



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS



HUMANIDADES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO
DE INVESTIGACION
CIIHu

Estudios del Discurso

Vol. 10, núm. 2, julio-diciembre de 2024. ISSN: 2448-4857

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2>

Dossier

Filosofía y **retórica** en los estudios del discurso

Estudios del Discurso

Dossier | Filosofía y retórica en los estudios del discurso

ISSN-e: 2448-4857 | Volumen 10 | Número 2 | julio-diciembre de 2024

doi: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2>

DIRECTORIO

CENTRO INTERDISCIPLINARIO
DE INVESTIGACIÓN EN
HUMANIDADES

Dra. Beatriz Alcubierre Moya
Directora

Mtro. Roberto Monroy Álvarez
Secretario de Investigación
y Posgrado

Mtro. Ernesto Alonso Navarro
Jefatura de Producción Editorial

Diseño de portada
Ernesto Alonso Navarro

Imagen de portada
Elina Araja

EQUIPO EDITORIAL

Directora: Dra. Laura Campos Millán
Editor en jefe: Mtro. Roberto Monroy Álvarez
Coordinación editorial: Mtro. Ernesto Alonso Navarro
Coordinación de diseño: Mtra. Zazilha Cruz García
Corrección de estilo: Lic. Raquel Ameyari Reyes Vargas

CONSEJO EDITORIAL

Dra. María Alejandra Vitale
Universidad de Buenos Aires | Argentina
Dra. Lucille Herrasti Cordero
Universidad Autónoma del Estado de Morelos | México
Dra. Rosalva Aída Hernández Castillo
Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología
Social | México
Dra. Neyla Graciela Pardo Abril
Universidad Nacional de Colombia | Colombia
Dra. Silvana Rabinovich
Universidad Nacional Autónoma de México | México
Dra. Angélica Tornero Salinas
Universidad Autónoma del Estado de Morelos | México
Dra. Carmen Curcó Cobos
Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo Ramírez Vidal
Universidad Nacional Autónoma de México, México

ISSN-e: 2448-4857

Estudios del Discurso, vol. 10, núm. 2, (2024) es una publicación semestral: dos números por año, de acceso abierto editada por el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos; dirección: avenida Universidad #1001, colonia Chamilpa, CP 62210, Cuernavaca, Morelos; +527773297909; <http://esdi.uaem.mx> / estudiosdeldiscurso@uaem.mx

Directora: Laura Campos Millán; editor responsable: Roberto Monroy Álvarez; coordinador: Ernesto Alonso Navarro. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2014-050609560400-203; ISSN-e: 2448-4857, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor; responsable de la última actualización de este número: Ernesto Alonso Navarro.

Las opiniones expresadas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de cada autora o autor y no necesariamente representan la opinión de la revista. *Estudios del Discurso* se publica bajo la protección de una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial 4.0 Internacional. Esta licencia permite compartir, copiar, distribuir, mezclar y crear o construir a partir de la obra de forma no comercial. Se debe dar crédito de manera adecuada, brindar enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. A pesar de que las nuevas obras deben siempre mencionar el original y ser no comerciales, no están obligadas a licenciar sus obras derivadas bajo los mismos términos. No debe usarse el material con propósitos comerciales.



Dossier

Filosofía y retórica en los estudios del discurso

- 1 Carta editorial: Filosofía y retórica en los estudios del discurso**
Letter from the Editor: Philosophy and rhetoric in discourse studies
Ana María Martínez de la Escalera / Erika Lindig Cisneros

- 5 Base retórica para la construcción del discurso epistolar**
Rhetorical Basis for the Construction of Epistolary Discourse
Alejandra Itzel Ortiz Villegas

- 20 Nuda vida, parrhesia y retórica en la Transmigración de los cuerpos de Yuri Herrera**
Bafe life, parrhesia, and rhetoric in Transmigración de los cuerpos by Yuri Herrera
Lizzy Eugenia Palencia Hernández

- 40 Nietzsche y la filosofía del lenguaje**
Nietzsche and Philosophy of language
Bily López

- 56 Sobre el problema de la verdad en la interpretación del joven Nietzsche**
About the problem of truth in the interpretation of the young Nietzsche
Alejandro Mejía Espinoza

- 75 Carlo Michelstaedter y Mijaíl Bajtín: instituciones, comunicación y retórica**
Carlo Michelstaedter and Mikhail Bakhtin: intuitions, communication and rhetoric
Gabriel A. Saia

- 91 Ética del enigma. Pasado y alteridad en la escritura butleriana**
The ethics of the enigma: past and otherness in butlerian writing
Mandela Indiana Muniagurria

- 114 El giro retórico: tres elementos claves para su comprensión**
The rhetorical turn: three key elements for its understanding
Carlos Rivero Silva

- 133 Los desaparecidos de la tierra. Fuerza y liberación de los términos en el vocabulario de los estudios sobre violencia**
Los desaparecidos de la tierra: strength and liberation of terms in the vocabulary of violence studies
José Arturo Tapia Tamayo

- 152 Las fuerzas de la alegoresis**
The forces of allegoresis
Ana María Martínez de la Escalera / Erika Lindig Cisneros

Carta editorial: Filosofía y retórica en los estudios del discurso

Letter from the Editor: Philosophy and rhetoric in discourse studies

Ana María Martínez de la Escalera

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
ammel@unam.mx | 0000-0002-4017-4027

Erika Lindig Cisneros

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
elindigc@gmail.com | ORCID: 0000-0003-2671-6712

Este número llama a abordar acciones interpretativas con el instrumental de la filosofía y los recursos taxonómicos de la retórica. Desde la interdisciplina o transdisciplina, entendidas como una suerte de experiencia de lectura que, al mismo tiempo que implementa estrategias de análisis y estudio, está al tanto de supuestos y prejuicios que es necesario interpelar e indagar, afinando con ello sus resultados. O bien llama a plantear un análisis de los efectos pragmáticos del discurso sobre y con otros agenciamientos mostrando la particular aparición de nuevos objetos de análisis no reductibles a principios discursivos, y la aparición de efectos socio-políticos y culturales sobre los discursos y los hablantes o implicados en experiencias de lectura e interpretación que rompen con prácticas de sujeción, dominación o sojuzgamiento. O bien a enriquecer las relaciones entre las filosofías y las retóricas para ir más allá de los límites disciplinarios de ambas tradiciones.

Los 9 artículos que aquí se ofrecen testifican la proliferación contemporánea de los estudios retóricos y de las filosofías críticas al proponer nuevos objetos y campos de investigación mediante técnicas de lectura que suman la tradición a estrategias argumentales con potencial de hacer frente a las modalidades de exclusión. Esto se logra volviendo estas modalidades visibles y desnaturalizándolas, contra la normalización y

Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>



Citación:

Ana Martínez y Erika Lindig. "Carta editorial: Filosofía y retórica en los estudios del discurso". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 1-4.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.199>

normativización de formas de subjetividad y sensibilidad. Dan testimonio de que no solo se “hacen” cosas con palabras, sino que ciertos comportamientos y relaciones se traducen en discursos formales e informales, esto es, “hacen” el mundo del discurso como el de la vida. Mundo de la materialidad histórica de la experiencia de lo viviente y de lo no viviente. Estos textos proponen y llevan a cabo, ensayan, intentan, ponen a prueba vocabularios conceptuales con cierto grado de generalidad; nociones descriptivas, categorías de análisis que configuran el presente y anuncian acontecimientos donde el discurso está presente más allá de giros teóricos, éticos, etcétera, proclamados recientemente desde el norte global. Las tres iniciativas que convocaron la compilación que presentamos se dan a leer en los artículos.

En “Base retórica para la construcción del discurso epistolar”, se rehace la historia del género epistolar como clave de la comunicación y de su valor comunicante en el mundo de “la conversación entre ausentes” como repetición que nunca es la misma y evoluciona en el tiempo y el espacio. “Nuda vida, parrhesia y retórica, en la obra de Yuri Herrera” se presenta como una lectura filosófica y narratológica que, haciendo uso de recursos retóricos, en particular la *parresia*, relata la experiencia de un personaje como modelo de un sujeto de la *nuda vida* desde su cuerpo violentado por el marco de violencia contemporánea. La narración en primera persona produce la verdad como experiencia aquí y ahora (del texto) de resistencia. “Nietzsche y la filosofía del lenguaje” se propone identificar el discurso epistolar construido por principios retóricos desde la época griega. Género que hoy conserva su valor comunicativo y puede enriquecer la teoría de la comunicación incluso para volver a pensar la tradición griega, el *ars dictaminis* medieval e incluso el arte de conversar con ausentes, en el Renacimiento. La relación temporal es importante si se la entiende como repetición de algo que se comunica. Hay repetición del género y hay evolución en la repetición. El artículo “Sobre el problema de la verdad en el joven Nietzsche” desarrolla una lectura trilogica entre dos textos de juventud de Nietzsche y *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Lo dionisiaco y lo apolíneo son rescatados para ofrecer una interpretación trágica de la verdad (y la vida entendida como existencia de un personaje). El recurso retórico es la metáfora en su sentido nietzscheano.

“Carlo Michelstaedter y Mijaíl Bajtín: instituciones, comunicación y retórica” persigue una conexión entre dos autores. Bajtín y su *Estética de la creación verbal*, y Carlo Michelstaedter y *La persuasione e la rettorica*. Se destaca la relación entre institución

e individuo en el discurso y el papel determinante de la persuasión en el acto de comunicación al ser motivadora de la acción. De pensarse como modos de la existencia dominados “bajo un entramado de relaciones sociales cristalizadas y mantenidas en movimiento de acuerdo a instituciones” que ordenan el mundo, se relee a Bajtin para “entender el porqué de la elección de esquemas de comunicación” va más lejos del modelo emisor-mensaje-receptor, complejizando los papeles que pueden tener tanto el orador como el auditorio. La experiencia comunicativa no puede reducirse a escoger un modelo sobre otro. El enunciado tiene *energeia*, es decir, se desarrolla, se desenvuelve en la dialogicidad de la comunicación discursiva. Escoger resulta imposible. En ambos casos, resulta imprescindible pensar una dimensión que sobrepase la vinculación abstracta del consenso que crea absolutos, ese consenso que se contenta con reproducir, replicar, repetir la instancia “comunicativa” de acuerdo a una hegemonía. Hay entonces una cierta falla en la comunicación enunciada por Michelstaedter, “¿qué cabe hacer?, ¿se podrá hacer la guerra a las palabras desde las palabras?”.

