la discusión. Tanto “reformistas” como “revolucionarios” usaban, adaptándolos a la situación, las mismas estrategias argumentativas. Utilizaban el arte de tener razón o el arte de la controversia.<sup>107</sup>

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

---

<sup>106</sup> 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 al interior del marxismo. Me parece necesario remarcar que esa es la fuerza del discurso, su cualidad de ser en actos, su performatividad. Podríamos tomar cualquier ejemplo, incluso de la reverberación de esa retórica hoy día, que sigue provocando efectos.

<sup>107</sup> El término se encuentra en Arthur Schopenhauer, *The art of controversy*, USA, The echo library, 2006. Este término hace referencia a los estratagemas que se utilizan en una disputa discursiva para derrotar al oponente.

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 las formas y los procedimientos que se utilizan para decir y, por su puesto, su puesta en acción.

### **2.2.1. 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 banca rota de la II internacional.<sup>108</sup> 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, a 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.

---

<sup>108</sup> Todas las argumentaciones pueden encontrarse en el texto citado de Lenin. Citaré textual a pie de página cuando sea necesario y citaré en el cuerpo del texto cuando se pueda agilizar la exposición.

Describamos primero 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 explayado cómo concebía esta dictadura...” (Mentira completa de renegado, porque Marx y Engels se explayaron 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.<sup>109</sup>

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 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

<sup>109</sup> Kautsky cit. por. Lenin en *Ibidem*, p.11. paréntesis de Lenin. La intromisión es de Lenin.



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 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 uso la expresión literalmente, sino metafóricamente. Lenin argumenta lo contrario.

Resumamos. 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, entonces, del lado de la social democracia, del reformismo y de los mencheviques incluso. En cambio, si la expresión se uso literalmente (Lenin) entonces 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.<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> *Ibidem*, P.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 lo dijimos: 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.<sup>111</sup> Decir que los marxistas 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.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> 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 así en la época de Marx y Engels que, dependiendo del periodo que se trate, no tenían tanto cuidado en enfatizar la palabra comunismo, ni de aminorar el significado de “socialismo”.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p.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. Esos “subterfugios” indicaban una valoración negativa de Kautsky. Ahora bien, Lenin por el contrario produce la inversión del valor por medio del énfasis. El énfasis pues 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*.<sup>113</sup>

En definitiva, lo que Kautsky querría ocultar sería el carácter violento de la palabra dictadura. Y Lenin, al contrario, la enfatiza. Exagera las características que debía tener. Dictadura, dice Lenin, es una palabra “dura”, “sangrienta”. Como vimos líneas arriba, 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, las burlas.

Además se hiperboliza, pues la democracia proletaria “...es un millón de veces más democrática que cualquier democracia burguesa”.<sup>114</sup> El uso de estas operaciones del lenguaje se pone en acción siempre bajo el supuesto de una política de la verdad. Uno se puede imaginar a Lenin pataleando en su escritorio. Siempre reclamando que no se ha entendido bien “Embrolla usted, embrolla usted de un modo atroz, señor consejero del embrollo”.<sup>115</sup> Preguntemos a quienes hayan estado en el Partido Comunista si esos

---

<sup>113</sup> *Ibidem*, p.16

<sup>114</sup> *Ibidem*, p.26

<sup>115</sup> *Ibidem*, p.19

procedimientos argumentales se realizaban de esa manera. Afecta, como dijimos líneas arriba, 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 rehuendo más que nada la *violencia revolucionaria* por parte de la clase oprimida.<sup>116</sup>

Decir las cosas como son. No temer decir que la palabra dictadura es violenta. Tal es en suma lo que Lenin reclama a Kautsky.<sup>117</sup>

### 2.2.2. “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 vimos, desató *una vez más* el debate en los años 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.<sup>118</sup>

En este, como 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

---

<sup>116</sup> *Idem.*

<sup>117</sup> Aquí se reelaboró el concepto de dictadura. Fue durante el siglo XIX que se entendió como el gobierno despótico de un gobernante. Como vimos, ya luego Lenin la interpretó como la toma del poder de una clase social. Pero si vemos, por ejemplo, los textos de Rousseau, nos daremos cuenta 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” *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993, p. 125. Luego Rousseau dirá los errores de la república debido a que en algunas ocasiones, se debía haber nombrado un dictador.

<sup>118</sup> “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” *Carlos Marx, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, República Popular de China, Editorial Progreso, 1978. p.9.

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”.<sup>119</sup> Althusser está irreconocible en estas páginas, ya antes en sus reflexiones 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 tomamos 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.

Debemos 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 concebir 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

---

<sup>119</sup> Althusser, *Nuevos escritos*. p. 23

clases, su lucha, entonces, ésta no puede ser superada sino a condición 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 científicidad 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. Este es el concepto fundamental de la teoría marxista, es la situación política la que obliga a abandonar las palabras, no los conceptos. Y, añade que la paradoja de todas las declaraciones a 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. Y “En este momento surge inevitablemente la pregunta: ¿No será un problema de vocabulario? ¿No será que la palabra dictadura plantea problemas?”.<sup>120</sup> Al fin el problema aparece puesto que todo concepto se “expresa” con palabras, todo concepto debe plasmarse en el lenguaje.

---

<sup>120</sup> Althusser, *Nuevos escritos*, ed. Cit., p.22

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.<sup>121</sup> Gramsci, se sirvió de varias palabras pero 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 la vías del lenguaje establecido, que es siempre conservador, puesto que registra las cosas y los significados reconocidos por la ideología dominante.”<sup>122</sup>

¿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 evocarnos 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 unirlos, sino que los 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

---

<sup>121</sup> 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.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 23.

decir, del poder de gobernar, bien fuera detentado por un hombre (Roma), bien por una asamblea (la convención), bajo las formas legales de 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.*<sup>123</sup>

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.

Debemos ir con calma ahora para anudar lo que hemos 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, reedición de Locke. Pero esto es lo que necesitamos 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 proletariado” era una expresión retórica (elaborada, expropiada, apropiada y reelaborada), mucho más efectiva, que valoraba sobre todo el poder de una clase sobre otra.

---

<sup>123</sup> *Ibidem*, p.24 cursivas en el original



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.

### **2.2.3. Resumen de las problemáticas anteriores**

En el apartado anterior mostramos los procedimientos argumentales del concepto de “dictadura del proletariado”. Una lectura retórica muestra que este concepto se convirtió en una catacresis, es decir, una metáfora de la que se ha olvidado que es metáfora.<sup>124</sup> La retórica llama a lo anterior un cliché o estereotipo. El efecto histórico más importante fue que, en la discusión, “dictadura del proletariado- democracia” se produjeron oposiciones y exclusiones que, se pueden resumir en distinciones tales como reformistas y revolucionarios. Hicimos ver que nuestra lectura consiste en analizar cómo operan y qué efectos (textuales y extratextuales) se producen en una discusión. Hay que reiterar, por tanto, que no entendemos retórica como teoría de la argumentación, tampoco como mera persuasión o discurso engañoso. Retórica es entendida aquí como una condición del lenguaje (más precisamente una condición tropológica en el sentido de Paul de Man y Nietzsche que abordamos en el Capítulo I) y por otro lado, como formas de apropiación del discurso que tienen efectos performativos (que también abordamos en el Capítulo I)

---

<sup>124</sup> Preferimos la palabra olvido por sus implicaciones políticas, a diferencia de la concepción del lenguaje de Paul Ricoeur que relaciona los *clichés* con una concepción viviente y orgánica del lenguaje, es decir, hay metáforas vivas y metáforas muertas. Pero en esta concepción ¿Qué efecto podría tener una metáfora muerta? En cambio una metáfora que se ha olvidado que es metáfora sigue actuando aunque nos olvidemos de su genealogía, de su origen y de las fuerzas que la instauraron. Cfr, Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta, 2005.

### **2.3. Extinguir, abolir, destruir la maquinaria: La metáfora del aparato de Estado**

Proponemos ahora una lectura de la metáfora del “aparato de Estado”. Primero aislaremos el problema discriminando los desarrollos teóricos sobre el Estado que propusieron Marx y Engels. Nos interesa sólo la metáfora del aparato de Estado por ser la que más fuerza tuvo en los textos que venimos 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. Quizá 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 hacer 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 decimos 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 sabemos si voluntariamente 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, hacen del pensamiento de Marx un pensamiento 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 qué 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. Creo que hay ahí 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”.

### 2.3.1. El problema de los distintos desarrollos conceptuales acerca del Estado

Podemos extraer 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 *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Es el más elaborado 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. Aún 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 Mac Lennan, 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.<sup>125</sup> 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. Pero Engels utiliza dos palabras para referirse al Estado que son las que rigen su

---

<sup>125</sup> “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.” Volveremos Sobre la cuestión de la importancia de la escritura en el marxismo. Federico Engels *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, México, Editores Mexicanos unidos, 1992, p. 6.

reflexión sobre el Estado. 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, más 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”. Ese 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.<sup>126</sup> Este concepto tuvo poca fortuna en el marxismo, pues reiteradamente fue puesto en cuestión. Aquí surge el problema de la recepción que hicieron Marx y Engels de la tradición. Por supuesto, ellos criticaron esta conceptualización del Estado, de ninguna manera la

---

<sup>126</sup> Hay que remitir al lector a Hegel, *Filosofía del derecho*, México, UNAM, 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 aquel. 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”. P. 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 Hegel debe a la economía política de Adam Smith.

suscribieron. Etienne 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.<sup>127</sup>

Este concepto es expresivo. El Estado no es más que la expresión de la enajenación de la sociedad civil, hay Estado porque hay enajenación pues 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 al Estado (crítica de la política). Como dijimos 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? Creo que la respuesta está en analizar singularmente cada uno de los desarrollos que venimos exponiendo. En el caso de la separación sociedad civil-Estado, creemos 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 veremos, del análisis del Estado como maquinaria.

El tercer desarrollo teórico es una reducción económica del Estado. Reducción efectuada con recursos retóricos, más 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

---

<sup>127</sup> Etienne Balibar, “Estado, Partido, Ideología: Esbozo de un problema” en Etienne Balibar, Cesare Luporini, Andre Tosel, *Marx y su crítica a la política*, México, Editorial nuestro tiempo, 1980, p.124.

algunos proyectos de Marx, por ejemplo en la *Introducción de 1857*<sup>128</sup>. Pero 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 podemos intercambiar los significados de uno y otro. Según Marx hay diferentes formas de Estado acordes con el modo de producción imperante. Hay en esta conceptualización una sobredeterminación de lo económico y comprende también la metáfora de la sociedad como edificio. Una sociedad se constituye por base, estructura y superestructura. El pasaje se encuentra en el capítulo 47 del Tomo III “Génesis de la renta capitalista de la tierra” y lo reproduzco a pie de página para pasar rápidamente a la metáfora que nos interesa.<sup>129</sup>

El último desarrollo conceptual es el que aquí nos interesa pues fue el que más interesó a Lenin y luego a Louis Althusser, autores que hemos 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 *18 brumario de Luis Napoleón Bonaparte* y luego en el texto sobre *La Guerra civil en Francia*. Resumiendo, podemos extraer cuatro desarrollos teóricos acerca del Estado:

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.

<sup>128</sup> 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”.

<sup>129</sup> “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” Carlos Marx, *El capital*, 2ª edición, 21ª reimpresión, Tomo III México, F.C. E., 1987, p. 733.

3.) El Estado como reflejo y expresión del modo de producción.

4) El estado como maquinaria. Ésta es la que nos interesa por ahora.

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

### 2.3.2. ¿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 leemos. 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 expliquemos 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*, 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, etc.

Al final Marx prefiere usar el término maquinaria que se compone 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 lleguemos al punto en el que Marx define el concepto de “maquinaria” o más específicamente el “sistema de maquinaria” que no es un conjunto de máquinas independientes, sino un sistema automatizado con un centro motriz que las eche 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 que esté impulsado por un motor que no reciba la fuerza de otra fuente motriz, *un gran autómeta*”<sup>130</sup> 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 *autómeta 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.<sup>131</sup>

La gran industria nació al superar la industria manufacturera y el trabajo artesanal y 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. Pues 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

<sup>130</sup> Carlos Marx, *El Capital, Crítica de la economía política*, Tomo I, México, FCE, 2000. p.311.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p.p. 311- 312.

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.<sup>132</sup>

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

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, p.p. 322-323. Todas las cursivas en el original.

### 2.3.3. 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. Creo 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 del XVII y XVIII. Mientras que para la tradición de 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 a la cual no se cuestionaba, o en todo caso, no se dudaba que debiera existir y por ello, toda la tradición, de Platón a Maquiavelo y los ilustrados, reflexionaron sobre como debía ser un Estado, no en desaparecerlo.<sup>133</sup> El marxismo es el primero en pretender que el Estado 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

---

<sup>133</sup> Aquí convendría poner sólo dos ejemplos que ilustran la asociación metafórica del cuerpo humano con el Estado y también la soberanía con la cabeza. La siguiente cita es de Kantrowicz 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”. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, p. 27. Podríamos 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 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.

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 veremos es una creación histórica.

Es en el *18 Brumario de Luis Napoleón 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 taponan todos los poros, surgió de la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar.<sup>134</sup>

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, etc. 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 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 productivas 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 introducen 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)

---

<sup>134</sup> Carlos Marx, *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, Ed. Cit., p.127

Hay que enfatizar que en este pasaje y en otros que citamos 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. Lo sabemos, 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 qué clase. Veamos por qué.

Marx distingue república social, república democrática y república parlamentaria. Ésta 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 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.<sup>135</sup>

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

---

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 124.

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 que analizamos 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 pues, tendrían, en adelante, el control. Aunque habría que hacer un matiz pues de hecho, el análisis de Marx es muy complejo respecto a todas las clases sociales que intervenían en el proceso: lumpemproletariado, campesinos, bonapartistas, orleanistas, etcétera. Pero el control era de Luis Napoleón que 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.<sup>136</sup>

La retórica es fuerte, lapidaria. Lo que hace falta es tomar el control de la máquina, manipular la máquina del estado. Sucede en este caso, como en las dictaduras militares. Un golpe de Estado que avasalla a la sociedad por la toma del poder, el salto de un palacio, la

---

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 128-129.

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”.<sup>137</sup>

¿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 nos pueden ganar un juego de ajedrez, pero 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 veremos, tras la experiencia de la comuna de París, el proletariado no puede limitarse a

---

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 128.

“tomar posesión de la máquina” sino destruirla.<sup>138</sup> Dado que cualquiera puede tomar la máquina y operarla en su beneficio, el Estado no puede ser nunca un lugar en el que se reconcilien las clases, sino, por el contrario, 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 costas 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 destrozarla.”

El mismo esquema (máquina, parásito, monstruo, edificio, análisis histórico) vuelve a aparecer en el texto sobre la guerra civil en Francia.<sup>139</sup> 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 nos 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 18 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

---

<sup>138</sup> 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. El personaje principal, Nataniel, cae profundamente desilusionado cuando se da cuenta que su amada Olimpia, es en realidad un autómata que durante mucho tiempo ha convivido con los seres humanos engañándolos. Nataniel se da cuenta de ello cuando sus creadores el profesor Spalanzani y el malvado Coppelius forcejean por quedarse con el autómata que han creado reclamándose mutuamente que cada uno de ellos perfeccionó el artefacto. Olimpia no era más que un autómata 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.

<sup>139</sup> Marx, “Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871” en Marx, Engels, Lenin, *La comuna de París*, Madrid, Akal, 1985.



obrero no puede limitarse a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines.<sup>140</sup>

Al igual que en *El 18 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”.<sup>141</sup> De un solo golpe Marx ha pasado de la imagen del Estado como maquinaria, a una tópica. El estado es un lugar al 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 semifeudal contra la moderna Francia”.<sup>142</sup>

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

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, p.32.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p.33.

<sup>142</sup> *Idem*.

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 dominio, el otro la estructura misma de lo social. Sabemos qué dice Marx al respecto, el Estado domina con sus órganos, el parlamento, las leyes, la policía el ejército y en este texto, incluye al clero. Y por otro, el edificio social tiene un desarrollo teórico sobre qué es lo social, la idea de la tónica, de la estructura y de la superestructura. 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*, 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 pues 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”.<sup>143</sup> 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 nuestro trabajo pues la reconfiguración, que pretenderemos mostrar en el capítulo siguiente, del vocabulario posmarxista pasará por una crítica a la crítica del Estado. En este punto podemos 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

---

<sup>143</sup> F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, ed. Cit., p.200.

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 *18 Brumario*, el Estado es un parásito, pero sólo a condición de que este parásito tenga de qué alimentarse, 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 aquello 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 a quien el Estado le taponan los poros. Si se piensa en el Estado burgués, una máquina o un edificio. En cambio, si piensa en su desarrollo puede ser además, un cuerpo social. 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.<sup>144</sup>

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”.<sup>145</sup> La comuna pues había de ser quien destruyera una

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p.40.

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. Retengamos 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 destrozar.

#### **2.3.4. Sobre la metáfora y la alegoría en la metáfora del “aparato de Estado”**

Ahora podemos 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 retórica que suspende la referencia, es decir, suspende el exterior al que hace referencia el lenguaje. Sabemos que el lenguaje habla de las cosas y esa 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 respuesta. 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 veamos 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”<sup>146</sup> 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. Pues no estoy diciendo, son idénticos, sino que son “como”. 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 utilizamos los juicios analíticos, entonces lo que suponemos 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”<sup>147</sup> 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<sup>148</sup>.

Ahora bien, debemos avanzar en este análisis. Si las metáforas suponen semejanzas y diferencias entre los sujetos y los predicados, entonces una alegoría, metáforas

---

<sup>146</sup> Paul de Man “El concepto de ironía” en *La ideología Estética*, ed.cit., p. 246.

<sup>147</sup> *Idem.*

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 247.

yuxtapuestas, supondrán semejanzas y diferencias infinitas. Si digo 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 podemos 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 sabemos a dónde va a terminar. Veamos ahora cómo funciona en Marx.

Lo que hemos 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 ha 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. Pensemos 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. Pero no puede hablar de él, no por falta de rigor. Todo lo contrario. Es el rigor en Hobbes y en Marx, lo que hacen 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 era tan 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, podemos llamarla alegoría. Veamos, Jacques Derrida al analizar la obra de Paul de Man sostiene que para Paul de Man la alegoría no es sólo una concatenación de metáforas o la personificación de algo (prosopopeya). “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”.<sup>149</sup>

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 estamos ante su ruptura.<sup>150</sup> La alegoría rompe el orden historiográfico que Marx está intentando hilar tanto en el texto del *18 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

<sup>149</sup> Jacques Derrida, *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, 1998, p.25.

<sup>150</sup> “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” Paul de Man “La alegoría de la persuasión en Pascal” en *La ideología estética*, ed. Cit., p.102.

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 analizamos, 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, nueva 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, 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 sabemos qué pueda ser esa otra cosa de la que habla la alegoría, pues en el momento en que intentamos definir al Estado como máquina y ver sus implicaciones, aparece el parásito o 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 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.<sup>151</sup>

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

---

<sup>151</sup> Louis Althusser, *Nuevos escritos*, ed. Cit., p.34.



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, lo analizaremos, aún se llama pensamiento de izquierda. La nueva retórica de la izquierda se reconfiguró de esa crítica a la crítica. Lo veremos.

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 estamos estudiando (Marx, Lenin, Althusser, Balibar) no pudieron apropiarse de ella, no pudieron fijar su significado, definirla. Es que el Estado es siempre problemático. Siempre hemos 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. Pues ¿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*.”<sup>152</sup> ¿Para qué queremos una teoría del Estado, es decir, un modelo de organización de la sociedad, si lo que queremos 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 los problemas 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 aquellos 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 decimos y hacemos en comunidad (performatividad). Quizá debamos en estos casos, traspasar las disciplinas y salir de la “teoría política” e ir por ayuda en 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 reprocha a la teoría literaria el apartar los ojos de la realidad social e histórica (esto es, ideológica), no hacen más que

---

<sup>152</sup> Balibar, *Estado, Partido Ideología*, ed. Cit., p.114.

enunciar su miedo a que sus propias mistificaciones ideológicas sean reveladas por el instrumento que están intentando desacreditar.<sup>153</sup>

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 estuviera funcionando 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.

Hay 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 o lo social, o 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 esa 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, ese 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, 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 marxismo así es

---

<sup>153</sup> Paul de Man, *La Resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990, p.23.

siempre un discurso por venir. Que el marxismo sea un pensamiento por venir es nuestra 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 estos. 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 lo que se refiere la carencia o laguna señalada, especialmente en lo que concierne al estado en transición.<sup>154</sup>

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, los marxistas quedaban 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 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

---

<sup>154</sup> Norberto Bobbio, “Teoría del Estado o del Partido” en Louis Althusser, Giuseppe Vacca et. al., *Discutir el Estado*, ed.cit., p.80

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 le puede hacer a un clásico. Éstos en efecto, se auto justifican, Marx no. ¿Por qué será? Quizá porque tras la lectura que hemos hecho de la metáfora del aparato de Estado, lo que encontramos 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 podríamos saludar en el marxismo.

### **2.3.5. Nueva reflexión sobre lo anterior**

#### **El Estado: Reificación, naturalización y des ontologización**

Hemos leído la conceptualización de la metáfora del aparato de Estado de manera retórica. Pero queda aún reflexionar sobre dos cosas. La lectura tiene, a mi juicio, dos consecuencias más. Por una lado, una ontologización del Estado. Por otro lado, la alegorización que impide cualquier ontologización.

Sabemos que el Estado no es una máquina. Pero Marx piensa que sí. Entonces hay aquí una ontologización de la diferencia cuando se esconde la operación retórica de la metáfora. Marx no dice “el Estado es como una máquina”. Marx dice, “el Estado es una máquina”. Lo mismo sucede con el parásito, con el edificio o con el cuerpo social. Pero aquí entramos en un problema. Supongamos que el Estado es una maquinaria, como dije antes, entonces el Estado es artificial lo cual implicaría que: 1) el Estado tendría un organismo natural al cual oponerse. Ese organismo es la comuna. El Estado no ha nacido naturalmente, la comuna sí. Hay aquí una especie de retorno al origen a la comunidad liberada de la mediación estatal. Pero, por otro lado 2) el discurso más crítico de Marx consiste en alertar sobre la construcción de máquinas. Sabemos lo que implica la idea de máquina para Marx, las máquinas son trabajo y explotación solidificada, reificada, cosificada, son producto de una relación social de dominación. Marx en este punto alerta

sobre el olvido que sucede frecuentemente en el capitalismo sobre la máquina, sobre la fetichización de la máquina. La máquina aparece como un instrumento neutro, cuando en realidad es producto de la explotación. No hay entre el hombre y la máquina una relación de filtro de la materia prima de la naturaleza, sino una relación entre hombre y hombre, entre explotados y explotadores. La máquina es trabajo pretérito, es el producto de una relación que se ha solidificado. Y que, como en el caso de la catacresis, se nos olvida que es una relación y no una cosa. Marx con esta metáfora destruye pues, la mistificación sobre la máquina y sobre lo político. En *El Capital*, Marx critica este tipo de mistificación de la máquina de Adam Smith quien se pregunta, si los inventos mecánicos han facilitado la vida cotidiana de los hombres. Esa pregunta conduciría, a dos respuestas místicas. Las máquinas facilitan la existencia de los hombres, son un logro del progreso. O, por el contrario, son máquinas que entorpecen su humanidad. Marx por su lado dirá lo siguiente en el capítulo XIII de la sección IV de *El Capital* sobre “Maquinaria y gran industria”:

Su finalidad, como la de todo otro desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, es simplemente rasar las mercancías y acortar la parte de la jornada de trabajo en que el obrero necesita trabajar para sí y, de este modo, alargar la parte de la jornada que entrega gratis al capitalista. Es, sencillamente, un medio para la producción de plusvalía.<sup>155</sup>

El Estado opera, pues como una máquina. En un primer movimiento, Marx opera a propósito, una crítica (El Estado máquina) y una naturalización de (Lo social puede ser natural si se destruye la máquina).

Pero la alegoría produce una desontologización del Estado. Éste es imposible de considerarse sólo una máquina. Es un parásito, un edificio, un cuerpo social. El parásito es la metáfora de la máquina y el edificio es la metáfora de los anteriores, es decir, alegoría. Y todas ellos son metáforas de lo político.

---

<sup>155</sup> Carlos Marx, *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, México, FCE, 3ª ED. 1999, p.302.

## 2.4. 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 o
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, la verdad de lo que digo es lo contrario: San Pablo a los Corintios, “Ustedes sois sabios y yo necio”.<sup>156</sup> 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 acarrear. En las tres, se cuestiona de una o de otra manera, el

---

<sup>156</sup> Este 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. Véase. Thomas Hobbes, *L'arte Della retorica*, Napoli, Liguori Editore, 1994.

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. Creo que así funcionaba uno de los espíritus del marxismo, oscilante entre el debate y la jerga dogmática. Expliquemos nuestra 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 hemos 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 caemos. 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 encontramos la siguiente afirmación “hay que pretender leerlo a-históricamente. Es decir, no tiene que ser leído con sus declaraciones explícitas [...] sino según los movimientos retóricos de su propio texto que no pueden ser reducidos a intenciones o hechos identificables”.<sup>157</sup>

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

---

<sup>157</sup> En *La ideología estética*, ed.cit., p.57.



texto de manera unívoca o encontrar alguna intencionalidad del autor. A eso bien podría llamársele retoricidad. Recordemos que hay un análisis de Paul de Man sobre Benjamin en el que, apegándose 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 lo sabemos. Esta teoría, que es en realidad una teoría sobre la imposibilidad de la teoría comporta una paradoja; si no salimos del texto, eso quiere decir que el lenguaje no tiene la autoridad referencial que comúnmente le atribuimos y por ello vamos apresuradamente a buscar significados en la realidad histórica o social, creemos que el lenguaje dice algo acerca del mundo pero quizá eso que dice no es sino un ejército de metáforas, metonimias, catacresis, estereotipos, 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 buscamos el significado del texto en el mundo histórico y social cometeremos aberraciones ideológicas, es decir, no diremos los significados del texto sino sólo suposiciones extratextuales. Supongamos y concedamos en un primer momento que primero debemos ir al texto, que no debemos 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 podremos 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”.<sup>158</sup>

---

<sup>158</sup> Terry Eagleton, cit. por, Andrej Warminzki, “Alegorías de la referencia”, en Paul de Man *La ideología estética*, ed. Cit., p. 18.

Aunque por otro lado, también con justa razón, esto también puede leerse como cierto pensamiento de la diferencia, emancipador 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. Recordemos 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.

Recordemos que esta estructura es analizada a propósito de la formulación fichteana acerca del yo. Este yo, y esta 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. Recordemos que cuando elaboramos juicios lo hacemos 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 elaboramos juicios, es decir, cada vez que pensamos, lo que hacemos 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 lo analizamos 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 de que no es un problema de subjetividad contra objetividad, sino de una condición del lenguaje que no controlamos.

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 usamos la ironía cuestionamos 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”.<sup>159</sup> 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 la ironías de la historia lo impiden. Eso parece significar la frase de Marx en el *18 Brumario* según la cual la historia se repite dos veces, unas como tragedia y otras como farsa; o los quisquillosos comentarios de Nietzsche en relación a cada vez que existe un 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.

---

<sup>159</sup> Hayden White, *Metahistoria*, México, F.C.E., 1992, p.45.

En un estudio sobre la ironía Linda Hutcheon 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 llamó polisemia en la *Arqueología del saber* y que configura las enunciaciones, es decir, tanto lo que se dice como lo que se omite, es parte del mismo enunciado.<sup>160</sup> 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 cierto alejamiento, cierto no querer decir algo definitivamente. Esto es lo relevante porque la pregunta que hace Paul de Man y que recoge de Wayne Booth<sup>161</sup> es la siguiente: ¿cómo sabemos si el texto al que nos enfrentamos es irónico? ¿A partir de que rastros, de que señales, signos o tonos reconocemos a un texto como irónico? Porque bien puede ser que a veces, estemos leyendo un texto como si fuera literal o escuchemos un discurso y luego nos digan que no lo tomemos en serio, que lo que estábamos 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 interrupción 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 nos da algunas claves para interpretar la ironía no sólo como una inversión de significado por

---

<sup>160</sup> Cfr., Linda Hutcheon, *Irony's Edge, The theory and politics of irony*, London and New York, Routledge, 1994. El texto de Foucault es conocido. *Arqueología del saber*, 22ª edición, México, Siglo XXI, 2006.

<sup>161</sup> Wayne Booth, *Retórica de la ironía*, Madrid, Taurus, 1986. 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.

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 sólo 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 Fichte en donde se supone todo el tiempo que postulamos 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, el nietzscheano ejército de metáforas o en otras palabras si todo lenguaje, al menos el histórico y social se construye con narrativas de ficción, la ironía interrumpe esa secuencialidad de la alegoría. Doble interrupción por tanto pues ya la alegoría es en sí misma, al pasar de una metáfora a otra, 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”.<sup>162</sup>

Ahora quiero, muy brevemente, trasladar la interpretación de Paul de Man al ámbito de lo político. Partiendo del análisis que Paul de Man hace de los románticos y su

---

<sup>162</sup> Paul de Man, “El concepto de ironía”, en la *Ideología estética*, ed.cit., p. 245.

“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 debamos 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.

Podemos 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 nos 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 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.

Creo 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, dice Althusser, 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”.<sup>163</sup> ¿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.<sup>164</sup>

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. Creo que la discusión marxista se prestaba a esta clase ironías ininterrumpidas, creo 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 recordemos 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

---

<sup>163</sup> *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974. p.18.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 21.

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 a nosotros discutir y reformular ese discurso para saludar su fuerza y quizá su verdad.

## **2.5. Texto y contexto**

Ahora abordamos más ampliamente el concepto de contexto para aclarar que no estamos haciendo un trabajo de corte histórico con el marxismo. Tomamos el siguiente hecho: que ciertas cosas fueron dichas y escritas. Toca a nosotros mostrar cómo fueron dichas y escritas y no tanto las circunstancias en que aparecieron y las reverberaciones a que dan lugar en nuestros días. Las investigaciones históricas son muy importantes, pero no nuestro asunto. Eso no impide que hayamos hecho referencia a datos, fechas, situaciones históricas. Empero, ellas, no son centrales en nuestro análisis.

El concepto de contexto fue primero utilizado en teoría literaria. Hace referencia al contorno intra y extratextual que condicionan la significación de un discurso o de un texto.<sup>165</sup> 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 a 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” (Cfr Derrida). Pero ese “contexto” no es lo mismo para Marx que para Bakunin o Lasalle. Recordemos que Marx atribuye la derrota de la Comuna a facciones moderadas. Por eso nuestro propósito es ir al texto y ver cómo se argumenta y cómo estas argumentaciones producen subjetividades políticas. Para ejemplificar más lo anterior debemos revisar cómo cambian

---

<sup>165</sup> Véase Helena Beristáin, *Op. Cit.*,



de sentido las palabras. Revisemos una que nos interesa. La voz “Marxismo”<sup>166</sup>. Como 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 50 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 social democracia!

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””.<sup>167</sup>

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 más tarde 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: maoistas, 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

---

<sup>166</sup> En esta breve genealogía voy a seguir aquí el estudio de Georges Haupt, “Marx y el marxismo” en Eric Hobsbawm, *Historia del Marxismo. El marxismo en tiempos de Marx*, Tomo 2, España, Bruguera, p.197 y subs.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p.207.

acento en nombres propios? Y en segundo lugar que el término fue rechazado por Marx y Engels lo utilizaba sólo de un modo irónico. Y como hemos visto en nuestro apartado sobre la ironía, uno de sus efectos es desautorizar lo que se dice. O 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 este 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 Primera Internacional, el término llegó a designar la social democracia, una política que más tarde por sí sólo, el término excluiría. Aquí, pues nos hemos propuesto estar atentos a los textos, a los procedimientos que se utilizan.

¿Significa esto que sólo debemos ir al texto? No. En lo absoluto. Muchos reproches se han hecho a los deconstruccionistas sobre este punto (Aquí no digo que lo que se ha intentado es eso que se ha llamado deconstrucción, aunque, algunas sugerencias para la escritura de este texto han sido dadas principalmente por dos pensadores de la deconstrucción: Derrida y Paul de Man, además, desde luego del campo teórico genealógico de Nietzsche y Foucault). Algunas veces, creo 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”.<sup>168</sup>

### 2.5.1. La discusión Foucault Derrida: Una cuestión del texto y del contexto

Todo lo que hasta ahora he admitido como absolutamente cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no confiar nunca en aquellos que nos han engañado aunque sólo haya sido por una sola vez. Con todo, aunque a veces los sentidos nos engañan en lo pequeño y en lo lejano, quizás hay otras cosas de las que no se puede dudar aun cuando las recibamos por medio de los mismos, como, por ejemplo, que estoy aquí, que estoy sentado junto al fuego, que estoy vestido con un traje de invierno, que tengo este papel en las manos y cosas por el estilo. ¿Con qué razón se puede negar que estas manos y este cuerpo sean míos? A no ser que me asemeje a no sé qué locos cuyos cerebros ofusca un pertinaz vapor de tal manera atrabiliario que aseveran en todo momento que son reyes, siendo en realidad pobres, o que están vestidos de púrpura, estando desnudos, o que tienen una jarra en vez de cabeza, o que son unas calabazas, o que están creados de vidrio; pero éstos son dementes, y yo mismo parecería igualmente más loco que ellos si me aplicase sus ejemplos.

---

<sup>168</sup> En relación con el término “posmodernidad” Judith Butler ha escrito que las acusaciones de “posmoderno”, “nihilismo” a teorías que dirían que “sólo existe el discurso” o “que no hay realidad” ocultan un problema viejo en la filosofía política, la 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 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 que tiene que ver 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 hemos 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, etc); 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”. Más adelante analizaremos esto tratando de responde a la pregunta ¿Cómo se produce una política de la verdad? Para la discusión con Butler Cfr. Judith Butler, *Fundamentos contingentes*, México, La ventana, No 13, 2001.