En “Ética del enigma en Butler. Pasado y alteridad en la escritura butleriana” se interroga el giro ético de Butler. El otro como anterior y enigmático. La autora se pregunta: ¿cómo circula la interrogación por el Otro en el pensamiento ético de Judith Butler?, ¿qué implica pensarlo bajo la forma de una incógnita del sujeto, externa e interna a la vez? Partiendo de estas preguntas, el trabajo propone una lectura del modo en que se ha tematizado la responsabilidad en *Dar cuenta de sí mismo*, echando mano a los aportes de Emmanuel Levinas y de Jean Laplanche. Aunque desde perspectivas disímiles y a veces disonantes, ambas literaturas contribuyen al establecimiento de una conceptualización del Otro como anterior, persecutorio y enigmático. En ese marco, el artículo sitúa una tensión interna a la alteridad butleriana que sintomatiza en sus efectos éticos. Si, por una parte, el encuentro con el Otro implica una interrupción en la propia narración del sujeto que conmina a traducir, por otra, a esa interrupción se le adjudican unas consecuencias específicas: relación e interdependencia.

“El giro retórico: tres elementos claves para su comprensión” aborda la resignificación del concepto de retórica en el contexto del giro retórico. Se sostiene que el creciente interés hacia la retórica como disciplina y sobre todo hacia los aspectos retóricos del discurso filosófico se encuentra estrechamente relacionado con tres factores principales: sus antecedentes epistemológicos, su instrumentalización en la investigación como meta-discurso o epistemología comparada, el redescubrimiento de su función

representativa, que no solo ha permitido comprender a esta disciplina más allá de su función persuasiva, sino que a su vez ha extendido el alcance y las implicaciones de esta última.

“Los desaparecidos de la tierra” se plantea “liberar” el concepto de “desaparecido” de las capas sedimentadas acumuladas desde distintas experiencias y afirmaciones de otros autores, y a la vez, se insiste en el carácter problemático de ir tras una definición ante su evidente alteridad práctico-semántica. “Las fuerzas de la alegoresis”, por último, propone una comprensión de la alegoría como procedimiento del decir y del hacer, por lo tanto, pragmático. Se deslinda con ello de definiciones clásicas que la entienden como una figura de la elocuencia o de la producción plástica. Para mostrar las formas del proceder alegórico el texto toma como marco de aplicación el dibujo del pintor uruguayo Joaquín Torres García “América invertida”, mejor conocido como “Nuestro norte es el Sur”. Esperamos que estos textos contribuyan a dar continuidad a la proliferación de los estudios críticos del discurso.

Base retórica para la construcción del discurso epistolar

Rhetorical Basis for the Construction of Epistolary Discourse

Alejandra Itzel Ortiz Villegas

Universidad Autónoma Metropolitana, CDMX, México
aov_26@yahoo.com
ORCID: 0000-0002-4107-4968

Resumen:

El discurso epistolar se ha desarrollado desde sus orígenes sobre una base retórica. Desde la Antigüedad clásica, las cartas se estructuraron siguiendo los parámetros de la *inventio*, la *dispositio* y la *elocutio* clásicas; la escritura y elaboración de cartas formaban parte de la instrucción escolar básica de los oradores. En la Edad Media, el *ars dictaminis* estableció las bases para la estructura interna de las cartas, definiendo cinco partes fijas: saludo, exordio, narración, argumentación o petición, y conclusión. Durante el Renacimiento, el discurso epistolar alcanzó su consolidación definitiva como una composición retórica formal.

Palabras clave: cartas; antigüedad clásica; variedad textual; configuración textual; construcción discursiva

Abstract:

Epistolary discourse has developed since its origins on a rhetorical foundation. From antiquity, letters were structured according to classical *inventio*, *dispositio*, and *elocutio*; letter writing and preparation were integral to basic oratory instruction. In the medieval period, with the *ars dictaminis*, the foundations were laid for the internal structure of letters, defining five fixed parts: *salutatio*, *exordium*, *narratio*, *argumentatio* or *petitio*, and *conclusio*. During the Renaissance, epistolary discourse consolidated as a rhetorical composition.

Keywords: letters; classical antiquity; textual variety; textual configuration; discursive construction

Recepción: 01-10-2024 | Aceptado: 07-11-2024



Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Ortiz, Alejandra. "Base retórica para la construcción del discurso epistolar". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 5-19.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.188>

Las cartas han sido utilizadas como medio de comunicación durante siglos. Entre las más reconocidas se encuentran las de Cicerón o las de Cristóbal Colón, ejemplos que reflejan la importancia del género y la consolidación del discurso epistolar. Este tipo de discurso se ha construido a lo largo de los siglos sobre los fundamentos de los tratados retóricos, que fijaron las reglas del “bien decir”. En la educación griega, formarse como gran orador incluía, entre otras herramientas clave, la práctica de la escritura de cartas. El objetivo de este trabajo es analizar cómo el discurso epistolar se conforma a partir de principios retóricos establecidos desde la época griega.

El origen del género puede situarse en la Antigüedad clásica, donde desempeñaba un papel fundamental en ámbitos como el militar, el comercial, el diplomático y el literario. “Es enteramente atribuido a los griegos la transformación, en el marco de una floreciente cultura, de este tipo de comunicación en un género de enorme vitalidad: el género epistolar” (Martín Baños 28). La escritura de cartas lograba unir a personas ausentes, permitiendo la comunicación a través de la hoja y la letra como el signo de escritura (López, 2000).

La práctica epistolar se consolidó como un instrumento comunicativo y como “indicio de alfabetización” (Guillén 113). Además, se conectó con otros tipos textuales, como los avisos, las relaciones y los sucesos, mostrando una interconexión que incluía referencias a *interferencias lingüísticas* o *textuales*, propias de los géneros que comparten el rasgo de oralidad (Espejo, 2002). La carta, en cierto sentido, ha sido considerada dialógica por su capacidad de conectar al remitente y el destinatario, quienes, aunque no se encuentren presentes físicamente, se comunican a través del texto escrito. En ese sentido, la carta implica al autor como participante activo en la comunicación (Guillén 108).

La carta está mediada por el polo de la inmediatez y la distancia comunicativa (Koch y Oesterreicher, 2007). Estos polos ofrecen información sobre aspectos como la privacidad, la familiaridad, el contexto afectivo y la falta de cooperación en la producción y otros elementos que rigen el intercambio epistolar (Ortiz Villegas, 2012). Esta variedad textual emplea fórmulas y modelos que permiten la comunicación efectiva entre emisor y destinatario, y que tienen sus bases en la retórica clásica.

Retórica: base de la formación discursiva epistolar

En la Antigüedad, la gramática estaba subordinada a la retórica, cuyo objetivo principal se centraba en la oratoria. Los ejercicios escolares, conocidos como *progymnasmata*, eran parte de la instrucción y consistían en prácticas como la “fábula, narración, *chria*, aforismo, confirmación (o refutación), lugares comunes, encomio (o censura), comparación, *prosopopeia*, descripción, tesis, y el debate de una propuesta de ley” (Trueba 20). Estos ejercicios, que se abordaban con diferentes niveles de complejidad, buscaban desarrollar habilidades como la claridad, la brevedad y la verosimilitud. La epístola formaba parte del noveno ejercicio, en la *prosopopeya*.

En la educación griega, los ejercicios se orientaban a perfeccionar la forma de los discursos, integrando el uso epistolar en la *prosopopeya* y la *etopeya*. Por su parte, en las escuelas latinas se enseñaban conocimientos relativos a la retórica epistolar, siguiendo el modelo impuesto por Cicerón; sin embargo, otros pensadores, como Símaco, Casiodoro y Séneca, también jugaron un papel importante en el marco epistolar de esos siglos. El programa educativo no sólo abarcaba la oratoria, sino que incluía la redacción de epístolas como parte esencial de la construcción de textos escritos. El discurso epistolar se basaba en un sistema retórico dividido en tres componentes: definición, materia y partes (equivalentes a *inventio*, *dispositio* y *elocutio*). Este sistema no contemplaba los aspectos de *actio* y *memoria* que estaban destinados exclusivamente a la oratoria (Martín Baños, 2005).

En la retórica aristotélica, el discurso se configura mediante tres elementos clave: la persona que hablaba, la temática y el destinatario, siendo este último determinante para la organización del discurso. De esta manera, la epístola se dividía retóricamente en:

1. *Inventio*, que incluía las cuatro *partes orationis* consideradas: *exordium*, *narratio*, *argumentatio* y *peroratio* o *conclusio*.
2. *Dispositio*, que se refería al orden lógico y natural de las ideas, priorizando la información relevante al inicio
3. *Elocutio*, que en la tradición grecolatina se subdividía en tres doctrinas: las virtudes estilísticas, los estilos o géneros elocutivos, y las formas o ideas hermogenistas.

El estilo de las cartas debía atender aspectos como la claridad, la corrección, la solemnidad, la adecuación y la nitidez. Autores como Quintiliano y Cicerón retomaron

el modelo de virtudes de Teofrasto, donde se destacaban la pureza, la claridad y la adecuación (*decorum; aptum*) y el ornato (*ornatos*, dividido en suave o placentero y grandioso), aspectos esenciales para lograr discursos claros y adecuados. Además, la instrucción escolar reconocía la importancia del orden y la estructura en la composición del discurso. La *compositio* se ocupaba de la organización de las frases, analizando el *ordo* (disposición de palabras), la *iuntura* (contacto entre palabras) y el *numerus* (ritmo). Estas características se estudiaban dentro del *ornatus*, buscando tanto estética como funcionalidad en el discurso.