Perfectamente, como si yo no fuera un hombre que suele dormir por la noche e imaginar en sueños las mismas cosas y a veces, incluso, menos verosímiles que esos desgraciados cuando están despiertos. René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*.

Conviene que recordemos aquí la discusión entre Foucault y Derrida a propósito de la *Historia de la Locura* para problematizar la oposición texto-contexto. El objeto de la disputa no es la historia de la locura, es el texto cartesiano de nuestro epígrafe y su interpretación. Ni siquiera la totalidad del texto de las *Meditaciones*, tan sólo el párrafo que citamos. Lo que se encuentra en la discusión entre Foucault y Derrida es justo un debate sobre cómo leer y sobre las relaciones entre texto y mundo. Este último par de nociones es en sí misma ya problemática pues supone que el texto está separado del mundo y que describe o refleja lo que hay afuera de él. Esta problematización sobre cómo leer es producida por el debate. El contexto es también producido en este debate y no algo natural a interpretar por los autores. No interesa a este apartado el debate sobre la veracidad de las afirmaciones de Foucault relacionadas con la historia de la psiquiatría, sino la estrategia que cada uno de los autores usa para leer el texto de las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, objeto de la disputa. Aunque ha habido largas discusiones sobre la locura, sobre la arbitrariedad de los datos que utiliza Foucault en su libro y sobre la pertinencia de la crítica de Derrida, aquí se plantea algo distinto: nos interesan sus procedimientos para leer los textos, más que el contenido de verdad de los mismos. La hipótesis de Foucault es la siguiente: El discurso de la razón, del *cogito* cartesiano, hizo callar a la locura. La razón se constituyó, así, en oposición a lo que excluye, a saber, la locura. La razón ha privado de palabra a la locura. La historia de la locura es la arqueología de un silencio, de palabras que fueron encerradas y de leproserías que fueron transformadas en un proyecto político para asilar a la mendacidad, a la locura, a los delincuentes y a las prostitutas. Es decir, a lo otro que es la condición de posibilidad de la razón. La locura, durante la época clásica fue encerrada y puesta en libertad bajo la égida de la revolución francesa y luego tratada como

objeto de estudio de la psiquiatría y tolerada solamente bajo las palabras de algunas literaturas como las de Hölderlin y Artaud o bajo estereotipos como el de “la locura del artista”. De ello, es signo el análisis que hace Descartes en las *Meditaciones Metafísicas* según el cual, la locura es una de las formas de error o la forma de error absoluta incluso más grave que el conocimiento sensible y los sueños. El texto de Descartes es el signo de los tiempos, posibilita incluso la filosofía moderna y las ciencias humanas en tanto encuentran en la categoría de sujeto su principio de explicación. La historia de la locura sería además, un intento por liberar la palabra del loco, tantas veces sometida a las reglas del discurso de la razón y hablada como en una segunda voz, la del psicoanálisis por ejemplo.

Tres años después de la publicación del texto de Foucault, Derrida cuestiona lo que llamará “totalitarismo estructuralista” cuando Foucault pretende hacer de un signo, una estructura, de un texto el reflejo de un proyecto amplio y complejo. Foucault inscribe la lectura de Descartes en el proyecto de la época clásica y luego de la modernidad. Derrida sugiere que de la lectura de Descartes parece derivarse la totalidad de la empresa foucaultiana, aunque es precavido y se atiene al texto negándose a ver en la afirmación cartesiana ¡“¿Y qué, son locos?”¡ el signo de un ostracismo de la locura. Esa lectura le parece ingenua. Derrida hace un análisis textual muy minucioso para criticar a Foucault. Compara las traducciones de las *Meditaciones* del latín y el francés y su propósito es ir al texto mismo para saber si la interpretación foucaultiana se sostiene.

¿Está justificada la *interpretación* que se nos propone de la intención cartesiana? Lo que aquí llamo interpretación es un cierto paso, una cierta relación semántica entre, *por una parte*, lo que Descartes ha dicho -o lo que se cree que ha dicho o querido decir- y, *por otra parte*, digámoslo muy vagamente a propósito por el momento, una cierta “estructura histórica”, como suele decirse, una cierta totalidad histórica llena de sentido, un cierto proyecto histórico total del que se piensa que se lo puede indicar en

particular a través de lo que Descartes ha dicho –o lo que se cree que ha dicho o querido decir.<sup>169</sup>

El “por una parte” y el “por otra parte” son importantes. Derrida asume que Foucault pone palabras al texto, que las interpreta a su conveniencia. En grado tal que lo primero que hace ver Derrida es que el proyecto de Foucault suma 673 páginas de las cuales sólo 3 son dedicadas al análisis del texto cartesiano.<sup>170</sup> Y lo peor, de esas páginas, dice, puede desprenderse “la totalidad de la *Historia de la locura*”. Un error de lectura en tres páginas bien puede arrastrar al fracaso al libro completo. Además, ¿cómo se puede condensar un proyecto histórico y político, en un análisis de tres páginas? ¿Cómo en fin, Foucault hace depender su investigación de unas pocas páginas de las *Meditaciones*?

Por otro lado hay un señalamiento muy fuerte de Derrida a propósito de restituir la palabra al loco. “¿No será la arqueología del silencio el recomienzo más eficaz, más sutil, la *repetición*, en el sentido más irreductiblemente ambiguo de la palabra, de la acción perpetrada contra la locura, en el momento justo en que se lo denuncia?”<sup>171</sup> Pobres locos, intuye Derrida, si sus portavoces los traicionan queriendo hacer su historia, su lógica, su arqueología, la historia del orden en el que no han tenido la palabra y en el que, si se hace su historia, tampoco son los sujetos que hablan. Y si tuvieran la palabra ¿querrían hablar dentro de este lenguaje que nos determina y que nos impide pensarlos? Parece concluir, contundentemente, Derrida.

El cuestionamiento de Derrida es claro, ¿puede un texto subsumir la realidad extratextual de manera total? ¿Puede un texto interiorizar lo “real” tal y como se ha creído que la conciencia interioriza el mundo exterior? ¿No se cae, nuevamente, en una dialéctica en donde el texto es el interior que describe a su exterior de manera clara y distinta? Esas son las interrogantes derridianas. Declaran abiertamente el cuestionamiento sobre la

---

<sup>169</sup> Derrida, “*Cogito e Historia de la locura*” *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989. p.49.

<sup>170</sup> En su respuesta, Foucault advertirá que son cuatro. Un poco riendo, un poco irritado, no lo sabemos ¿cómo podemos reconocer esas tonalidades en un texto escrito?

<sup>171</sup> Derrida, “*Cogito e Historia de la locura*” *La escritura y la diferencia*, p.53.

oposición texto-mundo o texto y contexto. Por una parte estaría lo que “Descartes ha dicho” y por otra, la totalidad histórica que Foucault pretende analizar. Derrida indica en lo que sigue de su argumentación que habría que interrogar el signo mismo, “el signo mismo en sí mismo” antes de salir al mundo. Para Derrida, el texto no es más que un texto, no dice nada sobre el mundo.<sup>172</sup> Si Foucault habría querido decir que el uso de ciertas palabras en Descartes se inscribía en un proyecto histórico más amplio para replegar y asilar a la locura, Derrida le reprocha no haber agotado el análisis minucioso del texto, antes de salir al mundo histórico. Esta discusión es reveladora para nuestra reflexión. No tanto por sus alcances morbosos y frívolos sobre el encierro de los locos, sino por sus alcances en relación a la estrategia de lectura que cada uno sostiene. Creo que lo que se juega ahí no es un debate sobre la referencialidad de la descripción foucaultiana de lo que pudo ser la época clásica y la modernidad europea sino una estrategia de lectura. Ambos arrancan palabras al texto. Derrida acusa a Foucault de no salir de la oposición adentro afuera que supondría la lectura de un texto y a la que el portavoz de la deconstrucción denomina metafísica. El texto es el sujeto, el loco el objeto, la razón es el interior y la locura el exterior que la hace posible. El libro de Foucault puede reducirse a esas oposiciones. Estas oposiciones no son sino la nueva metafísica de Foucault que sería el resultado de desplazamientos hacia el análisis de estructura, pero no su superación.

El párrafo en el que se concentra la lectura de Foucault y en donde reside, según Derrida, su originalidad, es en el que se hace la clasificación de las formas de error. Derrida parece sorprendido cuando Foucault disocia la locura de la sensibilidad y los sueños o los lee como una separación. Aquí hay algo importante, Derrida acude a la tradición para argumentar contra Foucault.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Como veremos, esta noción limitada del texto es criticada por Foucault por medio de la noción de “práctica discursiva”. Derrida cambiará radicalmente su postura sobre este tema años más tarde. En efecto, si seguimos a Derrida en este punto lo único que se puede concluir de la deconstrucción es que ella es una sabia erudición académica, nada más.

<sup>173</sup> Derrida aparecerá, como veremos, como un celoso guardián de la tradición. Es sintomático que, desde la lectura de *Historia de la locura* como tesis doctoral, las objeciones de Derrida fueran formuladas por un

Foucault es el primero, que yo sepa, en haber aislado así, en esta Meditación, el delirio y la locura, de la sensibilidad y los sueños. En haberlos aislado en su sentido filosófico y su función metodológica. Ahí está lo originalidad de su lectura. Pero si los intérpretes clásicos no habían considerado oportuna esta disociación, ¿es por falta de atención?<sup>174</sup>

La suspicacia parece indicar que los clásicos han leído correctamente. “Foucault es el primero” o, si los clásicos no habían considerado pertinente la disociación “¿es por falta de atención?”. Más adelante en su texto Derrida utiliza otro párrafo de Foucault para mostrar que incluso el filósofo de la historia de la locura reconocerá su error, aunque tímida y discretamente o mejor dicho haciendo una confesión que se pierde en el grosor del texto. Pero que deja prueba de la confesión del error foucaultiano y de su lectura apresurada. Dice Derrida citando ese párrafo de Foucault:

Mucho después del pasaje de Descartes, Foucault, escribe, susurrando un remordimiento, como anuncio de *El sobrino de Rameu*: “En el momento que la duda arrostraba sus mayores peligros, Descartes tomaba consciencia de que no podía estar loco –aunque reconoció aún durante mucho tiempo que todas las potencias de la sin-razón, y hasta el genio maligno, rondaban alrededor de su pensamiento”. Lo que hemos intentado hacer es instalarnos en el hueco de ese

---

lector de tesis de Foucault, tal y como refiere su biógrafo Didier Eribon, quien recuerda las objeciones de Henri Gouhier, lector e intérprete autorizado de la tradición cartesiana en ese momento y que fue parte del jurado que examinó a Foucault al presentar su trabajo en la Sorbona. Eribon cita textual a Gouhier “El genio maligno simboliza la hipótesis de un mundo absurdo en el cual yo vería  $2+3=5$  y esto fuese un error. Pero en ello no veo de ningún modo un simbolismo de la locura; usted ha fabricado esta idea asociando la noción de malignidad con la noción de omnipotencia. La psicología del personaje está esbozada al principio de la cuarta *Meditación*: es la idea de la omnipotencia, sugerida por una imaginería teñida de maquiavelismo, que se encuentra en el principio de la existencia. Usted ve en ello, la amenaza de la insensatez. No, se trata sólo de la posibilidad de una razón otra” (Didier Eribon, Michel Foucault, Barcelona, Anagrama, 1992, p.159). El procedimiento de lectura es bien simple, la obra de Descartes tiene unidad, por ello, Gouhier puede hablar de la cuarta *Meditación*, cuando Foucault sólo estaba hablando de un párrafo de la primera *Meditación*. En su respuesta a Derrida, Foucault advierte a propósito de esta manera de proceder: “Y si hay ciertos párrafos de las Meditaciones que pueden descifrarse de manera exhaustiva, como encadenamiento sistemático de proposiciones –momento de pura deducción, existe, en cambio, especies de ‘quiasmas’ en que se cruzan las dos formas del discurso y en el que el ejercicio que modifica al sujeto ordena la sucesión de las proposiciones u ordena la unión de los distintos demostrativos. Tal parece que el paso de la locura y el sueño es de este orden” Foucault, “Mi cuerpo, ese papel, ese Fuego”, en *Historia de la locura*, México, F.C.E., 1999, p. 358. Existen, pues en el texto, sistemas de proposiciones, pero también “quiasmas” en donde esa unidad se rompe. ¿Cómo puede leerse entonces unitariamente? Cómo si el autor aclarará, más adelante, lo que dejó sin decir atrás. Las Meditaciones es un texto bien complejo pues el ejercicio mismo de la meditación implica un cambio de implicación del sujeto con su propio discurso.

<sup>174</sup> Derrida, “Cogito e Historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*, ed. Cit. p.68.



remordimiento, de ese remordimiento de Foucault, remordimiento de Descartes según Foucault.<sup>175</sup>

Derrida cita este párrafo para mostrar que el propio Foucault se hace eco de las lecturas canónicas del texto de Descartes. La lectura no es la forma de error absoluta, no es, de hecho una forma de error como el conocimiento sensible o los sueños porque Descartes “reconoció aún durante mucho tiempo que todas las potencias de la sin-razón rondaban su pensamiento”. La locura así, no es tratada por oposición a la razón sino como una parte de ella o como mejor le gusta decir a Derrida como un ejemplo, una pedagogía que enseña lo qué es la razón. El argumento de Descartes no en definitiva, ningún golpe de fuerza para asilar a la locura. Esta última es una invención de Foucault, el error de lectura de Foucault para justificar la “totalidad de su proyecto”. La lectura de Derrida restaura entonces, la autoridad de las lecturas tradicionales sobre Descartes.

Este es el punto que Foucault toma al vuelo para destruir el argumento derridiano, responde de manera muy violenta apuntando que la lectura de Derrida es en realidad una restauración ilimitada de la autoridad del texto. Cito en extenso la respuesta para luego reflexionar sobre la discusión:

Estoy de acuerdo al menos en un hecho: no es por un efecto de inatención por lo que los intérpretes clásicos han perdido, antes de Derrida y como él, ese pasaje de Descartes. Es por sistema. Sistema cuyo representante más decisivo es hoy Derrida, en su último brillo: reducción de las prácticas discursivas a las trazas textuales; elisión de los acontecimientos que se producen allí para no conservar más que las marcas por una lectura; invención de voces detrás de los textos para no tener que analizar los modos de implicación del sujeto en los discursos; asignación de lo originario como dicho en el texto para no reemplazar las prácticas discursivas en el campo de las transformaciones en que se efectúan.

No diré que es una metafísica, la metafísica, o su recinto que se oculta en esta “textualización” de las prácticas discursivas. Iré mucho más lejos: diré que es una pedagogía históricamente bien determinada que, de manera muy determinada, se manifiesta. Pedagogía que enseña al alumno que no hay nada fuera del texto pero que en él, en sus intersticios, en sus espacios y no dichos, reina la reserva del origen; [...] Pedagogía que, inversamente, da a la voz de los maestros esa soberanía sin límite que le permite predecir indefinidamente el texto.<sup>176</sup>

---

<sup>175</sup> *Ibidem*, p.87.

<sup>176</sup> Foucault, “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” en *Historia de la locura*, Ed. Cit.p. 371

Existe el texto, dice Foucault, pero también prácticas discursivas que tienen que ver con la autoridad, la pedagogía, la transmisión del saber. La “invención de voces”, la “reducción de las prácticas discursivas a trazas textuales” son en realidad estrategias que dejan sin efectividad al texto y que cierta deconstrucción debería revisar. La efectividad del texto no está dada por el afuera, sino por prácticas discursivas que posibilitan lo dicho y las formas del decir. La deconstrucción de Derrida está así, demolida.