En este contexto, la retórica sentó las bases no sólo para la configuración del discurso epistolar, sino para la producción de cualquier manifestación hablada o escrita. Disciplinas como la poética y la gramática se consideraban disciplinas complementarias de la gran retórica (Martín Baños, 2005).

Un tipo textual: la carta en la Antigüedad

El arte epistolar en la Antigüedad concebía la epístola como un medio para comunicar noticias entre personas ausentes. Su estructura general incluía las siguientes partes: salutación, exordio, argumento; encargos, exhortaciones, saludos y, por último, la despedida.

Cicerón, Séneca y Quintiliano realizaron importantes aportaciones teóricas con relación al género. En una carta dirigida a Curión, Cicerón señala que existen múltiples maneras de escribir cartas y que estas servían para “hacer presentes a los ausentes” (Trueba 23). Por su parte, Aristóteles describió las cartas como una forma de diálogo, mientras que Cicerón Séneca la concibieron como una conversación. Según este enfoque, el género epistolar se consolida como “una conversación por escrito con alguien que está ausente (*sermo absentium*), de forma que desaparece esa distancia entre el que escribe y el que recibe la carta [...] la epístola es un sustituto de la conversación”. Para Demetrio, la carta retrata el alma de quien la escribe (Trueba 24).

Esta relación entre el diálogo y conversación se establece por la cualidad de la epístola para mantener un contacto implícito con el otro, el destinatario. Se aproxima a la “oralidad” gracias a su estilo sencillo, breve y su carácter dialógico. Aun así, no hay

que perder de vista que la carta –como tipo discursivo– se enmarca en la escritura, y aunque se asemeje al diálogo, nunca lo iguala.

Pensadores como Demetrio no especificaron las partes de las epístolas, aunque destacaron la necesidad de un encabezamiento. Julio Víctor, en cambio añadió la despedida, y dividió las cartas en dos categorías:

1. Familiares (*res privatae*): de índole personal, íntima y confidencial.
2. *Negotiales (res publicae)*: enfocadas en asuntos sociales, políticos, culturales y literarios.

Además, estableció 21 tipos epistolares, que incluyen: amistoso, de recomendación, reprobatorio, reproche, consolatorio, de increpación, admonitorio, conminatorio, vituperio, de alabanza, deliberativo, intercesorio, de pregunta, de respuesta, alegórico, etiológico, acusatorio, de defensa, gratulatorio, irónico y de agradecimiento. Por otra parte, Libanio amplió esta clasificación a 41 tipos epistolares, añadiendo categorías como exhortatoria, de petición, de súplica, de negación, de mandato, de arrepentimiento, recriminatoria, de condolencia, conciliatoria, de felicitación, de desprecio, de contraacusación, de provocación, de insulto, narrativa, de enfado, diplomática, doctrinal, de amonestación, de censura, de ánimo, de consulta, de crítica, de burla, de sumisión, enigmática, de sugerencia, de aflicción, amatoria y mixta. La diferencia en la clasificación se debe a que algunos tipos se integran en otros o no se consideraban prioritarios, dependiendo de la doctrina retórica de la época. De manera general, las cartas se clasificaban en oficiales y privadas, aunque existían otros subtipos determinados por el asunto y la función (Trueba, 1996; López, 2000; Martín Baños, 2005).

Aristóteles y Anaxímenes identificaron tres géneros retóricos: deliberativo, epidíctico y judicial. Estos géneros, que se mantendrían en siglos posteriores, se subdividieron según las especies retóricas propuestas por cada autor. La tabla 1 presenta las siguientes clasificaciones (Martín Baños, 2005):

Tabla 1: Géneros retóricos según Anaxímenes y Aristóteles

GÉNEROS	ANAXÍMENES	ARISTÓTELES
Deliberativo	suasoria, disuasoria	consejo, disuasión
Epidíctico	ecomiástica, reprobatoria	elogio, censura
Judicial	acusatoria, defensiva, indagatoria	acusación, defensa

En la epístola, la elocución varía según tres tradiciones principales:

1. Escuela latina: tres *genera dicendi* (alto, medio y bajo).
2. Tradición griega: según *De elocutione* de Demetrio, se mencionan cuatro estilos (elevado, llano, elegante y vigoroso).
3. Tradición hermogeniana: parte de la retórica bizantina, con veinte ideas o estilísticas, como claridad, aspereza, grandeza, vehemencia, belleza, brillantez, rapidez, florecimiento, carácter, abundancia, sinceridad, sencillez, fuerza, dulzura, pureza, sutileza, distinción, modestia, solemnidad e indignación (Trueba, 1996; Martín Baños, 2005).

Demetrio señala que el estilo adecuado para las cartas es el llano, aunque puede combinarse con otros. La epístola debía ser una mezcla entre lo gracioso y lo sencillo, con una expresión elegante y simple según el destinatario (Martín Baños, 2005). Séneca, por su parte, defendía un estilo simple y coloquial, mientras que el primero concibe la escritura de la carta con un estilo más cuidado (y elevado), el segundo considera que la carta debe seguir o imitar a la conversación como tal. Quintiliano prefería un estilo suelto para la elaboración de cartas y diálogos. Filóstrato, en cambio, planteaba un estilo simple, pero elegante. Respecto a la extensión, Demetrio sugiere que la carta no debe ser larga, mientras que Gregorio Nacianceno opina que debe depender del tema tratado. En la Antigüedad clásica se distinguen dos corrientes: una que aboga por temas sencillos, con estilo simple, y otra que amplía el contenido y lo eleva tanto estilística como temáticamente. Para Demetrio las cartas tienen temas propios; Cicerón destaca entre los temas familiares (ligeros y libres) y los que tienen una modalidad severa (serios); Quintiliano, por su parte, considera que existen temas de niveles diversos; Julio Víctor diferencia entre temas oficiales y personales (Trueba, 1996; Martín Baños, 2005).

Fijación del género: *ars dictaminis*

El arte epistolar medieval se consolidó a través del *ars dictaminis*, que sentó las bases –mediante tratados y formularios– para la escritura de cartas oficiales o notariales. Este género surgió en el siglo XI con el tratado de Alberic de Montecassino, y el *dictamen* se convirtió, “junto con la gramática y otras artes liberales, [en] uno de los requisitos del aprendizaje” (Muñiz 16). A partir de este momento, se definieron las partes esenciales

de la epístola: *salutatio*, *exordium* o *captatio benevolentiae*, *narratio*, *argumentatio* (*petitio*) y *conclusio*. Se centró la atención en el aspecto formal de la epístola, los formularios y modelos de cartas, que se desarrollaron en esa época (Muñiz, 1996). Las *artes dictaminis* y las *artes poetriae* fueron expresiones de la retórica medieval. Más tarde, en el siglo XIII, surgieron disciplinas enfocadas en el discurso oral, como las *artes praedicandi* y las *artes arengandi*.

El *ars dictaminis* apareció en Italia a finales del siglo XI y, posteriormente, en Bolonia se desarrollaron modelos fundamentales como los de Hugo de Bolonia (*Praecepta dictaminum*) y Adalberto Samaritano (*Rationes dictandi prosaice*), entre 1115 y 1124 (Martín Baños 116). Estos modelos impusieron los parámetros que se seguirían durante siglos. El *ars dictaminis* italiano se orienta al derecho, de donde nace el *ars notaria*; en Francia se relaciona con el *ars gramatica*, influido por el *ars poetriae*. En este contexto, el dictamen se consideraba una composición escrita que abarcaba no solo la epístola, sino cualquier tipo de “discurso”. Según su estilo, poseía cuatro características: carácter escrito (*litteralis editio*); corrección gramatical (*congrua, recta, competens locutio*); ornato (*decora, adornata, venusta, apposita locutio*) y decoro (*capax locutio*). Con base en estas características, se establecieron tres tipos de dictámenes: a) *metricum*; b) *rithmicum* (basado en la medida silábica y la consonancia) y c) *prosaicum*. De esta manera, la epístola se convirtió en un discurso escrito, a diferencia de la oralidad predominante en el mundo clásico. Además, se redefinieron las relaciones entre destinatarios y remitentes.

Durante la Edad Media, el papel de la *inventio* clásica se reforzó en la producción de textos. En las *artes poetriae*, conceptos como la *amplificatio* y la *abbreviatio* permitían realzar o disminuir la efectividad del argumento. Por su parte, en las *artes dictaminis*, la epístola se concebía como una sucesión de cinco partes fijas: *salutatio*, *exordium*, *narratio*, *petitio* y *conclusio*. En la *salutatio* se intenta captar la atención del destinatario e incluye el nombre del remitente y del destinatario (que en la Antigüedad aparecía al final). También se incorporaba la *affectio mittentis*, una muestra de declaración de afecto. El *exordium* introducía una idea universal o sentencia adecuada al motivo de la carta, que variaba según el tipo epistolar. En la *narratio* se explicita la finalidad de la carta, seguida de la *petitio*, la cual reforzaba el motivo que originó la escritura. Por último, la *conclusio*, que está relacionada directamente con la *petitio*, cerraba el texto con coherencia semántica y sintáctica.

Aunque la *salutatio* y la *conclusio* eran partes fijas; las demás podían variar en orden según la *dispositio* medieval. En comparación con la Antigüedad, donde la epístola era un género marginal, derivado de lo oral, en la Edad Media se volvió textual gracias al dictamen. Esto permitió reconsiderar la *elocutio* para validar la composición escrita, con un enfoque en virtudes o vicios elocutivos. Las virtudes más destacadas eran *elegantia*, que comprende la unión de *latinitas* y *explanatio* (claridad); *compositio*, que brinda el orden a través de *ordo*, *iuntura* y *numerus*; *dignitas*, que abarca figuras de dición o pensamiento; y brevedad relativa al carácter y el decoro. El decoro, en particular, dio lugar a la teoría de los estilos (*genera dicendi o figurae*), que se dividían en los tres clásicos: grave, medio e ínfimo. Nuevamente, las epístolas se clasifican según su finalidad o petición en *Deprecatiua* (súplica), *preceptiua* (didáctica o de enseñanza), *comminatiua* (amenaza), *exhortatiua* (exhortación), *hortoria* (consejo), *ammonitoria* (advertencia), *consultoria* (petición de consejo), *correptoia* (acusatoria) y *absoluta* (absoluta) (Martín Baños, 2005).