La primera conclusión es que Foucault no está confiriendo una autoridad en sí misma al texto sino que piensa que éste registra los poderes constituidos históricamente. Una lectura retórica da cuenta de esos poderes y de los efectos de apropiación. Por ejemplo la apropiación que hace Derrida de las lecturas tradicionales sobre Descartes. Es la autoridad y no la originalidad derridiana lo que está funcionando en el argumento contra Foucault.<sup>177</sup> La noción de “práctica discursiva” es decir, el conjunto de condiciones de posibilidad de las funciones enunciativas es para Foucault una determinante textual. Es más, el texto mismo estaría determinado por esa fuerza enunciativa que “hace decir”, un poco como los dispositivos de poder que analizará en otros trabajos. El concepto de contexto quedaría aquí sin operatividad alguna ya que no se podría hablar de ninguna autonomía de lo textual, pero tampoco de lo extratextual. Ellos son producidos por prácticas, la autoridad de la tradición, las lecturas canónicas, la pedagogía, es decir, la transmisión de los conocimientos, su valoración y las instituciones que sostienen la organización del saber. Por otro lado, la estrategia derridiana se tambalea si hacemos caso a Foucault pues sería un recurso para restituir la autoridad del texto sin tomar en cuenta los poderes que lo atraviesan y condicionan. Hemos de decir a dónde queremos llegar con estas

---

<sup>177</sup> Recordemos esta cita. “Foucault es el primero, que yo sepa, en haber aislado así, en esta *Meditación*, el delirio y la locura, de la sensibilidad y los sueños. En haberlos aislado en su sentido filosófico y su función metodológica. Ahí está lo originalidad de su lectura. Pero si los intérpretes clásicos no habían considerado oportuna esta disociación, ¿es por falta de atención?” (Derrida, *Cogito e Historia* 68) La última pregunta es en realidad un cuestionamiento directo a Foucault porque los intérpretes clásicos ¿no podían tener faltas de atención?

reflexiones. Las reflexiones de Derrida nos interesan por lo siguiente: La concepción derridiana de texto hace que estemos atentos a lo que aquí puede denominarse lectura retórica y que consistiría en una estrategia que se encuentre atenta a los procedimientos de argumentación y al uso de figuras que involucran determinada escritura. Y no tanto a los contenidos de verdad de la argumentación. Esta lectura es retórica, en sentido muy determinado, no entiende a la retórica como una sabiduría del engaño en oposición a la política de verdad del filósofo, la entiende como una sabiduría que reflexiona sobre los fenómenos de figuración del lenguaje, pero no se constituye en un mero catálogo de estas figuras sino que muestra las consecuencias del uso de dichas figuras. Esta sería una diferencia entre la lectura retórica y cierta deconstrucción, por ejemplo la del mismo Paul de Man que aquí trabajamos y que saludamos en ciertos aspectos. La diferencia consiste en que la lectura retórica no sólo sigue los movimientos de figuración y procedimientos de argumentación de un texto, sino que trata de ver sus efectos performativos, sus consecuencias, las apropiaciones políticas, económicas a qué da lugar esos procedimientos y esa figuración. Más tarde Derrida estaría de acuerdo pues elaboró más tarde una noción de texto que se acercaría un poco a la de Foucault. Recordemos estas palabras

Un texto no es un texto más que si esconde a la primera mirada, al recién llegado la ley de su composición y la regla de su juego. Un texto permanece además siempre imperceptible. La ley y la regla no se esconden en lo inaccesible de un secreto, simplemente no se entregan nunca, en el *presente*, a nada que rigurosamente pueda ser denominado una percepción.<sup>178</sup>

Esta reflexión sugiere que el texto esconde las reglas, los procedimientos argumentales, las leyes de las que se compone y los poderes que lo gobiernan, no de manera invisible, no lo oculta como se oculta uno tras una cortina, esos procedimientos están allí y quizá a fuerza de estar ahí, desaparecen de la percepción. En este trabajo se argumenta sobre la forma de argumentar, sobre lo que llamaría Derrida, las reglas de composición de un texto. También

---

<sup>178</sup> Cit. por, Edward, Said, *El texto el crítico y el mundo*, Madrid, Debate, 2004, p.249.

es importante la crítica derridiana a la oposición dentro-fuera que involucra y rige una lectura, digamos, empirista (el texto graba la percepción del afuera).

En cuanto a Foucault, su análisis destruye el concepto de contexto pues el texto y el contexto están sujetos a “prácticas discursivas” sin una autonomía definida y delimitada. El resultado de ambas lecturas es que, como sostiene Edward Said, desafían a la cultura y a las instituciones que la gobiernan:

En ambos casos, no obstante, el crítico desafía a la cultura y a sus fuerzas aparentemente soberanas de actividad intelectual, a la cual podemos denominar “método”, cuando al enfrentarse a los textos estas fuerzas aspiran a la condición de ciencia. El desafío se presenta en gestos de diferenciación típicamente vastos. Derrida se refiere en todas partes a la metafísica y el pensamiento occidental; en su obra anterior Foucault se refiere a diversos períodos, épocas, *epistemes*..., aquellas que construyan la cultura dominante dentro de las instituciones que la controlan. Cada una de estas formas, la de Foucault y la de Derrida, trata no sólo de definir estas entidades desafiadas sino también de un modo un tanto persistente, de desdefinirlas, de atacar la estabilidad y el poder de su gobierno, de disolverlas, si es que esto es posible. Para ambos autores su obra pretende reemplazar la tiranía y la ficción de la referencia directa – a lo que Derrida llama presencia – sobre el rigor y la práctica de la textualidad ejercida sobre un fundamento propio enormemente excéntrico y, en el caso de Foucault, con toda su persistencia enormemente prolongada. La desdefinición y la antirreferencialidad son ambas una respuesta común al *ethos* positivista que tanto Foucault como Derrida aborrecen.<sup>179</sup>

Me parece que lo importante de esta discusión Derrida Foucault es que se produce el cuestionamiento sobre la autoridad del lenguaje para referirse al mundo sin mediaciones. El cuestionamiento se produce por el debate entre ambos y no necesariamente porque ya tuvieran de antemano una teoría sobre el texto. Hace pensar en una estrategia de lectura que abandoné la idea de contexto claro y absolutamente determinable. 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

---

<sup>179</sup> *Ibidem*, p.250.

son puestas al día cuando algo queda fuera de eso que previamente se dijo es el contexto? En definitiva, creo que el problema del contexto está regido por la oposición interior exterior, el texto sería la sustitución del afuera y el afuera el sentido que hay que transferir al adentro. Esta estructura es justo la de la metáfora. El texto es la sustitución del mundo. Rige de manera un poco ortodoxa las lecturas que se hacen en filosofía. El texto, lo que se dice, dependería del afuera, y el afuera es la condicionante del adentro. Lo importante para nosotros no es evaluar esa oposición sino mostrar qué la hace posible: Creemos que los poderes que gobiernan nuestras lecturas, pero también los movimientos retóricos que suceden en el propio texto y que son susceptibles de apropiación en términos de citacionalidad. Una cita en efecto, es una forma de apropiación y un compromiso con la autoridad, una cita de y con la tradición.

En el momento que entrecomillamos un párrafo, este párrafo ha salido ya del *habitat* en que fue formulado. Eso no quiere decir que no haya contexto, todo lo contrario, supone como bien lo señaló Derrida en un texto posterior que no hay más que contextos sin un centro de anclaje absoluto. Recordemos nuevamente esta cita:

Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser citado, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto.<sup>180</sup>

Quiero terminar enunciando algunas problemáticas que se derivan de esa vieja discusión, pretexto para problematizar una serie de cuestiones sobre las formas de leer en nuestras academias. La discusión en efecto hace pensar en los procedimientos para argumentar. Por un lado las reglas de composición de un argumento no obedecen sólo a la lógica sino a los desplazamientos de tono como la ironía, los esquemas utilizados, incluso, al uso de ciertas

---

<sup>180</sup> Derrida, “Firma, acontecimiento y contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Ed. Cit., p.p. 361-362.

marcas como las comillas. Por otro, las condiciones enunciativas, las instituciones que controlan el lenguaje, los poderes de vigilancia del discurso determinan también esos desplazamientos, esas oposiciones.

Pero sobre todo hace pensar en las fuerzas de apropiación y en los poderes que se registran cuando intervenimos un texto. Todo lo anterior, bien podríamos denominarlo políticas de la lectura, lineamientos para intervenir un texto. Son estrategias diversas que utilizamos para leer: leer apelando al contexto, a la autoridad, a la unidad de la obra y del autor, al uso de ciertas marcas y a la recuperación de una herencia de las formas en que se ha leído en Occidente, a veces gravosas pero otras veces críticas y por lo tanto, emancipadoras.

### 3. La reelaboración de la palabra “política”

#### 3. 1. Los post althusserianos y sus problemáticas

La reelaboración de la palabra “política” se encuentra en una serie de autores que Žižek llama post althusserianos. A nosotros esos autores nos interesan por la forma en que a partir de la herencia del marxismo (rechazo y afirmación) empezaron a pensar 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 dos) 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 <sup>181</sup> 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 post althusserianos y que se 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.

---

<sup>181</sup> Slavoj Žižek, “The lesson of Rancière” en Jacques Rancière *The politics of aesthetics*, New York, Continuum, 2004. Aquí Žižek también está reelaborando al trasladar las categorías del psicoanálisis a lo político.

Los post althusserianos 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 podrían 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 re pensadas a partir de esos actores sociales.



Esta serie de temáticas (heterogéneas en cada autor) están atravesadas por una serie de reflexiones sobre las nociones de lenguaje, retórica y discurso que son las que 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.<sup>182</sup> Temáticas que ya habían sido intuitas por el mismo Althusser en *Para Leer el capital* 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 ha insistido, en sus últimos trabajos, que la construcción de las identidades colectivas se forma por medio de operaciones retórico discursivas;<sup>183</sup> Balibar insiste en el hecho de que, por ejemplo, Hobbes instituyó su idea de Estado al darse cuenta 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 y 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 habrían que enseñarse al cuerpo de ciudadanos.<sup>184</sup> Rancière, por otro lado, crea una hermosa teoría de lo político por medio del análisis de una figura retórica, la sinécdoque.<sup>185</sup> El agente que hace posible 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. Querrela contra los oligarcas y los aristócratas que desean un cuerpo social ordenado según las leyes de la

---

<sup>182</sup> 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.

<sup>183</sup> Ver. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, F. C. E. 2004. Ernesto Laclau, *Misticismo, Retórica y política*, Buenos Aires, FCE, 2000. y Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

<sup>184</sup> Etienne Balibar, *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, ediciones nueva visión, 1995.

<sup>185</sup> Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, ed. Cit.

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 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 en *Hegemonía y Estrategia socialista* recuperan la noción de discurso de las investigaciones de Foucault y cómo después Laclau desplaza esa problemática a las formaciones retórico discursivas con el recurso de los análisis sobre los tropos en la obra de De Man. Por ello, la importancia es doble, por un lado, un trabajo al 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 muestren 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 con base en 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, re posiciona los saberes locales y hace surgir los sometidos. Rancière también desconfió de inmediato del uso que se hacía de la distinción ciencia e ideología y en una intervención abiertamente política, Rancière en *La Lección de Althusser*, denuncia esta distinción (ideología 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 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. Pero, 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. Pero 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 y que 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.<sup>186</sup>

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*, son distintas a las relaciones que pone en juego la metáfora del edificio o la metáfora de “lo oculto y lo aparece”. Rancière lo pone en estos términos “Entonces construí, poco a poco, una posición teórica anarquista e

---

<sup>186</sup> Gabriel Rockhill, “The Janus-face of politicized art, Interview” with Rancière en Jacques Rancière *The politics of aesthetics*, New York, Continuum, 2004. 49. “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 try to conceive of a topography that does not presuppose this position of mastery.” La traducción es mía.

igualitaria que no presuponga esta relación vertical de arriba hacia abajo”<sup>187</sup>. Se trata en suma de posiciones teóricas que ponen en juego otras relaciones. Pienso que esas posiciones dependen de los tropos que se usan para abordar las temáticas y al grupo de posalthusserianos los agruparían estas posiciones teóricas que por otro lado tienen que ver, 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 tropología, los discursos que se han elaborado en la izquierda después de la crisis, dependen de un análisis de esa tropología o de un análisis del discurso.

### **3.2. Breve introducción a la reelaboración de la palabra “política”: Laclau y Mouffe, Rancière, Butler**

Hay dos tradiciones que pensaron lo político y sus asuntos. Una, es la sabiduría académica denominada recientemente filosofía política. De manera retrospectiva esta se aplica hoy a las filosofías de la antigüedad. Desde Platón, ha intentado pensar lo común en su fundamento y en su posibilidad normativa. La otra es una sabiduría que denominamos retórica. Hemos insinuado que una y otra se han construido en su oposición, en su enfrentamiento y en su colaboración. Hemos insinuado también que una intenta fundar la verdad de la política mediante una política determinada. Y otra ha intentado demostrar cómo se produce esa política de la verdad. La retórica analiza los tópicos, los procedimientos, la formas del decir que son formas de hacer.

El análisis de algunos procedimientos argumentales, tópicos y tropos en el discurso marxista que hemos utilizado como ejemplo en este trabajo (en particular los de Lenin y de Althusser) nos ha hecho ver que la reflexión sobre el funcionamiento del lenguaje no parecía ser una parte de sus preocupaciones. De lo anterior concluimos que, si antes de ir al

---

<sup>187</sup> *Ibidem*, p.50. “Then I constructed, little by little an egalitarian or anarchist position that does not presuppose this vertical relationship to top to bottom”. La traducción es mía.

mundo histórico, analizamos las consecuencias de utilizar ciertos procedimientos y ciertos tropos, nos daremos cuenta de que la capacidad referencial del lenguaje no es inmediata. Que entre lenguaje y mundo hay mediaciones y que estas mediaciones tienen efectos a la hora del análisis político, pero sobre todo en la constitución misma de las luchas. Nuestra lectura retórica encontró que algunos párrafos de Marx muestran que esta mediación debía ser cuestionada, por ejemplo al alegorizar la figura del aparato de estado sin tomar una decisión sobre lo que ese objeto es. En cambio, el marxismo parece haber estado seguro de la inmediatez de la pareja lenguaje mundo.

Lo que sostendré a continuación es que el pensamiento político se reelaboró a partir del análisis del lenguaje, antes de ir directamente a aquello que éste nombra. Y como resultado, esta reelaboración tiene varias consecuencias; la exclusión de la figura del Estado como objeto privilegiado de reflexión política; la aparición de nuevos sujetos de la política, el abandono de la idea althusseriana de que las relaciones sociales en “última instancia” son determinadas por la economía y en general la consciencia de que la lucha social no puede ser reducida a las categorías de la dialéctica. Los trabajos de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, así como los de Rancière prueban lo anterior aunque pueden encontrarse también en una serie de filósofos que con distintas elucubraciones han analizado no el Estado sino los efectos del vocabulario asociado a él. La reelaboración puede encontrarse en Foucault, Derrida, Negri, Agamben, Deleuze, Badiou, Butler y otros. Aquí sólo nos referimos en extenso a los trabajos matriciales de, por un lado Laclau y Mouffe, y por otro de Rancière.

Pondré ahora tres ejemplos de esta reelaboración. Los trabajos de Rancière, la crítica de Butler a la filosofía política y los trabajos de Laclau y Mouffe. Las tesis de Butler, empero, sólo las analizo someramente.

Empecemos con Rancière. Este autor intenta releer la tradición de la filosofía política como algo paradójico. El objeto de estudio de la filosofía política, para él, no es la política. La filosofía política es una estrategia para combatir la actividad política. Para

llegar a semejantes afirmaciones, como sus contemporáneos, Rancière vuelve a algunos párrafos de los clásicos, en donde se muestran dos cosas. Primero, que antes de reflexionar sobre lo político, hemos de reflexionar sobre el lenguaje, lo cual constituye también una suspensión de la referencia. Si, para la tradición la palabra política hace referencia a una actividad determinada, para Rancière, en cambio esa palabra es muy paradójica. Por eso vuelve a esos párrafos en donde esa palabra fue elaborada y dotada de un sentido negativo. Segundo, es un gesto irónico de Rancière decir que lo que comúnmente se denomina política, es en verdad lo que Rancière llama policía, es decir, el orden de lo sensible que distribuye los espacios y asigna a los individuos las tareas que, de acuerdo a su subjetividad, han de llevar a cabo en la comunidad. La política es la desubjetivación de ese orden de lo sensible.

Lo interesante en este autor es que, si ha de haber política, ésta se constituye por medio de una operación retórica discursiva, a saber, la sinécdoque. El procedimiento de argumentación que utiliza Rancière es cuestionar el ordenamiento de la comunidad por medio de lo que él llama “la parte que se asume como la totalidad”, es decir, el *demos*. *Demos*, antes que pueblo, designa a un sujeto que no cuenta en la comunidad. Es la parte de lo común de aquellos que no toman parte. Cuando esa parte se visibiliza, es cuando surge la política. *Demos*, puede ser la gente sin nada, pero también aquellos que en diferentes momentos históricos han distorsionado el orden sensible: la mujer, el extranjero, el migrante, etcétera. Ahora bien, esto conlleva otra paradoja y otra ironía: la democracia es la condición de la política y ninguna de las formas de gobierno que se conocen en Occidente son políticas, tampoco el régimen democrático representativo. La inversión del significado es radical, pues sólo la democracia, entendida como un ejercicio perturbador del orden de la comunidad (no como régimen), es considerada política. Como consecuencia de lo anterior, se produce otra reelaboración, la del concepto de “estética de la política”. Walter Benjamin habría acuñado el concepto de estetización de lo político para referirse a un fenómeno

mórbido de exaltación del espíritu patrio y la sublimación del horror como algo bello en la política del nazismo. En cambio, Rancière vuelve otra vez a los clásicos, en este caso a la etimología de la palabra estética pero también al uso que de esa palabra hizo Kant. La estética es tomada aquí como teoría de la sensibilidad, como aquello que vemos y que escuchamos. Así, la estética de la política consiste en hacernos ver y escuchar cosas distintas de las que impone la policía. Rancière incorpora esta acepción de sus trabajos sobre el arte, pero creo que su trabajo puede interpretarse como una recuperación del sentido político de lo que se llamó arte de vanguardia a principios del siglo XX. En efecto aquello que se llamó vanguardia (aunque a Rancière –y a nosotros- no le gusta el término) contenía una crítica a las instituciones sociales por medio de trabajos que cuestionaban el orden imperante. Los artistas introducían en sus trabajos elementos perturbadores haciendo ver lo que antes no se veía. Hay muchos ejemplos y ya han sido estudiados de manera exhaustiva, pero conviene volver para nuestro propósito a los trabajos de Duchamp. Este artista introduce un retrete en el museo no para hacer ver el retrete, sino para exhibir el espacio en donde ese objeto se muestra, en este caso el museo. Lo que nos hace ver es algo que no veíamos, es decir, que la obra de arte está condicionada por ciertas instituciones que la determinan y que no son ajenas a ella sino su condición de posibilidad. Si está en el museo es arte ¿no? Esa manera perturbadora de proceder también la encontramos cuando Duchamp pinta unos bigotes a una litografía de la famosa Mona Lisa y la firma como obra suya, este cuestionamiento a la firma y a la autoridad del autor es también un elemento que introduce la visibilidad de algo que estaba opacado por la normalización de la reproducción del arte. Ahora bien, este ejercicio político es el mismo que puede aplicarse a los trabajos de Rancière, pues su noción de política tiene que ver justo con elementos perturbadores de lo común visible y audible. El arte político no es así, político por su adhesión a partido alguno, sino por la disrupción que hace aparecer en la comunidad. Y la política, toda ella es estética, no porque haya una política del arte sino porque la política distorsiona lo visible.