Culminación de la tradición discursiva: el Renacimiento

Con el Renacimiento y el redescubrimiento de las cartas de Cicerón, se retomó el sentido del *trivium*. Durante el siglo *xvi*, el *ars dictaminis* fue reemplazado por un renovado interés en la epístola como una forma literaria basada en la retórica. Este periodo marcó la consolidación del género epistolar, que evolucionó hacia dos tendencias principales: la primera, que concebía la carta, alejada de la *oratio*, como un texto familiar y humilde, cercano a la conversación; y la segunda, que veía en la epístola una forma literaria libre, adaptable a cualquier tema y estilo.

Los humanistas de finales del siglo *xv* y comienzos del *xvi* reinterpretaron la epístola, distanciándola de la *oratio* y acercándola al *sermones familiares*. Durante este periodo, se compusieron numerosos tratados y manuales que establecieron lineamientos para la composición de cartas. Aunque el término *dictamen* dejó de emplearse en el siglo *xvi*, la teoría clásica de la epístola permaneció vigente, entendiéndola como una conversación ordinaria que no responde al género dialógico como tal; carecía de una finalidad precisa y permitía mantener contacto afectivo entre emisores y destinatarios.

En el ámbito público, las cartas mantuvieron funciones tradicionales, mientras que en el ámbito privado adquirieron mayor relevancia con el desarrollo del correo. Con el redescubrimiento de las cartas de Cicerón en el siglo XIV, se retomaron los elementos clásicos de la retórica: *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*, es decir, se vuelve a estudiar de manera completa. Se forma así el *ars epistolandi*.

El *ars epistolandi* humanista, que ocupó el lugar del *ars dictandi* medieval, heredó ciertos rasgos de él, como el enfatizar la dirección (*salutatio*), el tratamiento separado de ésta y de la introducción (*exordium*), y la teoría sobre la puntuación y sobre las partes de la carta. Los humanistas rechazaron la doctrina medieval del *cursus* y volvieron a la práctica de la antigua *clausula* métrica, conocida desde Cicerón. Y, sobre todo, cultivaron un estilo diferente y siguieron distintos modelos (Kristeller 19).

Durante el Renacimiento, el arte epistolar se consolidó como una herramienta educativa esencial, especialmente dentro de los programas de formación juvenil. Esta consolidación se basó en los principios retóricos de *inventio*, *dispositio* y *elocutio*, que estructuraban la carta como un texto compuesto cuidadosamente. La *inventio* definía el contenido, presentado en forma de tesis o hipótesis, alineándose con los géneros tradicionales: demostrativo, suasorio –o deliberativo–, judicial y familiar. La *dispositio* organizaba las partes de la epístola, como la *inscriptio*, *salutatio*, *subscriptio*, y las secciones dedicadas al contenido/asunto: *exordium*, *narratio*, *propositio*, *confirmatio*, *refutatio* y *conclusio*. Por último, la elocución atendía a cuestiones estilísticas, ajustándose a los niveles bajo, medio y elevado, mientras enfatizaba cualidades como claridad, brevedad y sencillez.

Bardaxí, retomando estas categorías retóricas, propuso una tipología detallada de las epístolas según su género. En el género demostrativo, se incluyen cartas anunciatoria, laudatorias, de agradecimiento, de felicitación y jocosas. El género suasorio comprende epístolas de persuasión, petitorias, de recomendación, consolatorias, de amonestación, de mandato, conciliatorias, amorosas y de ofrecimiento. Por último, el género judicial engloba cartas de incriminación, de queja o demanda, defensiva y de reproche (Martín Baños, 2005).

Manuales: planificación textual

Los manuales italianos del siglo xv definieron la carta como “una conversación de amigos ausentes acerca de sus propios asuntos” (Rice 397). Esta concepción reflejaba, “la epístola formaba parte de [la] gramática y [la] retórica como género menor” (Trueba 46).

El método de enseñanza era más práctico; los estudiantes analizaban las epístolas de Cicerón antes de redactar una. Primero se revisaba su clasificación según el tema y su contenido; posteriormente, se procedía a la valoración interna considerando las partes constitutivas de la carta, como el destinatario y la *elocutio*, así como los tres *genera dicendi* (el estilo humilde era utilizado para las cartas familiares); por último, se atendía a la composición de cartas. Los manuales humanistas se alejaron del orden interno de los *dictatores*, es decir, se alejaron de las partes obligatorias: *salutatio*, *exordium*, *narratio*, *petitio* y *conclusio*; persistió, sin embargo, la interpretación de la *inventio* en términos retóricos.

Mientras los dictadores medievales tendían a manipular textos preexistentes, los humanistas modificaron este pensamiento y, en el siglo xvi, abordaron las virtudes del estilo, en la *elocutio*: pureza, claridad, entendida como léxico propio, ideas sintácticamente ordenadas y coherentes, brevedad como cualidad epistolar, elegancia y el carácter. Cabe destacar que Demetrio consideró que “cada uno escribe la carta como retrato de su propia alma” (Martín Baños 578).

A lo largo del siglo xvi, la imprenta facilitó la publicación de numerosos tratados sobre el arte epistolar en diversas ciudades europeas (Alemania, Venecia, Bolonia, Zaragoza). Entre los más destacados se encuentran: *Brevísima* (1520), *Libellus* (1521) y *Opus de conscribendis epistolis* (1522) de Rotterdam. Estos tratados definieron los fundamentos del género, estableciendo sus partes, tipos y clases. Posteriormente, formularios como el *Manual de escribientes* (1552) de Antonio de Torquemada y el *Formulario de las provisiones que en latín y romance dan los preladados* (1576) de Jerónimo Pablo de Manzanares (Martín Baños 463) consolidaron el género en el ámbito hispánico.

Los manuales no solo se centraban en la materia de las cartas, sino también en el destinatario; abordaban “seis cuestiones en las que se resumen todos los aspectos que intervienen en la comunicación intercambiada a través de una carta: quién, a quién, por qué, qué, cuándo y de qué manera” (Castillo 89). Estas directrices reflejaban el decoro y la distinción social inherentes a la práctica epistolar, especialmente en España,

Francia y Portugal. Las cartas se clasificaban por función o propósito y abarcaban temas como consolación, agradecimiento, reclamación o muestras de amor.

Estos moldes trataban de consolidar fórmulas o reglas que observaran, de manera general, tres partes: apertura o inicio, desarrollo y cierre o conclusión. Con relación a la estructura epistolar, durante los siglos de oro, los formularios tuvieron gran importancia en el arte de la escritura epistolar. Así se consolida la carta con una organización específica: “un saludo inicial, seguido de un exordio para ganarse la buena disposición del destinatario, la exposición de los motivos para escribirla, y si conviene, la formulación de la petición o favor que se solicita; y ha de acabar con la despedida, adecuada al destinatario, y la mención del lugar y de la fecha de su redacción” (López 31). Se seguía el consejo retórico de ser breve y claro (consideradas como virtudes). Dentro del contenido existía una gran variedad temática, dependiendo del tipo, función de la epístola y del destinatario.

Consolidación discursiva

Como se ha visto, el género epistolar sienta sus bases en preceptos retóricos y, como género, se consolida como una tradición discursiva. Estas tradiciones discursivas (Kabatek, 2005; Oesterreicher, 2007), como formas tradicionales de decir las cosas, van desde una fórmula simple hasta un género o forma compleja, y pueden insertarse en el plano de la lengua histórica. Según Coseriu, las lenguas tienen tres niveles: el nivel universal, común en los seres humanos; el nivel histórico, entendiendo a las lenguas como sistemas de significación; y el tercer nivel, en donde se vislumbran textos o discursos concretos. Estos tres niveles se encuentran presentes de manera simultánea. En el primero se aborda la actividad de hablar como manifestación; en el segundo, se encuentran las lenguas particulares que determinan estructuras y técnicas históricas, y la producción de discursos y textos (Oesterreicher). De esa manera, los modelos discursivos y textuales funcionan como reglas del discurso y determinan la expresión concreta. Esas reglas formales, estructurales y pragmático-situacionales se engloban como tradiciones discursivas. Mientras que el tercer nivel, el individual, representa la puesta en práctica de la actividad, de la intención, la articulación y la verbalización. Así, se enfatiza la idea de que en cada discurso actúan aspectos individuales relacionados con el acto de habla, reglas lingüísticas y discursivas, y aspectos universales de la actividad de hablar. Por ello,

las tradiciones discursivas, entendidas como la “cristalización histórica de finalidades semántico-pragmáticas, de las condiciones comunicativas y estrategias de verbalización” (Oesterreicher 115), funcionan dentro de condiciones comunicativas universales y condiciones históricamente variables.

La relación temporal es el rasgo que define las tradiciones discursivas. Así, un texto evoca una situación, que se repite en otro texto y evoca otra situación; la tradición discursiva se configura como “la repetición de [...] una forma textual” (Kabatek 159). De esa forma, una tradición discursiva se configura como un acto lingüístico que relaciona el texto tanto con una realidad, es decir, una situación, como con otros textos de la misma tradición. Como se ha visto, la tradición discursiva epistolar se ha transformado desde su origen, al grado de establecerse con una fijación textual fuerte. Como se advierte, el tipo textual imprime ciertos rasgos sobre la planificación, el registro y la estructura de los textos. Por eso, las cartas mantienen un esquema.

En general, la planificación discursiva epistolar está organizada en niveles: proposiciones, secuencias y bloques temáticos. Por lo general, se presenta al emisor, se sigue una fórmula de apelación, se hace un exordio, se realiza la narración, la descripción, la exposición temática, la petición, se da la conclusión o cierre, y se formula la despedida (Ortiz Villegas, 2008, 2012, 2015, 2018). Todo esto conlleva la estrategia de validación textual. Desde la lingüística textual (Van Dijk, 1983, 1988, 1998), las secuencias se ajustan a partir de tres macrorreglas: a) la supresión, que permite tener las proposiciones textualmente pertinentes y eliminar otras; b) la generalización, que indica secuencias de proposiciones que contienen la información global (temática); y c) la construcción, que sustituye una secuencia por una nueva proposición, ya que se encuentran implicadas proposiciones que contienen información abstraída. De esa manera, es necesario considerar algunos criterios que impactan en la planificación textual y, por ende, en la consolidación del discurso epistolar: a) ámbito privado frente al ámbito público; b) proceso de recepción; c) proceso de producción; d) registro formal, semiformal e informal; y e) nivel de fijación (Ortiz Villegas, 2012).