Resumiendo: Rancière lee la tradición de manera irónica pues tiene una conciencia de que la palabra política no es eso que comúnmente conocemos como política. Ello implica suspender la referencia, reflexionar sobre el lenguaje y acuñar, de otro modo, la palabra. En otro sentido que desarrollamos adelante, la noción de Rancière es irónica pues uno de los sentidos de la ironía es romper secuencias narrativas.

Ahora abordemos un trabajo de Butler. En este caso la crítica a la noción de política que se elabora en la tradición de la filosofía política viene dada por un cuestionamiento a la noción de sujeto. Judith Butler empieza afirmando que la filosofía a pesar de sus ambiciones de ser teoría, funciona con el “ejemplo”, es decir, totalizando lo que en realidad son casos particulares. Ella lo dice a propósito del posmodernismo, la filosofía funciona mediante esquemas, así, los críticos del posmodernismo, meten en el mismo saco a Lyotard a Derrida o a Foucault, al postular que son posmodernos, sus críticos no se toman la molestia de ver las diferencias abismales que existen en esos tres pensamientos y en lugar de resaltar las diferencias, proceden a rotularlos por medio de la etiqueta del posmodernismo. Lo anterior es importante porque la igualación procede de ciertos lugares comunes, pero singularmente de la crítica que esos autores hacen de la noción de sujeto. El problema aquí es que los autores de filosofía política (Butler menciona a Habermas y a Rawls) discuten con los “posmodernistas” no las temáticas que abordan sino su carencia, es decir, la falta de una teoría positiva del sujeto. La duda de Butler es muy justificada pues ella parte de la premisa de que el crítico debe cuestionar sus mismos fundamentos, su papel, entonces es cuestionar si la política necesariamente requiere de un sujeto. Como a los “posmodernistas” les falta uno, bien puede considerárseles como los “asesinos de la política”. Pero, aquí viene lo importante de la crítica de Butler, este modo de proceder es autoritario, pues el crítico no puede imponer la agenda a debatir, sino debatir sobre lo que se va a debatir. ¿Qué crítica en efecto, sería tal, si no estuviera dispuesta a cuestionar elementos necesarios en una teoría? La palabra política aquí es reelaborada al cuestionar la



necesidad de un sujeto de la política porque al ver como necesario este sujeto, la filosofía política opera una serie de exclusiones que supuestamente querría desterrar. Butler procede su análisis con una revisión de la teoría y la práctica feminista a las cuales la ambición del sujeto también ha alcanzado. ¿Cómo sería una política sin sujeto? Butler piensa que contingente, emancipadora. Y estamos nuevamente con una nueva significación de la política que borra por ejemplo, distinciones clásicas como lo público y lo privado, lo estatal y lo social, el dominado y el dominador, dicotomías que pueden reconstruirse y hacer aparecer en el análisis una serie de diferencias que denuncian al sujeto como sujetador y productor de exclusiones.<sup>188</sup>

Pensemos por último los trabajos de Ernesto Laclau. Este autor junto con Chantal Mouffe sorprendió en los años 80 por su libro *Hegemonía y estrategia socialista*. Ambos recuperaron lo mejor de la tradición marxista y desecharon lo que consideraban ponía trabas a su proyecto de democracia radical. Lo importante de Laclau es que también hace una lectura retórica de la política y lo hace utilizando algunas estrategias de análisis del pensamiento de Paul de Man, del psicoanálisis lacaniano y recupera la noción central del pensamiento de Gramsci, es decir, la de hegemonía. Laclau parte de la idea derridiana (exterior constitutivo) que para entender lo social, uno debe primero ver aquello que no lo es. Este exterior constitutivo muestra la imposibilidad de lo social, es decir, que una sociedad nunca puede ser un objeto definible y abarcable, y que sólo es pensable en la medida que renunciemos a verla como un todo. Un elemento importante en esta teoría es que el carácter discursivo de las prácticas sociales determina lo social. En una noción radical de discurso, encontramos en los trabajos de Laclau que todo aquello que se considera no- discursivo (prácticas, técnicas, instituciones) es en realidad constituido como discurso. Ello, no implica que no existan realidades extradiscursivas, sino que su estatuto ontológico no puede analizarse sin la mediación característica del lenguaje.

---

<sup>188</sup> Véase, Judith Butler, *Fundamentos contingentes*, ed.cit.,

Laclau ha avanzado en su teoría de lo político asumiendo que las luchas sociales son particulares y contingentes y que sólo logran la universalidad mostrándose como una preocupación de la totalidad, aunque sean sólo particulares. Laclau se dio cuenta de que la retórica proveía un instrumental teórico para explicar su teoría, así la idea de que la articulación de luchas se logra mediante una operación retórica, la alegoría y de que lo político mismo es una sinécdoque o una metáfora, lo han llevado a afirmar que hay un nuevo continente en el análisis político, es decir, el de la retórica. En lo que sigue analizaré cada uno de estos discursos ligados a nombres propios.

### **3.2.1. 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. Dijimos que él va a los clásicos de una manera particular. Revisemos algunos argumentos de su texto más importante. El texto de *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Dijimos 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 como algo negativo. Ese campo de batalla surge de la distinción “filosofía política-política”. Esta 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 nos permite ver 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 sabemos que

querían decir los autores, tan sólo sabemos las consecuencias de lo que escribieron. Para la retórica no hay algo exterior al discurso (la biografía, el contexto histórico, etcétera). En el momento que se delimita un campo de fuerzas, se está ya de lleno en el discurso.<sup>189</sup> También, para recuperar nuestros primeros apartados, la retórica consiste en formas de intervenir el texto, en procedimientos de lectura.<sup>190</sup>

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

En el primer capítulo Rancière lee un párrafo de Aristóteles. Sigamos 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*.<sup>191</sup>

¿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 “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

---

<sup>189</sup> Es necesario que aclaremos, llegados 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, Mouffe, “Posmarxismo. Sin pedido de disculpas”, en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 2ª edición, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p.114-115.

<sup>190</sup> Este 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 qué 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. Vid, Malcom Parkes, “La Alta Edad Media” en Roger chartier y Guglielmo Cavallo, *Historia de la lectura en el mundo Occidental*, España, Taurus, 1998. p. 135 y s.s.

<sup>191</sup> *El desacuerdo...* ed. Cit., p. 43

sujetos cumplan su función de acuerdo a la subjetividad y a las tareas que les son asignadas.<sup>192</sup> 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.<sup>193</sup>

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 indica placer o pena con la voz. Voz que indica, pero que 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

---

<sup>192</sup> 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 Michel *Omnes et singulatim*, hacía una crítica de la razón política, en *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona Paidós/I.C.E.-U.A..B., 1996, p.129.

<sup>193</sup> Aristóteles, cit., por. Rancière en *El desacuerdo, Política y filosofía*, ed. Cit., p.13.

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.<sup>194</sup>

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, detentar.

La riqueza de los pocos (los *oligoí*); la virtud o la excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*aristoi*); y la libertad (la *eleuthería*) 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.<sup>195</sup>

Dejemos para después la cuestión del desequilibrio secreto. Lo importante aquí es que hay cierta partición, ciertas partes de la comunidad. Si leemos en efecto a Platón y Aristóteles veremos 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. 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 *oligoí* y de los *aristoi* no se puede predicar falta de libertad, entonces a ellos les pertenece también el título del *demos*, la *eleuthería*, la libertad. Entonces hay una doble propiedad de ambas partes lo

---

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>195</sup> *Idem*.

cual deja al *demos* con la mera libertad. Ese 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.<sup>196</sup>

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 la forma en cómo se estructura lo político. El *demos*, es un sujeto supernumerario, un sujeto que tiene dos características, el “ser muchos” y por ello no se cuentan, los pobres no se pueden contar porque son muchos. Y sólo la operación sicdoquica 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 representar 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, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.<sup>197</sup>

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

<sup>196</sup> *Ibidem.*, p. 22. Paréntesis mío.

<sup>197</sup> *Ibidem.*, p. 45.

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, aunque precariamente, el orden sensible, puede ser propenso de subjetivación política.

### 3.2.2. 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.<sup>198</sup>

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

---

<sup>198</sup> Ranciere, Jacques, The distribution of the sensible, en *The politics of aesthetics*, ed. Cit. “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” traducción mía p. 13.

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 a entender lo que el otro dice, aunque no vea el caso de eso que se dice. A eso Rancière 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 Rancière sobre lo que quiere decir hablar. Es un litigio que verifica la igualdad pues cuando alguien dice “me comprendió” está diciendo dos cosas. Una, que comprende lo que el otro dice, es decir, verifica la igualdad. Y 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.<sup>199</sup>

La lógica de la política entonces no tiene que ver con la diferencia como pudieran pensarse en la “éticas del otro”, ni con la 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 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 jerarquía de la policía, el amo y el esclavo (digámoslo así, entiende aunque una de las partes no vea el caso) Eso tiene una consecuencia: que en comunidad hay una

---

<sup>199</sup> *El desacuerdo. Política y filosofía*, ed. Cit. p.69.



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 hemos dicho en esa des apropiación. En la idea de que la subjetivación tiene lugar cuando algo inapropiado ocurre en la sensibilidad compartida. Ponemos 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 re distribución.

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. Dijimos en nuestra breve introducción que un buen ejemplo era el de las vanguardias. Y pusimos el ejemplo de Duchamp. Ahora pongamos 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* 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”.<sup>200</sup> 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 del la

---

<sup>200</sup> Este es el famoso párrafo de Platón. 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”. Platón, *Fedro*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000, 275 d-e.

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.<sup>201</sup>

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, 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”.<sup>202</sup>

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

---

<sup>201</sup> “The distribution of the sensible” en *The politics of aesthetics*, ed.cit, p.p. 13-14 “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 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 writing laws, and the theatre as institution”. La traducción es mía.

<sup>202</sup> Interview for the english Edition, p.55.

oportunidad de destruir las jerarquías y desde luego abre la posibilidad de la igualdad. Ese 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?

### **3.2.3. La cuestión de las prácticas artísticas**

Ahora abordemos la cuestión de por qué el arte contemporáneo en algunas de sus manifestaciones puede ser considerado como una práctica política. Sabemos 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,<sup>203</sup> sostenía la afirmación de 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 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 y 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 en el nazismo como conclusión de la racionalidad moderna y en la sociedad de consumo como la

---

<sup>203</sup> Para esta discusión es importante consultar Mario de Micheli *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, 2ª edición, 2ª reimpresión, Madrid, Alianza, 2006.

estandarización de la subjetividad occidental a través de una industria cultural que impide la libertad.

Pues bien, esa discusión parece haber producido otra que sería una era post utópica 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.<sup>204</sup>

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 querrían combatir, el totalitarismo o el mercado, por ejemplo. Presentar lo impresentable sería una forma de llamar a esta actitud. Pero 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. Pero 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 al hacernos 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

---

<sup>204</sup> Jacques Rancière, *Políticas estéticas*, Barcelona, Mueseu, d'Art Contemporani de Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2005. p.13

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 a estas funciones, por el tipo de tiempo y de espacio que establece, por la manera en que divide ese tiempo, y puebla ese espacio.<sup>205</sup>

La vía estética de Rancière consiste por tanto en una reelaboración de la conjunción de lo que llamamos estética y de lo que llamamos 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. Pero, 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 lo venimos 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 Basquetball jugando al mismo tiempo y en el mismo espacio sus respectivos cotejos. Esta situación es política por el particular uso del tiempo y

---

<sup>205</sup> *Ibidem*, p.17.

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. Suponemos que un juego de futbol y uno de Basquetball 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.<sup>206</sup>

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

### **3.2.4. 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 hemos 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

---

<sup>206</sup> *Fugitive Sites*, Catálogo del Festival insite 2000-2001, México, Conaculta, 2201.

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.<sup>207</sup> 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 F. Von 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. Porque luego veremos que la ironía es un ejercicio crítico. En particular la noción de ironía de Schlegel. Sabemos 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 la crítica de Hegel apunta a otro lado, apunta al arte. El 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 esa 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.<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> Los textos a los que me refiero se encuentran en Friedrich W. G. Hegel, “El arte desde el punto de vista filosófico” en *Ensayistas alemanes (siglos XVIII-XIX)*, México, CONACULTA, 1995. Y en esa misma compilación Schlegel, “Fragmentos del Lyceum”. Ahí se encuentra la argumentación que sigo de estos autores.

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 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.<sup>209</sup>

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

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, p.132.



en el artista irónico, una insatisfacción absoluta e infinita. Como consecuencia, este sujeto irónico, dice Hegel 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 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. Podemos encontrar 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 podemos hacer de la ironía pues la reduce a la actitud que asume el sujeto irónico como crítico.<sup>210</sup>

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: vamos 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, la imposibilidad del sistema (y quizá por eso Hegel está tan irritado). En efecto, si el sujeto irónico todo lo niega, no es por la superioridad que él

---

<sup>210</sup> 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 del *XVIII Brumario* en donde el autor plantea algo irónico, a saber, que “la historia se repite dos veces, unas como tragedia y otras como comedia”

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.<sup>211</sup> 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*. Recordemos 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. Y viven aventuras, cuando cabalgan de un lado a otro, sus conversaciones normalmente son desviadas, quiero decir, 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, esta 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!».

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.

---

<sup>211</sup> Me he referido a esta misma definición aplicada a los argumentos de Althusser. Allá los efectos son distintos. Recordemos que nuestro análisis arrojó que en el discurso marxista, estas ironías cumplían la función de postergar la decisión sobre el amigo y el enemigo.

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 libraré de ello a uno y a otro, a cambio de una mala noche; y a vos, a cambio de este retraso. Amaneció.<sup>212</sup>

Toda la novela está llena de estas interrupciones. Aquí, de repente, cuando Jacques empieza a contar la historia de sus amoríos 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

<sup>212</sup> Denis, Diderot, *Jacques el fatalista*, España, Punto de lectura, 2008, pp. 11-12-13.

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.

Pues bien, esa parábasis permanente es la forma en que Schlegel define la ironía, como una “parábasis permanente” y 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 atisbábamos líneas arriba, 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 entonces dejar la solución al porvenir, en el caso de Jacques, dejar el cuento de sus amoríos para mañana, cuando el amo, descansado, pueda escuchar con más atención. Pero empezamos la delimitación de la noción de ironía (extravagante) con el texto de Paul de Man y lo que dijimos 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 de *Leviatán*, aunque creo que las alegorías son muy fáciles de ubicar en la literatura piensen justo en Marcel Proust, que todo el tiempo está alegorizando, pero para mis fines, creo que es mejor la alegoría del *Leviatán*. Un caso particular es el de Hobbes que construye una verdadera poética de lo político. Para él el Estado es un artefacto, una máquina que imita la naturaleza. Hobbes no dice textualmente que el Estado es un cuerpo, sin embargo, toda su explicación inicial en *Leviatán*<sup>213</sup> la hace

---

<sup>213</sup> Thomas, Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, ed.cit.

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. Pensémoslo 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, etc. 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, vamos 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 ese 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 tenemos 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, a la 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., etc. Del monstruo al hombre, al rey, al cuerpo, al cuerpo del hombre, a la máquina, al Estado. Tendríamos 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.

Esa es una alegoría, lo que produce ésta es una narrativa, una secuencia narrativa que no decide nunca sobre lo que es el objeto, nunca sabremos 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 nos damos 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 sabemos, en ciertos casos, de que estamos 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 pasamos de una metáfora a otra la ironía como interrupción aparece, es decir, cada vez que pasamos 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, por eso, 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”<sup>214</sup> La ironía así, tiene una serie de consecuencias políticas que abordamos más adelante. Digamos sólo una. Si todo lo que interpretamos de Schlegel es cierto, entonces, esto que acabamos 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 podríamos 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.

### **3.2.5. 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 puede 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

---

<sup>214</sup> Paul de Man, “El concepto de ironía” en *La ideología estética*, ed. Cit. p.256.

momento en que se interrumpe la narrativa sobre ese cuerpo, en el momento en que ese cuerpo instaure otra narratividad, 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”<sup>215</sup>

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.

Tenemos que explicar esto 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 movimiento-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 es el principio de la política, se trata de lo que bien podría llamarse acontecimiento. Este en efecto no viene de lo que se llama “grandes acontecimientos” sino de pequeñas disrupciones que anuncia algo distinto de la experiencia. Supongamos 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

---

<sup>215</sup> Jacques Rancière, *Políticas estéticas*, Ed. Cit., p. 55.



tomarán la palabra, las mujeres harán la comida y cuidarán a los hijos. Aún 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 nuestro encuentro, lo que verdaderamente implica un cambio es la forma de organizarnos, no el contenido y consecuente éxito o fracaso de nuestras demandas. La política se juega en esos actos precarios en donde preguntamos ¿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. Entonces, lo importante no es el resultado del encuentro sino el procedimiento que utilizamos en el encuentro. Una política supone entonces, siempre una interrupción en nuestra manera de narrarnos. Pongamos un ejemplo que Rancière analiza en *El Odio a la democracia*. 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 el 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 éste último es porque su vida desnuda es política.<sup>216</sup>

A eso nos referimos, esa mujer interrumpe el argumento y le da vuelta. Su acto es político porque instaaura 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.

---

<sup>216</sup> Jacques Rancière, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p.p. 87-88.

### 3.2.6. 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 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 más autoritario. Roland Barthes asegura que es una distinción política y económica.<sup>217</sup>

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. El reelabora a partir de la postulación de distinciones un tanto cuanto escandalosas. En primer lugar la oposición 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.

Hemos dicho en apartados anteriores que la filosofía política es una disciplina académica, que quizá no tenga más de 100 años de haberse inventado o aislado de las demás áreas de la filosofía en general. ¿Por qué entonces, Rancière habla del regreso de la

---

<sup>217</sup> “Aticismo: este etnocentrismo acumula lo que podemos llamar un racismo de clase: no hay que olvidar que la expresión “clásico” (clasicismo) en la oposición propuesta por Aulio Gelio (siglo II) entre el autor *classicus* y el *proletarius*: alusión a la constitución de Servio Tulio que dividió a los ciudadanos romanos según su fortuna en cinco clases, la primera de los cuales estaba integrada por los *classici* (los *proletarii* estaban excluidos de las clases); por lo tanto, clásico quiere decir etimológicamente: el que pertenece a la “flor y nata social” (riqueza y poder). “Prontuario de retórica antigua” *La aventura semiológica*, nota 4, ed.cit., p. 102

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 90, después de lo que se llamó la caída del socialismo. Ello comporta una paradoja que hay que analizar y hay que analizarla desde los clásicos, ahí donde se formuló la noción de política porque

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.<sup>218</sup>

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. En 1282 b Aristóteles dice lo que sigue:

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

---

<sup>218</sup> Jacques Rancière, *El desacuerdo*, ed. Cit., p p..6-7.

adoptan para saber qué es lo que le corresponde a cada quién 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, es decir, 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 que 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 política-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 interrogue 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, veamos cómo interpretan ese párrafo dos autores de la teoría y la filosofía política. El primero es George

Sabine, en un texto de 1937 Y 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.<sup>219</sup>

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 Aristóteles 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 veamos 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.<sup>220</sup>

<sup>219</sup> George, Sabine, *Historia de la teoría política*, 3ª edición, México, F.C.E. 1994, p. 113.

<sup>220</sup> Carnes Lord, “Aristóteles” en Leo Strauss y Joseph Cropsey, (comps.) *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 1993, p.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 entendamos 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 hemos mencionado en apartados anteriores. No transforma, ni interrumpe las narraciones que ella misma crea.

### **3.3. 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 escribieron sobre hegemonía es el punto de partida para una reflexión retórica. En particular el caso de Laclau, que en sus últimos trabajos ha avanzado hacía un concepto de lo político como algo eminentemente retórico. La retórica aparece en él, tomada de los trabajos de Paul de Man. Nuestro trabajo también utiliza a Paul de Man y saluda algunas de sus intervenciones de lectura. Laclau también lo hace. Aunque, como veremos, con diferencias considerables. Pero primero indagemos la forma en que se rescata el concepto de hegemonía. 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 tratemos 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*, veamos después cuál fue su novedad y después hagamos algunas críticas a sus presupuestos. La cuestión del abordaje 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.<sup>221</sup>

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 la condiciones que hicieron posible su operatividad discursiva bien puede ser leída también como un guiño a la

---

<sup>221</sup> *Hegemonía y estrategia socialista*, ed. Cit., p.p. 8-9.

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 triada de lo económico, lo político y lo ideológico? ¿Cómo explicar por ejemplo las luchas étnicas en contra del Estado homogeneizador 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 hemos denominado la cuestión o el cuestionamiento a la referencialidad del lenguaje, a un acceso inmediato entre el lenguaje y mundo.

La estrategia de análisis político muestra por tanto varias tradiciones intelectuales utilizadas por Laclau y Mouffe y 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 hacía 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.<sup>222</sup>

Este abordaje 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”<sup>223</sup>. 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

---

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 23 En un texto de la época, Ludolfio Paramio analizó esa categoría, algo confusa de “nuevos movimientos sociales” Para él la novedad consistía en que esos movimientos (ecologismos, feminismos, luchas étnicas, etcétera) había 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. Cfr. Paramio *Op. Cit.*,

<sup>223</sup> *Ibidem*, p.222

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 solo que esa validez se construye mediante prácticas discursivas y argumentativas.<sup>224</sup>

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 éste 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 a 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.

---

<sup>224</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, “posmarxismo sin pedido de disculpas” en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, ed. Cit., p. 140

### 3.3.1. La genealogía del concepto de hegemonía

El concepto de hegemonía es el principal asunto que ocupa a estos autores. Ellos creen que este concepto viene a llenar un vacío registrado por la incapacidad del marxismo de dar cuenta de que las distintas luchas (ecologistas, feministas, étnicas, etcétera) constituyen también parte de lo político. Pero la genealogía muestra que ese concepto, antes de haber sido rescatado por Laclau y Mouffe era invisibilizado por discusiones que utilizaban las categorías clásicas del marxismo para explicar lo que se denominó, en los principios del siglo XX, la “crisis del marxismo”.<sup>225</sup>

La crisis surge cuando hay una escisión entre teoría y práctica. Rosa Luxemburgo se dio cuenta de ello al orientar su análisis de la huelga de masas hacia una crítica de la “necesidad histórica” o a la idea de que la unidad de la clase proletaria no es un fenómeno históricamente inevitable, sino algo que se constituye por medio de la fragmentación y la articulación. Los autores analizan a Luxemburgo y sus análisis sobre las distintas situaciones del proletariado alemán y el ruso. En el primero, la lucha política es aislada, las distintas huelgas no dan lugar a una “acción general de clase” sino que están aisladas ya sea por ramas particulares de la producción, por regiones geográficas o incluso por fábricas individuales. Es decir, una lucha no obtiene el reconocimiento de otra como parte del proceso revolucionario, sino que son luchas particulares. En cambio, en el proletariado ruso, las cosas son bien distintas “En el contexto del Estado zarista, ningún movimiento reivindicativo aislado quedaba encerrado en sí mismo, sino que se transformaba en un ejemplo y en un símbolo de resistencia, y, de tal modo, realimentaba y daba origen a otros movimientos”.<sup>226</sup> Esos movimientos surgían en la misma lucha, por ejemplo, si la organización de una huelga temporalmente coincide con otra hay una unidad que se

---

<sup>225</sup> La noción de crisis es concomitante al discurso marxista, desde Marx. Se inscribe en un movimiento amplio de la modernidad y en la idea de que un estado social se disloca y puede ser superado. Para un estudio sobre la noción en la tradición marxista Véase Elias José Palti, *Verdades y saberes del marxismo, Reacciones de una tradición política ante sus “crisis”*, Buenos Aires, F. C. E. 2005.

<sup>226</sup> *Hegemonía y estrategia socialista*, ed.cit., p. 32.

construye entre ambas aunque sus reivindicaciones particulares sean diferentes. Un movimiento así pasa a ser desbordado por sus reivindicaciones originales para enarbolar las del otro. Ello implica que el movimiento de masas desborda cualquier dirección del partido o de la dirigencia sindical. Y ese, dicen los autores, es el sentido del espontaneísmo luxemburguiano. La unidad entre movimientos generalizada, que no es otra cosa que el proceso mismo de la revolución.

Esto significa que, en una situación revolucionaria, el sentido de toda movilización aparece, por así decirlo, desdoblado: aparte de sus reivindicaciones literales específicas, cada movilización representa al proceso revolucionario como conjunto; y estos efectos totalizantes son visibles en la sobredeterminación de unas luchas por otras. Ahora bien, esto no es otra cosa que la característica definitoria del símbolo: el desbordamiento del significante por el significado.<sup>227</sup>

Desde luego, Luxemburgo no adopta la categoría de símbolo. Laclau y Mouffe la introducen para explicar cómo se encuentran dos lógicas, por un lado la del espontaneísmo que es una lógica de la subversión pues desborda el sentido literal de las luchas y la lógica de la necesidad histórica que es la de lo literal. Pero aún hay un dualismo que hereda las categorías de la dialéctica en Luxemburgo y que no logra dar cuenta de la totalidad (y complejidad) de las relaciones que se constituyen en las luchas. Una lógica es el límite de la otra. Hay pues un conflicto entre las lógicas del símbolo y las lógicas de la necesidad, un conflicto que es constitutivo de la lucha social.

El concepto de “hegemonía surgirá precisamente en un contexto dominado no sólo por la fragmentación, sino también de la indeterminación de las articulaciones entre distintas luchas y posiciones de sujeto, y como intento de proveer una respuesta socialista en un universo político discursivo que había asistido a la retracción de la categoría de “necesidad” al horizonte social.<sup>228</sup>

Pero en aquellos momentos el marxismo no estaba dispuesto a abandonar sus categorías e intentó dar respuesta a ese conflicto de varias maneras. Laclau y Mouffe enumeran tres en las que no nos detendremos, pero que constituyen cada una un fracaso en términos

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, p.p. 35-36.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 39.

discursivos pues intentan aplicar las categorías del marxismo a una realidad que se les escapa (a esas categorías). Las distintas respuestas son: la creación de la ortodoxia marxista, en la que la crisis es tratada de solventar mediante la determinación de que la teoría debe garantizar una explicación de la fragmentación de las luchas como algo transitorio para volver, otra vez, a la necesidad histórica; La segunda respuesta es la del revisionismo, que es simétricamente opuesta a aquella; la tercera es la del sindicalismo revolucionario. Todas ellas ligadas a prominentes nombres propios que van desde Bernstein, Kautsky, Pléjanov, Lenin, Sorel y el propio Gramsci.

Hasta aquí la breve genealogía del concepto de hegemonía. Ahora veamos de qué categorías dispusieron Laclau y Mouffe para reelaborarlo. Enumeremos algunas. Discurso, articulación, antagonismo, sujeto, equivalencia y diferencia.

### **3.3.2. Discurso y articulación**

El concepto de discurso ha sido utilizado en este trabajo de dos maneras. La primera forma en que lo utilizamos fue siguiendo los trabajos de Foucault. Así, el discurso aparece como aquello que se dice, pero también los procedimientos que se utilizan para decir y las consecuencias de ello. Por ejemplo cuando analizamos a qué exclusiones da lugar la apropiación del discurso. Dijimos 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 al 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.<sup>229</sup>

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 estos 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. Pero esta articulación se da 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 ésta 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.<sup>230</sup>

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 de que son los

<sup>229</sup> “Posmarxismo sin pedido de disculpas”, ed. Cit., p.p. 114-115.

<sup>230</sup> Žižek, “Más allá del análisis del discurso”, en Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, ed. Cit., p.259.

antagonismos sociales los que posibilitan ese objeto imposible que es la sociedad. La sociedad es imposible porque nunca alcanzará la plenitud 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.

### 3.3.3. 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 en lo que Paul de Man analiza como tropología o retórica generalizada Laclau 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.<sup>231</sup>

---

<sup>231</sup> Ernesto Laclau, *Misticismo, retórica y política*, ed. Cit., p.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 reivindicación 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 que ese sindicato, enarboló 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. Esa es la misma lógica de una de las categorías del análisis político importantes 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 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 extraído de Paul de Man y luego trataré de hacer algunas críticas. 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 esas dificultades se da 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. Esa 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.

Es la misma lógica que subyace en el texto de la *Razón populista*. 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 hemos 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 esa 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. Veamos cómo elabora el concepto de “pueblo” y luego sus discusiones con Negri. Laclau dota de contenido 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.<sup>232</sup>

Y aquí tenemos 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, Laclau la considera como determinante en la lógica de lo social pues, como dijimos, 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 concreto 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 categoría discursivas. No busca pues buscar 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”<sup>233</sup> 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. Este está 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

---

<sup>232</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, F.C.E., 2005, p. 10.

<sup>233</sup> *Ibidem*, p.11.

identidad estratégica o provisional que da como resultado una “simplificación del proceso político. Según Hartd 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 solo “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.<sup>234</sup>

Aquí vemos 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, esta 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 recuperábamos 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.

### **3.3.4. 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*, 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 sobre filosofización 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

---

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 300.

diciendo en un lenguaje elevado lo que ya sabíamos: que los representantes electos no decidirán frecuentemente qué votar simplemente preguntando a sus constituyentes como deberían votar?”<sup>235</sup>

Quizá tenga razón Richard Rorty, pero no por su perspectiva pragmatista de decir las cosas fáciles. La problemática de Laclau son los compromisos teóricos que él obtiene de otras disciplinas. Si bien es cierto que hemos analizado 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? Estas son preguntas retóricas. Evidentemente que 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.

Vamos 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 gobernados por la razón. También se analiza cómo los procedimientos de argumentar afectan la lógica misma de los contenidos. Hemos querido mostrar cómo funciona la retoricidad en el vocabulario político. Estructuramos un estrategia de lectura pero aplicada a casos particulares, no para encontrar una teoría sino 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

---

<sup>235</sup> Richard Rorty, “Respuesta a Ernesto Laclau” en Chantal Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, p.141.

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 hemos intentado hacer, por el contrario, es mostrar la singularidad del pensamiento.

## Conclusiones en tres partes

### ¿Cómo funcionan las políticas de la verdad?

Calicles.-Dime, Sócrates, ¿No te avergüenzas a tu edad de andar a la caza de palabras y de considerar como un hallazgo el que alguien se equivoque en un vocablo?

Platón, *Gorgias*.

Estas conclusiones constan de tres partes. En la primera explico por qué este trabajo podría denominarse crítica y afirmación de la política de la verdad. Estos es, si nosotros decimos que la política es una actividad privilegiada del Estado, cuestionaremos esa palabra. En cambio, si nosotros nos atenemos a la exclusión del Estado como objeto privilegiado de la reflexión política, entonces tendríamos que decir que nuestro trabajo es una política de la verdad. Entonces, la primera parte habla de lo que comúnmente se denomina política, la segunda, de esta misma noción con la reelaboración que rescatamos en el capítulo III y la última pretende ser una contribución al pensamiento de las distintas estrategias de resistencia o luchas contra la subordinación.

## I

Quiero referirme a dos formas de ejercer control sobre el discurso. A ambas las podemos llamar políticas de la verdad, y consisten en un ejercicio de vigilancia del discurso. Una actúa como una policía de enunciados y la otra como resistencia a esa policía. Una constituye el control de la enunciación por medio de una serie de instituciones, saberes, disciplinas, y la otra se constituye por medio de lo que llamamos crítica. Ambas en todo caso tienen que ver con la obligación, impuesta o insumisa, de decir la verdad. Y ambas, también, me parece que tienen que ver con lo que entendemos por política, por verdad y por democracia.

Históricamente, desde una perspectiva regulada por la filosofía y la ciencia política, la palabra “política” ha agrupado una serie de fenómenos que tienen que ver con el Estado. Objeto predilecto de reflexión, sobre todo de pensadores modernos. Así, de Maquiavelo a Marx, ese objeto de estudio agruparía formas de legitimación de la obediencia y la autoridad, procedimientos para hacerse del poder, regulaciones para la convivencia de las colectividades y espacios en donde se ejercen esa obediencia, ese poder, y esas regulaciones. Tenemos, por tanto que volver a revisar el poder del Estado para entender cierta acepción de la palabra “política”. Política se asocia, entonces, al Estado. En una sociedad democrática representativa, como la nuestra, ese poder se ejerce desde la esfera de las clases dirigentes: lo que en los medios se llama “clase política” y sus mecanismos de representación como los partidos, las instituciones que tendrían por objeto impartir o velar por la justicia etcétera; los empresarios que inciden directamente en las decisiones públicas. Estos poderes son los más visibles.