De esta manera, la construcción y consolidación del discurso epistolar depende de los mecanismos textuales de unión composicional (planificación y estructuración), y configuracional (cohesión y coherencia temática). Estas estrategias de construcción textual pueden originar moldes de construcción sintáctica repetidos en los textos y construir una variedad textual determinada (Ortiz Villegas, 2023).

Conclusiones

Como se ha visto, el discurso epistolar se conforma a partir de una base retórica. Si bien escribir una carta ya era un ejercicio básico en la cultura grecolatina, es en el periodo medieval cuando el género se estructura como tal. La elaboración de manuales permite que este género se manifieste, se repita y se configure como un género de amplia tradición retórica, tan es así que surge la figura del escribano, quien es especialista, entre otras cosas, en elaborar sobre todo cartas públicas.

La consolidación del discurso epistolar se logra gracias a la repetición del género. Este se mantuvo a pesar de los rasgos que se van modificando durante la etapa medieval y la renacentista. La evolución del género permite adecuar aspectos como el estilo. Esta transformación produce nuevas interferencias e involucra otras tradiciones discursivas, de ahí que sea un género cercano a estructuras textuales como los avisos o los diálogos. Estas interferencias presentan nuevos elementos y convergen en formas comunes. En sí, la carta se ha relacionado con otros tipos textuales, ya sea por su formación discursiva o por su estructura textual, lo que claramente indica una interferencia textual. Esa interrelación genérica ha desarrollado un discurso con características especiales basadas en preceptos retóricos (invención, disposición y elocución); la construcción del discurso y la planificación textual están basadas en la elaboración de proposiciones y secuencias que le brindan coherencia y cohesión al texto.

Sin lugar a duda, los documentos siguen un esquema de elaboración y planificación. En específico, en el discurso epistolar, el emisor construye y presenta una imagen de sí mismo; la situación de enunciación se funda sobre la existencia de dos parámetros: la producción y la interpretación. Por último, es importante trabajar en futuras investigaciones cómo el género se ha transformado a partir de las nuevas tecnologías y de nuevas estructuras textuales.

Referencias

Castillo, Carmen. "La epístola como género literario: de la Antigüedad a la Edad Media latina". *Estudios Clásicos*, vol. 73, núm. 18, 1973, pp. 427-442.

- Castillo Gómez, Antonio. "Del tratado a la práctica. La escritura epistolar en los siglos XVI y XVII". *La correspondencia en la historia. Modelos y prácticas de la escritura epistolar. Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la cultura escrita*. Calambur, 2002, pp. 79-108.
- Espejo Cala, Carmen. "El origen epistolar de las Relaciones de Sucesos de la Edad Moderna". *La correspondencia en la historia. Modelos y prácticas de la escritura epistolar. Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la cultura escrita*. Calambur, 2002, pp. 157-168.
- Guillén, Claudio. *Para el estudio de la carta en el Renacimiento*, editado por Begoña López Bueno, Universidad de Sevilla, 2000.
- Guillén, Claudio. "El pacto epistolar: las cartas como ficciones". *Revista de Occidente*, vol. 197, pp. 76-98.
- Kabatek, Johannes. "Tradiciones discursivas y cambio lingüístico". *Lexis* vol. 59, núm. 2, 2005, pp. 151-177.
- Koch, Peter y Wulf Oesterreicher. *Lengua hablada en la Rumania: español, francés, italiano*. Gredos, 2007.
- Kristeller, Paul Oskar. *La retórica en la cultura medieval y renacentista*, editado por James Murphy, Visor, 1999.
- López Bueno, Begoña. *Presentación. El canon epistolar y su variabilidad*, editado por Begoña López Bueno, Universidad de Sevilla, 2000.
- López Estrada, Francisco. *La epístola entre la teoría y la práctica de la comunicación*, editado por Begoña López Bueno, Universidad de Sevilla, 2000.
- Martín Baños, Pedro. "Familiar, retórica, cortesana: disfraces de la carta en los tratados epistolares renacentistas". *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna. Usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso*. Universidad Complutense de Madrid, 2005, pp. 15-30.
- Martín Baños, Pedro. *El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600*. Universidad de Deusto, 2005.
- Muñiz, Olga. *La mujer en el contexto epistolar poético del Siglo de Oro*. Peter Lang Publishing, 1996.
- Muñoz Martín, Ma. Nieves. "Palabra poética, palabra epistolar. Las artes como sistemas de comunicación en el Renacimiento: G. Vida, Luis Vives". *Aladas palabras. Correos y comunicaciones en el Mediterráneo*. Ediciones clásicas, 1999, pp. 213-243.

- Oesterreicher, Wulf. (2007). "Gramática histórica, tradiciones discursivas y variedades lingüísticas –Esbozo programático". *Revista de Historia de la Lengua Española*, núm. 2, 2007, pp. 109-128.
- Ortiz Villegas, Alejandra I. "Estructura de la frase nominal en cartas coloniales". *Discurso virreinal: géneros, configuración y escenarios*, editado por Beatriz Arias Álvarez e Idanely Mora Peralta. Universidad Nacional Autónoma de México, 2023.
- Ortiz Villegas, Alejandra I. *Aproximación retórica a la correspondencia privada entre mujeres emigrantes a América* (s. XVI-XVII). 2008. Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de licenciatura.
- Ortiz Villegas, Alejandra I. *Coherencia y cohesión. Planificación y construcción textual en documentos novohispanos* (s. XVI-XVIII). 2012. Universidad Nacional Autónoma de México, tesis de maestría.
- Ortiz Villegas, Alejandra I. "Configuración y planificación del discurso epistolar femenino colonial". *Caleidoscopio de estudios coloniales*, editado por Beatriz Arias Álvarez y María Guadalupe Juárez Cabañas. Publicaciones del Centro de Lingüística Hispánica, Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, pp. 165-180.
- Ortiz Villegas, Alejandra I. "Correspondencia entre mujeres: aproximación retórica a la escritura femenina". *Investigaciones (inter)disciplinarias en lingüística*, editado por Isabel Barreras y Gerardo López. Universidad de Sonora, 2015, pp. 349-367.
- Rice Henderson, Judith. "Erasmus y el arte epistolar". *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*. Visor, 1999, pp. 391-419.
- Trueba Lawand, Jamile. *El arte epistolar en el Renacimiento español*. Támesis, 1996.
- Van Dijk, Teun A. *La ciencia del texto*. Paidós, 1983.
- Van Dijk, Teun A. *Estructuras y funciones del discurso*. Siglo XXI, 1988.
- Van Dijk, Teun A. *Texto y contexto. (Semántica y pragmática del discurso)*. Cátedra, 1998.

Nuda vida, *parrhesia* y retórica en la *Transmigración de los cuerpos* de Yuri Herrera

Bare life, parrhesia, and rhetoric in Transmigración de los cuerpos by Yuri Herrera

Lizzy Eugenia Palencia Hernández

Investigadora independiente, Tepoztlán, Morelos, México

lizzy.palencia@gmail.com

ORCID: 0009-0000-9044-477X

Resumen: El artículo presenta una interpretación filosófica y narratológica de la novela *La transmigración de los cuerpos* (2013) del escritor Yuri Herrera. Se muestra que el protagonista de dicha obra encarna la figura de un sujeto reflexivo, capaz de producir sentido sobre sí mismo y sobre los otros, en un contexto marcado por violencias estructurales y un estado de excepción de la ley. Se analizan los recursos retóricos empleados para narrar las experiencias del personaje y se concluye que la narración central reflexiona sobre la posibilidad del sujeto de la nuda vida de articular una verdad en relación con su cuerpo y con la alteridad. Este ejercicio, denominado *parrhesia*, se interpreta como una forma de resistencia en medio de un contexto de violencias avasallantes.

Palabras clave: filosofía; narratología; estado de excepción; decir veraz; alteridad

Abstract: The article is the result of a philosophical and narratological interpretation of the novel *The Transmigration of Bodies* (2013) by the Mexican writer Yuri Herrera. It is shown that the protagonist of the novel produces the meaning of a self-reflective subject in the middle of a plot of structural violence produced under the state of exception of the law. We analyze the rhetorical resources that are used to narrate the character's experiences, and we show that the centrality of the narration is directed to the possibility of the subject of bare life to produce a truth in relation to his body and with otherness. This practice, known as *parrhesia*, is interpreted as a form of resistance in the midst of a context of overwhelming violence.

Keywords: philosophy; narratology; state of exception; truthful saying; otherness

Recepción: 03-10-2024 | Aceptado: 25-10-2024



Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Palencia, Lizzy. "Nuda vida, *parrhesia* y retórica en la *Transmigración de los cuerpos* de Yuri Herrera". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 20-39.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.190>

En este artículo se analiza la obra de ficción *La transmigración de los cuerpos* (2013) del escritor mexicano Yuri Herrera, poniendo en relación los conceptos de narratología, retórica y filosofía, para extraer los sentidos que configuran la noción de un sujeto reflexivo, capaz de producir su propia verdad como forma de resistencia en un contexto de violencias estructurales y armadas. Para pensar al sujeto, se parte de la noción de “inquietud de sí mismo”, que estudia Michel Foucault en sus últimos seminarios, vinculada con el concepto de *parresia* o decir veraz. Además, se incorpora la noción de Levinas, para pensar al sujeto desde una relación radical con la alteridad. Este marco permite subrayar cómo la novela configura un sujeto reflexivo de sí que produce un decir veraz, posible únicamente desde la inquietud consigo mismo y con los otros, utilizando figuras retóricas como herramientas para manifestar su verdad.

Estado de excepción y nuda vida en la narrativa de ficción

El trasfondo de la trama de *La transmigración de los cuerpos* está definido con dos estados de excepción. Por un lado, el derecho a la libre circulación en las calles está suspendido debido a un epidemia. Por otro, el sistema judicial se encuentra en un estado de excepción permanente derivado de su funcionamiento cotidiano. La epidemia, causada por un mosquito egipcio, lleva al gobierno a recomendar a la población permanecer en sus casas, situando la narrativa en un contexto de emergencia sanitaria que remite a la noción filosófico-política de estado de excepción. Al mismo tiempo, se presenta un segundo estado de excepción relacionado con el derecho y el sistema jurídico, donde las leyes están habitualmente suspendidas en los juzgados.

Desde el punto de vista narratológico, la trama está focalizada (Pimentel 95) en la conciencia de Alfaqueque, el protagonista, y se desarrolla temporalmente a través de recuerdos que emergen de su experiencia. Un recuerdo central que organiza la trama es su paso por el ministerio público en su juventud, periodo metaforizado en la obra como “tinterillo nalgasmeadas haciendo carrera en juzgados de quinta” (Herrera 106). Esta descripción articula su trabajo como secretario judicial mediante la palabra “tinterillo” y califica despectivamente su juventud con “nalgasmeadas”, que hace alusión a su inexperiencia en el funcionamiento de la institución.

En un episodio clave, el joven Alfaqueque presencia cómo unos “madrinas”¹ (parapolicías) golpean a un hombre hasta matarlo en su oficina y, posteriormente, se llevan su cuerpo. Dichos *madrinas* están protegidos por el Delfín, un personaje que ayudó al Alfaqueque a obtener su trabajo. Ante la violencia, el Alfaqueque intenta detenerlos apelando al debido proceso judicial, aunque con temor y esfuerzo emocional evidente: “¿A dónde a dónde?, todavía no levantamos el acta [...] ¡No! ¡Que no! ¡Todavía no contactamos a su familia! Lo dijo alzando la voz, pero en el fondo de la frase podía oírse el conato de un sollozo” (107). Sin embargo, su intervención es interrumpida por el Delfín, quien lo tranquiliza y afirma que él se encargará de la situación: “[...] no fueron sus puños sino otra mano la que él sintió en su hombro, y él se volvió y vio a ese re-cabrón del barrio que lo había ayudado a conseguir esta chamba, y le decía Gracias por todo, mi lic, el recabrón sonreía como un hermano, Ahora nosotros nos hacemos cargo [...] Tú confía muchacho, yo te cuido las espaldas” (107-108).

Por el miedo a los *madrinas* y a la presencia del Delfín, el Alfaqueque dejó de negar con la cabeza y permitió que se llevaran el cuerpo del hombre. Trataba de decir “No”, pero le temblaba la voz y todo el cuerpo. El Delfín se configura como la autoridad frente al joven secretario: controla los juzgados, le consiguió el trabajo y protege a los parapolicías. El enunciado “nosotros nos hacemos cargo” lo relaciona directamente con los *madrinas*, consolidando su posición como soberano judicial ante los ojos del Alfaqueque.

El término *madrina*, que designa a un parapolicía, tiene un doble significado: por un lado, es ausencia de ley, ya que está fuera del orden; por otro, forma parte del funcionamiento cotidiano de la ley debido a la ambigüedad estructural que caracteriza la institución. Más adelante, en el presente de la trama, cuando el Alfaqueque ya es adulto, se revela que el Delfín llevaba veinticinco años trabajando como parapolicía: “alguien que ha chambeado de madrina por veinticinco años” (50). Además, se narra que el Delfín había sido también policía:

Viejo madrina, divorciado, padre de muchacho y muchacha. Se había ganado el apodo cuando se le hizo un hoyo en la nariz de meterse tanto perico; por si fuera poco, luego le atoraron

¹ En el mundo interno de la novela, este término nos remite, en el mundo real, a la figura que, dentro del sistema judicial, opera como un parapolicía. Este individuo, actuando de manera paralegal, es decir, al margen de la ley escrita, pero integrado en el funcionamiento de la institución, cumple funciones de informante y asistente de la policía. Los parapolicías pueden ser policías sin uniforme, expolicías o incluso delincuentes (Fondevila, 2009).

un balazo en el pecho y ya nomás respiraba con un pulmón. Aun así, se las arreglaba para mantener la actitud de la época en que cargaba charola y fusca y agarraba a cachetadas a la gente en la calle. (57-58)

Con este pasaje, se establece una relación semántica entre las palabras *charola*² y *fusca* y los términos *placa de policía* y *pistola*. Esto permite comprender que el Delfín había sido policía antes de convertirse en parapolicía. No se especifica si, en el momento en que protege a los *madrinas* que torturan al hombre frente al Alfaqueque, el Delfín actuaba como policía o como parapolicía. Sin embargo, retomando el significado de *madrina* en el mundo de acción real, esta función puede ser desempeñada por un policía en funciones. Por tanto, el personaje del Delfín encarna la ambigüedad de una ley que opera en estado de excepción.

El Delfín, configurado como policía y parapolicía, tiene el poder de suspender la ley desde dentro y fuera de la institución, figuras ambas legitimadas por el sistema. En la trama, esta capacidad soberana sitúa al ciudadano en un estado de desprotección desde la misma institución que debería garantizar su protección y la aplicación de justicia. El Alfaqueque, en este contexto, se configura como un sujeto de la nuda vida (Agamben 16), bajo las órdenes del Delfín, quien resguarda y suspende la ley simultáneamente. El Delfín se caracteriza por usar su pistola para intimidar a las personas desde su época como policía. Incluso puede matar dentro de la institución sin que sus actos sean considerados crímenes procesables por la ley, ya que él es quien la resguarda y la suspende. De esta manera, tanto el Alfaqueque como el hombre asesinado por los *madrinas* carecen de derechos que protejan sus vidas, porque el soberano de la institución judicial los mantiene en estado de excepción.

Primero el rostro del otro que interpela a la nuda vida

Cuando el Delfín, brazo paralegal del juzgado, suspende la ley y asesina al hombre, el Alfaqueque se descubre también desprotegido y amenazado. En el detencimiento ante

2 El Diccionario del Español en México (DEM, del Colegio de México, incluye las siguientes definiciones coloquiales: 1. "Charola: (Popular) Placa o chapa bruñida de la policía, o credencial: "Me sacaron la charola los judiciales, y tuve que rendirme", y 2. "Fusca: (Popular) pistola".

la mirada del otro en condición de desprotección absoluta frente a los soberanos que lo matan, el protagonista se encuentra con la alteridad radical. No solo percibe el sufrimiento y desprotección del otro, sino que también comprende su propia vulnerabilidad. La narración evoca el recuerdo del Alfaqueque sobre el hombre torturado:

[...] salía y entraba de su desvanecimiento y en una de esas se le quedó viendo con un solo ojo madreado. Era una mirada vacía, pura luz en estado puro, hasta que logró concentrar en ella la fuerza que le restaba y algo le dijo, dilatándolo. Ayúdeme, o No me deje solo, o Tóqueme, o Despídame. (Herrera 106)

La escena muestra al hombre pidiendo una respuesta al Alfaqueque. Este encuentro entre el protagonista y la mirada del hombre sufriente se configura como la representación de la vida desnuda, construida por el estado de excepción en la instancia de derecho. La perspectiva de Alfaqueque está centrada en la mirada del hombre de manera muy específica, y la narración utiliza un lenguaje que subraya la corporeidad: “ojo madreado”, para describir la condición física de la víctima, “mirada vacía”, para destacar el estado emocional, y “pura luz en estado puro” para expresar la sensación que esta mirada provoca en el Alfaqueque.

El Alfaqueque responde a esta mirada: “El hombre siguió aferrado a él con el ojo bueno, que se le hizo chiquito poco a poco y luego se volvió a dilatar una última vez junto a un último suspiro y él ya no pudo ni agarrarle la mano, se puso en cuclillas frente a la cara del hombre, todavía sin decir nada pero con sus propios ojos diciéndole Espéreme, espérese, ahora vemos” (106).

El Alfaqueque no logra decir más a los *madrinas* y permanece observando cómo se llevan al hombre. Sin embargo, responde con su propia mirada: “Espéreme, espérese”. En seguida, el narrador describe el pensamiento que surge en el Alfaqueque tras dejar de mirar directamente al hombre: “[...] Él pensó en la mirada del hombre, que no se le quitaba de la cabeza; en su propia imagen grabada en la retina de aquél, en que algo habían acordado en ese último momento y movió automáticamente la cabeza de lado a lado, pero más como un ruego que como un mandato” (108).

La mención a “su propia imagen grabada en la retina de aquel” reafirma el carácter del encuentro: primer, el Alfaqueque observa la luz que emana del hombre; luego, recibe su pedido de respuesta; finalmente, se ve reflejado en la retina del otro, entendiendo

que este lo ha visto pidiéndole ayuda. El pensamiento que persiste en el Alfaqeeque –“algo habían acordado en ese último momento”– (108), subraya el carácter de la mirada como un trato, una interpelación que exige reciprocidad. Este encuentro puede interpretarse como una reflexión sobre sí mismo en relación con la alteridad. Siguiendo la noción de Emmanuel Levinas (2002) sobre el rostro del otro, se resalta la dimensión ética de esta interpelación. Para Levinas, el rostro del otro es una expresión que exige una respuesta, una demanda que no puede ser ignorada: “El rostro en cuanto rostro es la desnudez, del pobre, de la viuda, del huérfano, del extranjero, y su expresión indica el –no matarás- [...] la relación ética del cara a cara conduce al exterior, sin que sea posible sustraerse a la responsabilidad a la que apela de tal modo” (10).

En este marco, el rostro del hombre sufriente manifiesta su vulnerabilidad y exige del Alfaqeeque una respuesta: ayuda, compañía, contacto o despedida. Según Levinas, estas condiciones de desprotección (pobreza, viudez, orfandad y extranjería) son producidas socialmente y reflejan los efectos de la desprotección del Estado. Para Levinas, el encuentro ético con el rostro del otro impone una prohibición: el sujeto tiene prohibido matar.