Pero el poder estatal va más allá de sus propios espacios, pues se ejerce también a través de instituciones aparentemente autónomas del Estado, pero que en realidad lo refuerzan. Estas instituciones aparecen como neutras: En primer lugar las universidades y en general las instituciones escolares, es decir,<sup>236</sup> el sistema de producción y reproducción del saber. Sabemos que, aunque autónomas, las universidades cada vez más se ven sometidas a asimetrías entre investigadores, trabajadores administrativos, profesores y funcionarios. Esas asimetrías, a través de comisiones aparentemente neutras y objetivas, condicionan los financiamientos de acuerdo a intereses teóricos de grupo o intereses económicos; hay instancias de evaluación externas que controlan y vigilan los trabajos que en ellas se desarrollan; en fin también hay órganos como las juntas de gobierno o sindicatos. Todas estas instancias condicionan y determinan lo que se considera saber en

---

<sup>236</sup> La universidad, por cierto es una institución ambigua. Por un lado, debe sujetarse a las normas del Estado, con sus criterios asimétricos de organización, por ejemplo los Consejos Técnicos y Universitario, las juntas de gobierno etcétera, pero por otro lado debe atenerse a sus principios de emancipación por medio de, justamente la crítica.

una universidad dejando de lado todo tipo de saberes locales que no pueden entrar en la academia o que entran, sólo a condición de que se les haga su teoría.

Por otro lado están las instituciones encargadas de vigilar el buen uso del lenguaje como las academias de la lengua y sobre todo, los medios de comunicación y su particular ideología del debate.<sup>237</sup> Éstos en efecto, en nuestros días, responden a intereses privados, de ninguna manera sociales, éticos o de buena voluntad. Ellos marcan la agenda de lo que debe discutirse a través de especialistas que ellos mismos autorizan y sancionan. Mesas de debate entre intelectuales orgánicos, periodistas que se atribuyen el derecho de discutir las estrategias políticas y postular la opinión pública. Hace poco Marcos Roitman Rosenman criticó lo que hoy llamamos opinión pública porque ella constituye una parte del andamiaje ideológico del Estado.

Para que se configure la opinión pública es necesario seleccionar, con anterioridad, aquello que será digerido por la población. Son los hechos destinados a convertirse en eje de los debates, regulando qué, cómo y por qué se opina en una o en otra dirección. Trátese de economía, política, deportes o sucesos rosas. Y una vez realizado el tamiz, el siguiente paso es divulgar la noticia por la vía de falsos formadores de opinión, los llamados comunicólogos. Sujetos dedicados profesionalmente a ser las divas de las cadenas de radio, prensa y televisión. No importa su ignorancia. Intervienen por objetivos y dando veracidad de los hechos presentados para construir la opinión pública.<sup>238</sup>

Lo anterior es en efecto en términos de opinión pública, lo que se denomina política de la verdad, una lógica que se atiene a la legitimación del poder y que nada tiene que ver con el verdadero debate. El hecho de que por todos lados aparezcan voces autorizadas diciendo la verdad no prueba otra cosa sino que las regulaciones estatales operan masivamente.

Todas las instituciones anteriormente mencionadas y sus procedimientos de operación norman lo que debe ser dicho, los procedimientos para decir y los lugares y

---

<sup>237</sup> Como sabemos, hoy en día proliferan mesas de debate con especialistas de todo tipo, en donde lo único que no está a debate, es el tema a debatir, pues éste está decidido por los intereses de los grupos dominantes o de las consecuencias que generan sus acciones. Pongamos por caso, el debate acerca de la publicidad que dio Televisa al Partido Verde ecologista.

<sup>238</sup> Marcos Roitman Rosenmann, “Qué es esa cosa llamada opinión pública”, en *La jornada*, México, 11 de agosto de 2009, p. 20.



sujetos que lo dicen. A lo largo de este trabajo hemos analizado estas policías del discurso a través de ciertos procedimientos del marxismo, pero no son privativos de éste, sino una característica general del discurso. El discurso así, no es sólo lo que se dice sino la forma en que se dice y también la realización o performatividad de lo que se dice. Se toma por verdadero aquello que entra en esa normatividad.

Una cuestión más que debe considerarse a la hora de analizar la forma en que reproducimos el discurso en nuestra sociedad es la situación particular que implican ciertas legitimaciones históricas y que son parte de lo que podríamos llamar colonización teórica. Es decir, la recepción que hacemos, crítica o a crítica de toda la tradición del pensamiento occidental. Cuántas veces no entramos en debates que tuvieron su geografía y su tiempo preciso pero que nosotros reproducimos como si fueran nuestros. Nadie sabe por qué a Occidente se le nombra así pues la caída del sol sucede en todo el planeta, lo cierto es que cuando se habla de esta geografía en realidad se habla de tres o cuatro países de Europa que son de los que tomamos nuestras principales inspiraciones intelectuales pero que tienen la particularidad de haber planteado sus problemáticas como algo universal. No se trata por cierto de planear un pensamiento propio y apropiado basado en la oriundez sino de tratar a nuestras fuentes como herramientas de análisis, y no como paradigmas. Tomar conciencia, pues, de que la colonización no es sólo geográfica, económica y cultural sino también intelectual.

Me parece que todo ello constituye una primera acepción de lo que puede denominarse política de la verdad y que está asociada a lo que la modernidad llamó el Estado. Acepción que se encuentra en algunas líneas de Foucault.

Cada sociedad, dice Foucault, tiene su régimen de verdad, su “política general de la verdad”, es decir, los tipos de discurso que ella acepta y hace funcionar como verdaderos o falsos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera en que se sancionan unos y otros; las

técnicas y los procedimientos que son valorados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos que tienen la función de decir lo que funciona como verdadero.<sup>239</sup>

Ejercer el control sobre esa producción, ejercer la vigilancia sobre esos enunciados, es una tarea eminentemente estatal. Esta es en efecto una policía de la verdad que delimita los espacios en donde ella se ejerce, las funciones que ha de llevar a cabo, las formas que ha de adoptar y en consecuencia, posicionar a los sujetos en función de estas tres características. Esta política organiza, en suma, lo que vemos y lo que escuchamos. Configura el orden de lo sensible.

## II

Ahora bien, existe otra manera de producción de la verdad que adoptaría dos formas, a) la crítica y b) la obligación de decirlo todo. Estas formas y procedimientos coexisten siempre con la primera y pueden ser llamadas también políticas de la verdad, aunque en esta ocasión, la palabra “política” no esté ligada al estado de cosas sino a su puesta en cuestión. Hace tiempo que esta palabra se viene reelaborando sobre todo en los ámbitos del pensamiento de izquierda y creo que el significado que tiene en algunos sectores académicos y sociales la disocia definitivamente del Estado y de lo que la gran tradición de filosofía política busca analizar.

Hoy se habla de una política no partidista, o de que por ejemplo, un movimiento social, no sólo es social sino también político. Hay muchas elaboraciones teóricas al respecto (Badiou, Rancière, Laclau, Butler, Mouffe). Entre ellas, por su carácter didáctico, citaré la que elaboró Alain Badiou. Badiou dice en una conferencia pronunciada en Buenos Aires que el siglo XX fue el siglo de la política y que esa política estuvo ligada necesariamente a la idea de partido. Era lo que aquí llamamos en un primer momento política de la verdad del Estado. Y, si el movimiento obrero era social, era porque sólo el

---

<sup>239</sup> Michel Foucault, cit., por, Edgard Castro, *El vocabulario de Michel Foucault, un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo 3010, p.345.

partido podía ser político. Así, en el siglo XX, si había política era porque había partidos de diversa índole, el comunista, el nacionalsocialista, el partido de Estado, etcétera. Frente a esto, Badiou propone distinguir radicalmente la idea de Estado de la idea de política, asociando esta última a la libertad:

Un acto estatal no es un verdadero momento de libertad. Es una especie de comprobación. En las elecciones lo que se hace es comprobar que las cosas siguen su curso. Y nosotros participamos en esta comprobación. Entonces, hoy y mañana lo que vamos a hacer es preguntarnos qué es un acto político. Lo que ya sabemos es que es un acto que tiene que ser libre en su forma y en su contenido.

Un acto político es algo que crea tiempo y espacio. Crea tiempo porque dice "voy a hacer esto o lo otro, según un tiempo que yo estoy construyendo y no según el tiempo que domina", que es el tiempo del capital y de las elecciones. El acto político también crea espacio porque dice: "Voy a transformar a este lugar en un lugar político", es decir, voy a transformar una calle, una fábrica, una universidad. A ese lugar yo lo voy a transformar en un lugar político. Entonces, un acto político crea tiempo y lugares. Pero el problema es saber si actualmente nosotros queremos y si sabemos crear tiempo y espacios políticos. ¿Es posible no seguir siendo esclavos del capital y del mercado? Esta es una definición posible de la política. Es decir, la posibilidad de no ser esclavos. Si la política existe verdaderamente, entonces la política es la posibilidad de no ser esclavos.<sup>240</sup>

Por supuesto esclavos del tiempo y de los espacios que asignan el mercado y el Estado. Le creamos o no a Badiou, lo cierto es que aquí hay una reelaboración de la palabra. La política, así entendida, no tendría nada que ver con el Estado. Es más, el Estado sería lo que impide la actividad política.

Esta manera de entender la política se ha elaborado desde distintas y divergentes experiencias, desde el movimiento *queer* hasta el movimiento zapatista y el lema de "no a la toma del poder". ¿Cómo sería ahora nuestra política de la verdad? Propusimos dos maneras, bajo la forma de la crítica y bajo la forma de la obligación de decirlo todo.

En relación con la primera, Foucault piensa que hay dos maneras de entender la crítica, ambas sistematizadas por Kant, pero que tienen una raíz más antigua. En primer lugar la crítica sería el diagnóstico sobre la validez de un conocimiento, someter a juicio

---

<sup>240</sup> Obtenido de la red mundial en [http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id\\_articulo=631](http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=631)

aquellas proposiciones que pasan por ser científicas y que pueden o no serlo. En este sentido, la crítica estaría vinculada con la científicidad, con la evaluación de ciertos enunciados ante criterios de comprobación como los hechos o la correcta argumentación. La otra forma de entender la crítica está ligada ya no tanto a la evaluación del conocimiento sino a la pregunta sobre los efectos de poder político y por lo tanto de gobierno, que lleva implícita la verdad. Es decir, la crítica preguntaría, no si un enunciado es verdadero o falso sino cuáles son los efectos de poder que la verdad producida por la ciencia, por el Estado y por los poderes económicos implican. La crítica sería así la insurrección permanente ante el gobierno. Un poco como el hombre rebelde de Camus que dice sí, hasta aquí sí, más allá no. Este rechaza en efecto no todo gobierno, sino este gobierno y sus modalidades de opresión.

Lo importante es que esta forma de concebir a la crítica como una actividad que tiene la obligación de desujetarse de las verdades del Estado es también una política de la verdad, es también una forma de decir la verdad, aunque indócil e insumisa. Siempre y cuando la política sea entendida desde nuestra segunda acepción, como la actividad que distorsiona el espacio y el tiempo del Estado de cosas. Es en suma una vigilancia del discurso que no diagnóstica el valor de verdad de un enunciado, sino que interroga sus efectos de poder.

Respecto a la segunda forma de producir la verdad, la obligación de decirlo todo, ésta no está exenta de peligros pues ha sido siempre asociada a la democracia. Y como sabemos la democracia, siempre ha sido un “peligro”. Para entender lo que es la democracia, hay que ir a los textos en donde ella es más criticada, asediada y caracterizada, a los textos de Platón por ejemplo que confiere a la democracia una característica bien conocida, la libertad de palabra. Este es Sócrates hablando de la democracia:

¿No sucede que son primeramente libres los ciudadanos, y que en el Estado abunda la libertad, particularmente la libertad de palabra y la libertad de hacer lo que a cada uno

se le de la gana? (...) Y donde hay tal libertad es claro que cada uno impulsará la organización particular de su modo de vida tal como le guste.<sup>241</sup>

La condena de Sócrates aquí no es porque gobiernen los pobres, sino porque un régimen tal sería la imposibilidad del Estado pues habría tantos estados como personas diciendo lo que les convenga y viviendo de acuerdo a sus costumbres. La condena platónica contra la libertad de palabra es pues contra el peligro que representa que la gente hable sin ningún control. La condena es pues una condena contra un pronombre indefinido: cualquiera. La democracia es la posibilidad de que cualquiera diga cualquier cosa. La democracia es la posibilidad de decirlo todo o la obligación de decirlo todo. ¿A qué teme Sócrates? al parloteo, a la imagen de una asamblea en donde no se dirijan los discursos sino que simplemente se escuche el puro murmullo de las voces. Desde entonces los controles discursivos no han dejado de aparecer y de reforzar nuestras instituciones.

¿Cuáles serían los efectos de estos discursos que proliferarían indefinidamente? ¿Cuáles serían los espacios y las formas en que se reproducirían? Una consecuencia sería el disparate, es decir, decir algo fuera de toda razón y regla. Consecuencia desastrosa pues aquí no se trata de la verdad que exige la crítica sino de ignorancias, malas voluntades, deshonestidades y fuerzas que se quieren imponer unas a otras. Pero otra consecuencia sería la franqueza, una posibilidad de burlar los dispositivos de control para decir la verdad y de decirlo todo o de exigir que se diga todo tal y como exigen los que buscan la verdad de las masacres de diversa índole como en el 68, o el caso de Acteal en nuestro país. “Decirlo todo”, desde luego implica otra temporalidad no sujeta a la administración del Estado. Tendríamos que evocar la imagen de la hoja nietzscheana, ejemplo que utilizamos en el capítulo I. Para describir las hojas, en lugar de encapsularlas en el concepto, tendríamos que decir sus diferencias. Esto plantea otra temporalidad si la hoja de un roble es infinitamente diferente a de la de un encino ¿tendríamos tiempo de describir sus diferencias? Mas aún,

---

<sup>241</sup> Platón *República*, Madrid, Gredos, Biblioteca de los grandes pensadores, 2000, 557, b.

¿Tendríamos tiempo de diferenciarlas del resto de las hojas del mundo en todos los tiempos posibles? La angustia y la aporía a que dan lugar las observaciones de Nietzsche, no quiere decir que no podamos describir experiencias singulares (la petición de decirlo todo, que se sepa toda la verdad es lo que plantean las víctimas de masacres de distinta índole). Y es esa petición, justo lo que importa porque en ella se juegan la idea de una justicia y, digamos, cierta vigilancia de aquellos que demandan que ciertas cosas no se repitan.

Desde hace tiempo, se han intentado ejercicios para decirlo todo, algunos mal logrados como la práctica de la confesión (Decir toda la verdad, para que otro formule la verdad de quien confiesa) y otros rigurosos, aunque puestos a prueba por las exigencias del mercado. Me refiero al psicoanálisis, práctica utópica que aspira a decirlo todo pero encapsulada en un espacio individual y en una relación comercial, en la temporalidad de la sesión. Del hecho de que no tengamos una práctica para decirlo todo, ni una temporalidad idónea, no se sigue que no debamos plantear esta exigencia. Detenerse, ir despacio, pensar lo anterior, es quizá un buen inicio.

Quizá sea la ironía una modulación del habla que permite decir todo eso que queremos decir, aunque tampoco esté exenta de peligros. Como sabemos, un efecto de la ironía es cuestionar la autoridad de lo que se dice exigiendo y solicitando la verdad, al cambiar el tono, estamos diciendo que no creemos lo que se dice y que lo ponemos en duda, que no queremos ser engañados. Pero otro puede ser el despliegue del poder y su malévolos cinismo como la inscripción del lema “El trabajo hace libres” en un campo de concentración durante la segunda guerra.

Deberíamos recordar nuestro epígrafe que es totalmente irónico y que resume las dos políticas de la verdad aquí analizadas: “Calicles.-Dime, Sócrates, ¿No te avergüenzas a tu edad de andar a la caza de palabras y de considerar como un hallazgo el que alguien se equivoque en un vocablo?”

Calicles está diciendo dos cosas. Sócrates es quien vigila el discurso y lo hace para excluir de la significación a aquellos que no pronuncien bien las palabras. Para amonestarlos, burlarse y decirles que hablen correctamente. Pero por otro lado, Sócrates bien puede ser aquel vigila el discurso para que no se diga nada sin verdad crítica. En la actitud irónica de Sócrates está condensada esta doble vigilancia del discurso, reaccionar contra lo que no tiene fuerza ni verdad, pero también imponer la verdad por medio de una erudición que previamente ha puesto sus reglas sobre lo que quiere decir hablar, como en nuestro caso de la opinión pública. Resumiendo. Dos vigilancias del discurso, una que sanciona lo que debe decirse y otra que interrumpe esas sanciones mostrando que el decir se juega entre el poder y la insurrección. Entre un poder que se asume como verdad y experiencias distintas de cuestionamiento a la verdad de ese poder. En este trabajo analizamos los procedimientos de ambas vigilancias relacionándolas con estrategias para argumentar. No describimos las reglas de una teoría, sino la singularidad de intervenciones a los textos. Por eso, este trabajo tiene que ver con la lectura, con la recepción de la herencia, y con el modo en el que reproducimos nuestros saberes y disciplinas.