El Alfaqeeque presencia la muerte del hombre como una condición construida por la violencia institucional, específica de las fuerzas armadas del Estado. Según Levinas, el sujeto, definido por su capacidad de poseer y apropiarse del mundo, encuentra un límite en el rostro del otro. La problemática, para Levinas, radica en que al poseer, la alteridad desaparece: el otro su condición de tal porque es definido desde las referencias conceptuales del sí mismo, asimilándolo o percibiéndolo como oposición. Este proceso conduce a la aniquilación, ya sea en la guerra, justificada por ideologías, o incluso en la ciencia. Levinas aborda esta problemática planteando que el otro no exige una interpretación, pues definirlo sería poseerlo. En lugar de ello, el otro demanda una respuesta, y dicha respuesta se encuentra en el ámbito de las sensaciones.

Lo que Levinas denomina *sensación*, se comprende como una relación previa a la percepción que divide entre el yo y no-yo: “Dicho de otra manera, la sensación recobra una realidad cuando se ve en ella [la sensación], no el correlato de cualidades objetivas, sino un gozo anterior a la cristalización de la conciencia en yo y no-yo, en sujeto y objeto” (202). Siguiendo este planteamiento, la mirada del Alfaqeeque hacia el hombre, y el hecho de verse reflejado en la retina de aquel, es narrada desde una poética que prioriza la corporeidad por encima de la descripción de cualidades objetivas. Esta mirada

se relata desde la sensación del protagonista, anterior a la cristalización de su conciencia. De este modo, la desnudez del otro, su vulnerabilidad, interpela al Alfaqueque a través de la mirada, expresando un pedido explícito: tóqueme, ayúdeme o despídame. El Alfaqueque incorpora esta interpelación como un trato hecho, estableciendo un compromiso, un acuerdo que se manifiesta simbólicamente mediante la aparición recurrentemente de un perro negro.

Después, un perro negro ante la desprotección: alegoría del compromiso, el miedo, el dolor y la ira en la nuda vida

El perro negro es la imagen metafórica que condensa el impacto del estado de excepción en la forma de ser y actuar del Alfaqueque. A partir del trato hecho con el hombre torturado, su vida continúa acompañada por la imagen de un perro negro. Se interpreta esta imagen como una alegoría del compromiso asumido con el otro ante la vulnerabilidad compartida en condiciones de desprotección construidas por el soberano. El perro negro, percibido únicamente por el Alfaqueque, es una su presencia visual y una sensación corporal que aparece en sueños y representa una extensión de sí mismo. El tiempo presente de la trama, cuando el Alfaqueque es adulto, se narra:

Entre la sucesión de imágenes que en el sueño repetían su día de cruda y medias luces apareció como otras veces un perro negro, pero ahora el perro negro, peludo y mojado, zarandearba el lomo enérgicamente, despedía agua como un lago hecho pedazos, y en cada aguja de agua que salía disparada sentía que él, el animal que a la vez era él, se aligeraba cada vez más y cada vez más, hasta que despertó, tan leve que sentía que tocaba el techo. (Herrera 33)

La primera aparición del perro negro en la novela se relaciona con la sexualidad del protagonista. Después de tener sexo con su vecina, La Tres Veces Rubia, sueña que el perro negro está mojado y se sacude el agua, lo que lo aligera de las tensiones del día. Aunque inicialmente parece vincularse al instinto sexual, más adelante, cuando se relata el recuerdo del Alfaqueque en los juzgados, se comprende que la imagen surgió por primera vez cuando, siendo joven, se enfrentó al estado de excepción. En retrospectiva, la primera escena en que aparece el perro negro simboliza cómo la violencia vivida en

los juzgados impactó su forma de estar en el mundo, incluida su relación con el sexo y el placer. La aparición del perro negro ocurre tras haber visto los ojos de la víctima, en el instante en que el joven Alfaqueque dejó de resistirse a que los *madrinas* se llevaran el cuerpo del hombre asesinado. Este momento se narra así: “Y él decidió no seguir negando con la cabeza ni interponer su cuerpo para evitar que sacaran el cuerpo del otro, ni decir nada. Y en ese preciso instante fue que sintió por primera vez la presencia del perro negro, que ya nunca se iría; solo a ratos se echaría fuera de su vista, pero siempre estaría ahí” (108). El perro negro es una imagen y una sensación corporal que le recuerda su compromiso con el rostro del hombre y su imposibilidad de protegerlo. Esta presencia está ligada a las amenazas de los *madrinas* y a la sentencia del Delfín, quien declara protegerlo. La relación del Alfaqueque con esta figura se describe así:

Aprendió a vivir con él, e incluso a convocarlo en ciertos momentos. Algo le quebraba por dentro, pero al mismo tiempo le permitía meterse en lugares y en decisiones que no soportaría a solas. Era un núcleo oscuro que le permitía hacer cosas o dejar de sentir cosas, era algo físico, tan real como un güeso del que uno no se hace consciente hasta que está a punto de reventarle la piel. (108)

El perro negro se presente como una metáfora continuada³ que desestabiliza el orden lógico del discurso dentro de la trama, al representar una presencia irreal percibida únicamente por el Alfaqueque. La metáfora conjunta campos semánticos de sensaciones corporales, sentimientos y posturas del sujeto, y una corporalidad animal, trasladando el acuerdo con el hombre torturado a una imagen que mantiene dicho compromiso vigente. De manera, el perro negro es alegoría del pacto hecho con el hombre y de la condición de nuda vida compartida entre el Alfaqueque y el hombre.

La presencia del perro negro concentra las emociones y las sensaciones corporales del Alfaqueque: **dolor, miedo e ira**: al ver el asesinato del hombre, el perro negro lo

³ “La *alegoría* o *metáfora continuada* (llamada así porque a menudo está hecha de *metáforas* y *comparaciones*) se ha descrito como una *figura* que en un *nivel* inferior de *lengua*, se compone de *metasemas* [relación entre campos semánticos], mientras en un nivel superior constituye un *metalogismo* [operaciones efectuadas sobre la lógica del discurso]. Se trata de un “conjunto de elementos figurativos usados con valor translatoivo y que guarda paralelismo con un sistema de conceptos o realidades”, lo que permite que haya un *sentido* aparente o literal que se borra y deja lugar a otro sentido más profundo, que es el único que funciona y que es el alegórico. Esto produce una *ambigüedad* en el *enunciado* porque éste ofrece simultáneamente dos interpretaciones coherentes, pero el *receptor* reconoce sólo una de ellas como la vigente” (Beristain 35).

rompe, lo destruye, “Algo le quebraba por dentro”; **fortaleza frente al miedo**, entre la violencia de su entorno, “le permitía meterse en lugares y en decisiones que no soportaría a solas”. Asimismo, le posibilita intervenir en las luchas de poder entre los soberanos, enfrentar el miedo y el dolor, pues, como se muestra más adelante, sigue trabajando para el Delfín bajo amenaza, “Era un núcleo oscuro que le permitía hacer cosas o dejar de sentir cosas”; es la **rabia contenida** en el cuerpo al haber tenido que someterse al Delfín “era algo físico, tan real como un güeso del que uno no se hace consciente hasta que está a punto de reventarle la piel”. La descripción del perro negro como algo “a punto de reventarle la piel” alude al dolor físico de una herida latente, siempre a punto de romperlo, de abrirle la piel.

El perro negro simboliza la integración del dolor, miedo e ira con la postura de fortaleza necesaria para existir bajo la condición de nuda vida. Esta figura intensifica la relación del Alfaqueque consigo mismo desde la inquietud de sí⁴, donde el cuerpo, las emociones y la conciencia se entrelazan. Así, el efecto de dicha presencia lo mantiene consciente de su desprotección y lo distancia del pensamiento dominante del tirano, el Delfín.

Se plantea que el perro negro también encapsula las contradicciones del Alfaqueque, quien continúa trabajando para el Delfín bajo amenaza, mientras protege otras vidas. Como alegoría del pacto asumido con el hombre en condiciones de nuda vida dentro de los juzgados, el perro negro representa la negativa del protagonista a reproducir los dictados de la ley soberana que determina la muerte. En cambio, sostiene una postura de respeto hacia los cuerpos, tanto en vida como en muerte. En este marco de la trama, el protagonista adquiere el nombre de Alfaqueque tras la experiencia de desprotección en los juzgados, el encuentro con el rostro del otro y la aparición del perro negro.

4 Foucault (*Hermenéutica*), en sus últimos estudios, distingue dos modos de subjetivación: el primero, basado en la obediencia a la ley, que establece el conocimiento de sí como vía de acceso a la verdad; el segundo, fundamentado en el retorno a sí mismo, que surge de la inquietud de sí, donde el sujeto requiere transformarse e intensificar su relación con el cuerpo y con los otros para acceder a la verdad.

Alfaqueque, oficio impuesto: *parrhesiasta* en las guerras contemporáneas

Dentro del contexto de la trama, caracterizado por el estado de excepción en una instancia de derecho, y tras el encuentro con el rostro del otro y la aparición recurrente del perro negro, el Alfaqueque adquiere su nuevo nombre. Este apodo contiene el atributo de mediador en la trama de violencias. Históricamente, el término *alfaqueque* alude a una figura legal establecida por la Corona de Castilla en el *Libro de las leyes* de 1484. Dicha figura se encargaba de canjear prisioneros entre españoles y árabes, cristianos y musulmanes.

La palabra *alfaqueque* procede del árabe hispánico *alfakkák*, derivado del árabe clásico *fakkāk*. Según el Diccionario de la Real Academia Española (RAE), su significado es: “El que desempeñaba el oficio de redimir cautivos o libertar esclavos y prisioneros de guerra”. Este título honorífico podía otorgarse a aldeanos o burgueses que actuaban como emisarios o mensajeros. De acuerdo con el *Diccionario histórico de la lengua española* (1933-1936), el alfaqueque podía ser musulmán o cristiano, y desempeñar su labor para ambos reinos. Este mediador debía cumplir ciertas características: ser leal, fiel a su oficio, no codicioso, poseer propiedades y conocimientos de lenguas, además de jurar fidelidad a su cargo.