Quizá debamos aprender más del Sócrates que vigila el discurso por los efectos de poder que pueda tener y abandonar el autoritarismo de ese viejo sin qué hacer que no se avergüenza a su edad de andar cazando a quien se equivoca en un vocablo.

### III

Las políticas de la verdad que este trabajo ha cuestionado son las que se refieren a los procedimientos de exclusión discursiva, los tópicos que impiden el debate, las apropiaciones discursivas. En general se entabló un debate con lo que se denomina filosofía política que intenta decir lo verdadero de la política. Pero por otro lado, demandamos verdad, demandamos una política general de la verdad, una policía de la verdad, una vigilancia sobre el discurso y las exclusiones a que da lugar, a eso llamamos crítica. Ahora

abordemos dos interrogantes que surgen de las lecturas críticas y rigurosas que de él se han hecho. En primer lugar la siguiente: Un trabajo que discute los procedimientos de argumentación, que se las ve sólo con el discurso ¿no olvida el mundo, los acontecimientos reales? Y en términos más teóricos: Si nos fijamos más en la forma de argumentar ¿qué hay del contenido? Es cierto, es importante saber los argumentos que se utilizan a la hora de definir lo justo, la ley, la historia, y los ejemplos y las metáforas que se usan, pero ¿no debemos en algún momento hacernos cargo de definirlos, de saber qué es la justicia, la ley, el Estado, etcétera? Y la segunda cuestión no es menos importante. ¿Cuál es la contribución al debate en filosofía, en la universidad y en lo político en general, de este trabajo?

Evitamos aquí usar la palabra concepto y en cambio, usamos la palabra “palabra” recuperando varias herencias. En primer lugar la de Nietzsche para quien el uso de las palabras, su historia es en sí misma algo que hay que revisar. Emitir conceptos, formularlos y englobarlos en teorías ha sido labor de la filosofía, pero otra labor también ha sido singularizar el pensamiento. Estar atento a los usos es lo que Nietzsche enseñó en *La genealogía de la moral*. Las palabras cambian de significación porque las fuerzas que las pronuncian las hacen cambiar, no porque se logren teorías más acabadas o que expliquen mejor los fenómenos del mundo, más concretamente, del mundo social e histórico. Pero quizá fue Kant quien elaboró el pensamiento del uso al indicar que había usos de la razón que afectan el contenido de las argumentaciones. Para Kant deberíamos usar de distintos modos la razón, ella no es universalizable. Así que los contenidos afectan de manera directa el pensamiento el pensamiento, son condiciones en las que debemos pensar. No cuestiones externas al pensamiento.

Este modo de proceder implica tratar los objetos de estudios no como algo dado de antemano sino produciéndolo por el debate. A eso le podemos dar el nombre de interdisciplina, siempre y cuando no se entienda como la observación del especialista sobre un objeto, sino concibiéndola como un ejercicio en el cual las disciplinas se transforman a



raíz de su confrontación. A veces, en las academias se quisiera que los objetos fuesen apropiables, pero la fuerza retórica de las palabras hace de ello algo imposible. No podemos cuidar celosamente una jerga, en este caso la filosófica, sino preguntarle si ella puede ser modificable en sus formas de transmisión y reproducción. Hasta ahora ella ha demostrado que puede ser transformada. De hecho, al entrar a la institución moderna universitaria, la filosofía se transformó, acarreo problemas de su herencia, pero otros los desechó. Por ejemplo el surgimiento y apropiación que hizo Kant de la palabra crítica, que por ejemplo en Vico, significaba descripción. Ahora crítica es un ejercicio político de insumisión. Lo que se juega en todo momento es si seremos capaces de filtrar nuestra herencia, a veces gravosa, pero otras tantas emancipadora.

Lo mismo sucede con las luchas en contra de la subordinación. Derrida mostró en muchos de sus trabajos que a veces, cuando alguien pretendía mostrarse progresista, en realidad estaba cuidando celosamente por medio del vocabulario aquello que pretendía desechar. O cuando por ejemplo, en los recientes movimientos en defensa de la tierra, se utilizan coartadas de oriundez, de cuidado y conservación de la madre tierra, se cree que ello es una crítica al mercado voraz. La cuestión que hay que analizar es en nombre de qué se hace esa crítica. Es por lo menos dudoso que se intente volver a un mundo de la naturalidad, a un provincianismo excluyente que hay que debatir siempre. Hay por otro lado, muchos ejemplos. Sólo uno más antes de terminar, las luchas a favor de la identidad se dan como algo positivo cuando quizá, el pensamiento identitario es algo que habría que deslegitimar en nombre de las diferencias. No se es mujer, indígena, obrero, homosexual, etcétera. Estas distintas luchas identitarias podríamos pensarlas como la inteligencia de cierto pensamiento ético que fija una identidad a la lucha, pero que hay que intentar transformar. Aquí el devenir es importante, porque la pregunta no es ¿qué soy? Sino describir cómo hemos llegado a ser lo que somos y saber si somos capaces de transformarlo una vez que nos hemos dado cuenta que eso que somos nos oprime. La cuestión es por

tanto, saber si somos capaces de atrevernos a cuestionar lo que somos y las formas en que nos nombramos.

## **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. Quienes 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:** Entendemos 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. Así mismo muestra el poder que conllevan ya sea crítico o conservador. La noción está ligada al pensamiento de Nietzsche y al de Foucault.

**Retórica:** Entendemos 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 emebellecedor 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 filosofía como 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 correcta (propiamente) y por otro, en el de posesión.

**Efectos:** Entendemos 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 designamos 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 citada

- Abraham, Tomás, Badiou, Alain, y Rorty, Richard, *Batallas éticas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1997.
- Althusser, Louis, *Respuesta John Lewis*, México, Siglo XXI, 1978.
- \_\_\_\_\_, *La filosofía como arma de la revolución*, 25ª edición, México, Siglo XXI,
- \_\_\_\_\_, y Balibar, Étienne, *Para Leer el capital*, 25ª edición, México, Siglo XXI, 2004.
- \_\_\_\_\_, “El marxismo como teoría ‘finita’”, en Althusser, Louis, Vacca, Giuseppe *et al*, *Discutir el Estado*, México, Folios, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Nuevos escritos*, Barcelona, Laia, 1978.
- \_\_\_\_\_, “¡Por fin la crisis del marxismo!” En Karol, K.S. Rossanda, R., *et al.*, *Poder y oposición en las sociedades pos revolucionarias*, Barcelona, Laia, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, México, Quinto sol, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.
- Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, siglo XXI, 1979.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- Aristóteles *Retórica*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- Austin, John, *How to do things with words*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982.

- Badiou, Alain, *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Argentina, Amorrortu, 2006.
- Balibar, Etienne, *Nombres y lugares de la verdad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la dictadura del proletariado*, México, Siglo XXI, 1977.
- \_\_\_\_\_, “Estado, Partido, Ideología: Esbozo de un problema” en Etienne Balibar, Cesare Luporini, Andre Tosel, *Marx y su crítica a la política*, México, Editorial nuestro tiempo, 1980.
- Barthes, Roland, *El placer del texto y Lección inaugural de la cátedra de semiología literaria en el Collège de France*, México, Siglo XXI, 2007.
- \_\_\_\_\_, *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Berinstain, Helena, *Diccionario de retórica*, México, Porrúa, 2004.
- Booth, Wayne, *Retórica de la ironía*, Madrid, Taurus, 2006.
- Butler, Judith, *Fundamentos contingentes*, México, La ventana, No 13, 2001.
- Castro, Edgar, *El vocabulario de Michel Foucault, un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo 3010.
- Chartier, Roger y Cavallo, Guglielmo, *Historia de la lectura en el mundo Occidental*, España, Taurus, 1998.
- Curtius, Ernst, R. *Literatura Europea y Edad Media Latina*, México, FCE, 1995.
- De la Fuente Lora, Gerardo, *Amar en el extranjero, Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, México, Media comunicación, 1999.
- De Man, Paul, “La epistemología de la metáfora” en De Man, Paul, *La ideología estética*, Madrid, Cátedra, 1998.
- \_\_\_\_\_, “El Concepto de Ironía” en De Man, Paul, *La ideología estética*, Madrid, Cátedra, 1998.

- \_\_\_\_\_, “Alegoría de la persuasión en Pascal” en De Man, Paul, *La ideología estética*, Madrid, Cátedra, 1998.
- \_\_\_\_\_, *La resistencia a la teoría*, Madrid, Visor, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Alegorías de la lectura*, Barcelona, Lumen, 1990.
- De Micheli, Mario, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, 2ª edición, 2ª reimpresión, Madrid, Alianza, 2006.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx, El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995.
- \_\_\_\_\_, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Memorias para Paul de Man*, Barcelona, 1998.
- \_\_\_\_\_, “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Diderot, Denis, *Jacques el fatalista*, España, Punto de lectura, 2008.
- Engels, Federico, *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1992.
- Eribon, Didier, *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Foucault, Michel, *El Orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- \_\_\_\_\_, “Mi cuerpo, ese papel, ese fuego” en *Historia de la Locura*, 2ª edición, 8ª reimpresión, México, F.C.E., 1999.
- \_\_\_\_\_, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Arqueología del saber*, 22ª edición, México, siglo XXI, 2006.
- \_\_\_\_\_, “*Omnes et singulatim*, hacía una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Barcelona Paidós/I.C.E.-U.A..B.
- Grupo  $\mu$ , *Retórica General*, Barcelona, Paidós Comunicación, 1987.



- Gutiérrez, Griselda, *Las enseñanzas filosóficas y políticas de Bobbio*, s/e.
- Hegel, W., “El arte desde el punto de vista filosófico” en *Ensayistas alemanes*, México, CONACULTA, 1995.
- Hobsbawn, Eric, *Historia del marxismo. La época de la IIIª Internacional*, Madrid, Bruguera, 1983. Tomo 3
- \_\_\_\_\_, Eric, *Historia del marxismo, el marxismo en tiempos de Marx*, Madrid, Bruguera, 1983. Tomo 2
- Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, 2ª ed., 11ª reimpresión, FCE, México, 2001.
- \_\_\_\_\_, *L'arte Della rettorica*, Napoli, Liguori editori, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Behemoth*, Madrid, Tecnos, 1992.
- Hoffmann, E.T.W. *El Hombre de la arena*, México, Factoría ediciones, 2007.
- Hutcheon, Linda, *irony's Edge. The theory and politics of irony*, New York, Routledge. London and New York, 1995.
- Kantorowicz, Ernst, *Los dos cuerpos del rey*
- Laclau, Ernesto, Mouffe Chantal, *Hegemonía Y estrategia Socialista* Buenos Aires, F. C. E. 2004.
- \_\_\_\_\_, *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE, 2000.
- \_\_\_\_\_, *La razón populista*, Buenos aires, FCE, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, 2ª edición, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Emancipación y diferencia*, Argentina, Ariel, 1996.
- Rorty, Richard, “Respuesta a Ernesto Laclau” en Mouffe, Chantal (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Lenin, Vladimir, I., “Las bases económicas de la extinción del Estado” en Balibar, Etienne, *Sobre la dictadura del proletariado*, México, Siglo XXI, 1977.

- \_\_\_\_\_, “Historia del problema de la dictadura” en Balibar, Etienne, *Sobre la dictadura del proletariado*, México, Siglo XXI, 1977.
- \_\_\_\_\_, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, Moscú, Editorial progreso, 1980.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano, Tomo II*, Gernika, México, 1994.
- Lord Carnes, “Aristóteles” en Strauss Leo y Cropsey Joseph, (comps.) *Historia de la filosofía política*, México, F.C.E., 1993.
- Lyotard, Jean Francois, *La condición posmoderna*, México, Rei, 1990.
- Marchais, Georges, “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 Balibar, Etienne, *Sobre la dictadura del proletariado*, México, Siglo XXI, 1977.
- Martínez de la Escalera, Ana María, *La epistemología de los tropos (Las relaciones entre retórica y filosofía) Tesis doctoral*, México, UNAM, 1998.
- \_\_\_\_\_, *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Barcelona, Anthropos, 2001.
- \_\_\_\_\_, “La retórica y la interdisciplina”, *Intersticios, Revista de Filosofía/Arte/Religión*, No 17, México, Universidad Intercontinental, 2002.
- \_\_\_\_\_, *La interpretación en filosofía: una lectura neoestructuralista. Un enfoque del problema desde el pensamiento de la diferencia*, Tesis de Maestría, México, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 1996
- Marx, Carlos y Engels, Federico, *Obras escogidas*, México, Quinto sol.1985.

- \_\_\_\_\_, “Manifiesto del Partido comunista” en Obras escogidas, México, Quinto sol, 1985.
- Marx, Carlos, “Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la guerra civil en Francia en 1871” en Marx, Engels, Lenin, *La comuna de Paris*, Madrid, Akal, 1985.
- \_\_\_\_\_, *El Capital. Crítica de la economía política*, Tomo I, México, FCE, 3ª ED. 1999.
- \_\_\_\_\_, \_\_\_\_\_, 2ª edición, 21ª reimpresión, Tomo III México, F.C. E., 1987
- \_\_\_\_\_, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, República Popular de China, Editorial Progreso, 1978.
- Murphy, James, *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, FCE, 1986.
- Nietzsche, F., es *Escritos sobre retórica*, Madrid, Trotta, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Sobre verdad y mentira*, Madrid, Tecnos, 2004.
- Palti, Elias José, *Verdades y saberes del marxismo, Reacciones de una tradición política ante sus “crisis”*, Buenos Aires, F. C. E. 2005
- Platón, *Fedro*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *República*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Gorgias*, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000.
- Paramio, Ludolfio, *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*, 2ª edición, México, Siglo XXI, 1989.
- Perelman, Chaim y Olbrechts-Tyteca *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989.
- Prandi, Michele, *Gramática Filosófica de los Tropos*, Madrid, Visor, 1995.

- Rancière, Jacques, *El desacuerdo, Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- \_\_\_\_\_, “The distribution of the sensible” Rancière, Jacques *The politics of aesthetics*, New York, Continuum, 2004.
- \_\_\_\_\_, *El viraje ético de la estética y la política, 2ª edición*, Chile, Palinodia, 2007.
- \_\_\_\_\_, *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, ediciones de la cebra, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Políticas estéticas*, Barcelona, Mueseum, d’Art Contemporani de Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.  
Barcelona, Mueseum, d’Art Contemporani de Barcelona, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 2005.
- \_\_\_\_\_, *La fábula cinematográfica. Reflexiones sobre la ficción en el cine*, España, Paidós comunicación, 2005.
- \_\_\_\_\_, *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- \_\_\_\_\_, *The flesh of words. The politics of writing*, Stanford, California, Stanford University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Breves viajes al país del pueblo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.
- Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta, 2005.
- Rockhill, Gabriel, “The Janus-face of politicized art, Interview” with Rancière en Rancière, Jacques *The politics of aesthetics*, New York, Continuum, 2004.
- Rousseau, Jean Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, F.C.E. 1984.
- \_\_\_\_\_, *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1993.
- Sabine, Georges, *Historia de la teoría política, 3ª edición*, México, F.C.E.1994.

- Said, Edward, *El mundo, el texto y el crítico*, Barcelona, Debate, 2004.
- Schlegel, Friedrich, “Fragmentos del liceo”, en *Ensayistas alemanes (siglos XVIII y XIX)*, México, CONACULTA, 1992
- Schopenhauer, Arthur, *The art of controversy*, USA, The echo library, 2006.
- Protágoras, Gorgias, *Fragmentos y Testimonios*, Buenos Aires, Ediciones Orbis, S.A., 1980.
- Revueltas, José, *Ensayo sobre un proletariado sin cabeza*, Centro de Documentación Filosófica, México, Cubículo 300 Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, 2003.
- Rousseau, Jean Jacques, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*, México, FCE, 1984.
- Strauss Leo, “Qué es filosofía política” en Velasco, Ambrosio (Comp.) *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: Filosofía, historia y tradición*, México, UNAM, 1999.
- Warminzki, Andrej, “Alegorías de la referencia”, en Paul de Man *La ideología estética*, Madrid, Cátedra, 1998.
- White, Hayden, *Metahistoria*, México, F.C.E. 1992.
- Vacca, Giuseppe, “Forma Estado y forma valor” en Louis Althusser, Giuseppe Vacca *et al, Discutir el Estado*, México, Folios, 1982.
- Vico, Giambattista, *Ciencia Nueva*, Madrid, Tecnos, 1995.
- “Sobre la dictadura del proletariado” Tribuna de discusión, *L’humanité*, en Balibar Etienne, *Sobre la dictadura del proletariado*, México, siglo XXI, 1977.
- Žižek, Slavoj “The lesson of Rancière” en Rancière, Jacques *The politics of aesthetics*, New York, Continuum, 2004.
- Žižek, Slavoj, “Más allá del análisis del discurso”, en Laclau, Ernesto, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

Otras fuentes:

- Marcos Manuel Roissenmann, *Qué es esa cosa llamada opinión Pública*, en *La jornada*, México, 11 de agosto de 2009.
- [http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id\\_articulo=631](http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=631).
- *Fugitive Sites*, Catálogo del Festival insite 2000-2001, México, Conaculta, 2201.