En la novela, el nombre del Alfaqueque, escrito con mayúscula para convertir un sustantivo común en un nombre propio, evoca ese tributo mediador. Sin embargo, su rol en la contemporaneidad refleja una condición distinta: está ligado al estado de excepción, pues se encuentra subordinado a las amenazas del soberano, quien dicta y suspende la ley, ya sea como policía o parapolicía, brazo armado del Estado que simultáneamente lo protege y desprotege, y además se le exige mediar para salvar a los suyos.

El Alfaqueque media una guerra que no solo involucra a soberanos como el Delfín, sino también a la población. Esto se evidencia en la narración cuando menciona a “la gente” que espera su ayuda para escapar de la pelea: “Ayudaba al que se dejaba ayudar. Muchas veces la gente nomás estaba esperando que alguien viniera a bajarle la bilis y a ofrecerle una manera de salirse de la pelea” (49). La expresión “bajarle la bilis”, metáfora del habla cotidiana, alude al control del enojo y su impacto en el cuerpo, particularmente en el hígado. Así, el Alfaqueque asume el rol de pacificador, ayudando a las personas a

calmar su enojo y resolver sus conflictos. Este atributo se vincula con el sentido pleno de su nombre: un mediado único e irremplazable cuyas acciones lo definen.

En la narración, el Alfaqueque define su labor como algo instrumental, que lo convierte en una herramienta despersonalizada: “Él [Alfaqueque] no sobresalía en nada, más que en amansar maldiciones y salvar a la gente de los separos y de sus promesas. Justo porque no hacía bulto podían usarlo como un desarmador que luego vuelve a la caja de las herramientas y no es necesario agradecerle nada” (99). El Alfaqueque es percibido como un objeto, una herramienta útil para resolver conflictos, como evitar la cárcel o cumplir promesas incumplidas: “salvar a la gente de los separos y de sus promesas” (99). A pesar de su trabajo es valioso, pues ayuda a la gente, carece de reconocimiento, ya que opera en la clandestinidad: “En lo suyo, la gente le agradecía hasta el exceso que arreglara sus problemas, casi lloraban de júbilo cuando les evitaba tocar ciertos asuntos, y le enviaban chequecitos y botellones. Después no lo querían ni saludar porque se acordaban de en qué habían estado metidos” (42). La narrativa sugiere que las personas evitan reconocer su trabajo para no enfrentarse a los problemas que desean olvidar.

Esta dinámica también se refleja en cómo Alfaqueque percibe su relación con el Delfín. Cada vez que interactúa con este, recuerda su propia implicación en los crímenes del soberano: “Quizá así era lo que tenía con el Delfín, cada que escuchaba su respiración agonizante recordaba esa parte de sí mismo que lo definía, pero era el Alfaqueque quien no había dejado de pagarle que le echara la mano en un momento recio” (42). El Alfaqueque se siente cómplice del tirano, se siente responsable del asesinato que este último cometió en los juzgados. Cuando señala que el Delfín lo ayudó en un momento complicado, “recio”, por lo cual sigue pagándole el favor, se configura la ambivalencia entre la protección y amenaza que el Alfaqueque percibe del soberano. Ante el Alfaqueque, el Delfín es la ley, sabe que no hay protección en los juzgados, son instancias bajo su dominio.

Ergonomía del verbo *parrhesia*

La intervención del Alfaqueque para resolver conflictos se configura a través de la metáfora sobre su capacidad para “mermar verdades de piedra” (99), relacionando la noción de verdad con la dureza y rigidez de una piedra. Esta imagen sugiere la posibilidad de disminuir o mermar verdades inamovibles, que sostienen ideas establecidas y subyacen a la violencia, desatando y acrecentando enfrentamientos y amenazas físicas

entre vecinos. Dichas verdades incluso se manifiestan en los juzgados, espacios que el Alfaqueque identifica como peligrosos. Su capacidad para intervenir en estas situaciones se explica mediante la metáfora que vincula el lenguaje con la ergonomía, es decir, una adaptación precisa y efectiva al cuerpo y las circunstancias.

El Alfaqueque describe el verbo como ergonómico, una cualidad metafórica que establece una relación entre categorías lingüísticas y fisiológicas, ajustando las palabras a las necesidades de cada persona para desarticular enunciados que justifican la violencia. Se describe esta capacidad en los siguientes términos: “Ayudaba al que se dejaba ayudar. Muchas veces la gente nomás estaba esperando que alguien viniera a bajarle la bilis y a ofrecerle una manera de salirse de la pelea; y para eso es que servía ajustar el verbo. El verbo es ergonómico, decía, sólo hay que saber calzarlo con cada persona” (49).

La metáfora “el verbo es ergonómico” relaciona la palabra con una adaptación física, configurando una imagen de flexibilidad que permite ajustar las palabras para cada situación. Frases como “ajustar el verbo” y “calzarlo” refuerzan la idea de moldear el lenguaje a las necesidades del interlocutor, ayudándolo a desactivar conflictos. Subyace en este enunciado el presupuesto de que las personas, no solo cuando están siendo dominados sino también cuando están dominando, desean resolver sus conflictos, lo cual se refleja en la afirmación: “Muchas veces la gente nomás estaba esperando que alguien viniera a bajarle la bilis y a ofrecerle una manera de salirse de la pelea” (49).

Los atributos del Alfaqueque pueden interpretarse como una forma de *parrhesia* que surge desde la inquietud de sí. Esto implica que su intervención apela a su propia verdad y a la verdad de cada sujeto, sin imponer verdades únicas ni exigir confesiones o repeticiones de un discurso veraz. Tampoco dicta reglas morales. El Alfaqueque es audaz con las palabras, postura opuesta a ser agresivo; analiza, más bien, el brete, el problema, la situación, la escena, “lo suyo no era tanto ser bravo como entender qué clase de audacia pedía cada brete” (Herrera 50). Esta audacia consiste en observar las circunstancias, identificar el problema y elegir las palabras precisas para convencer a las partes involucradas de detener la amenaza o alejarse de ella. El Alfaqueque no se define mediante el *conocimiento de sí* a partir de la ley soberana, más bien se inquieta ante sí mismo y los otros e interviene desde una postura en que la verdad surge de los sujetos, no de la ley, lo que produce una forma de *parrhesia*.

Interpretar al protagonista como una representación de la inquietud de sí permite entender que su franqueza o *parresia* consiste en alinear sus pensamientos con sus

prácticas. Para detener la violencia, el Alfaqueque no se pone violento, sino que encarna la coherencia entre su discurso y sus acciones. En la trama de la novela, esta *parrhesia* se manifiesta en tres estrategias que emplea para intervenir en los problemas: la *parrhesia* irónica, la indagación de la historia verdadera y la *parrhesia* política

Parrhesia irónica: verdad y mentira

La intervención del Alfaqueque como modalidad del *hablar claro*, o *parrhesia*, se configura como una expresión de una verdad propia con el objetivo de conducir al otro hacia la soberanía de sí mismo. En estas escenas, la modalidad de la *parrhesia* está en relación con la retórica⁵ en sus formas de ironía y adulación, utilizadas como tácticas discursivas de convencimiento. A continuación, se presentan dos escenas que ilustran esta modalidad, para posteriormente discurrir sobre la noción de *parrhesia* y su relación con la retórica, que se convierte en el medio a través del cual el Alfaqueque produce su verdad entre la violencia imperante.

En la primera escena, se narra una ocasión en que el Alfaqueque intervino para ayudar a la Muñe, una joven que estaba escondida en una tiendita porque su novio quería llevársela a la fuerza. Los hermanos de la Muñe estaban preparados para ir a “destripar” (47), golpear, lo que llevó a su padre decidió a llamar al Alfaqueque, para evitar la pelea. El Alfaqueque visitó la tiendita, comprobó que la Muñe estuviera bien y luego se dirigió al novio para persuadirlo de que se retirara, evitando así que los hermanos lo agredieran. Su discurso al novio fue el siguiente:

Mire, compa, yo estoy con usted, sé cómo se siente que le falten a uno el respeto y encima que esos pinches mugrosos tengan ahí escondida a la que es su novia, no la de ellos ¿verdad? Pero la cosa es que esas faltas de respeto importan más si uno se pone a cacarearlas. A veces mejor dejarlas pasar y quedar como un señor. ¿Qué no? No demuestra ser más cabrón el que más levanta la voz sino el que no tiene necesidad de levantarla, eso es todo lo que le pido, que lo piense un poquito. (48)

5 Retórica: “Arte de elaborar *discursos* gramaticalmente correctos, elegantes y, sobre todo, persuasivos. Arte de extraer, especulativamente, de cualquier asunto, una construcción de carácter suasorio [...]” (Beristain 421)/ Ironía: “*Figura* de pensamiento porque afecta a la lógica ordinaria de la expresión. Consiste en oponer, para burlarse, el *significado* a la *forma* de las *palabras* en *oraciones*, declarando una idea de tal modo que, por el tono, se pueda comprender otra, contraria [...] Se trata del empleo de una *frase* en un sentido opuesto al que posee ordinariamente, y alguna señal de advertencia en el *contexto* lingüístico próximo, revela su existencia y permite interpretar su verdadero *sentido*” (Beristain 271).

El novio reflexionó, le agradeció al Alfaqueque y se fue. Más tarde, al preguntarle a la Muñe qué había sucedido, ella respondió que simplemente no quería irse con él ese día. Dos semanas después, la pareja estaba junta de nuevo, pero el Alfaqueque consideró que eso ya no era asunto suyo: “pero eso ya no era su bronca [...] no tendría chamba si se ponía a juzgar los vicios de cada cual” (Herrera 49). Así, el Alfaqueque logró detener la violencia sin imponer reglas morales.

En la segunda escena, el Alfaqueque tranquiliza a un grupo de adolescentes que apedreaban y pateaban el portón de un vecino, mientras lo insultaban y amenazaban: “Sal a que te partamos el hocico, hijo de la chingada” (49). Al salir de su casa, se dirigió a ellos:

[...] les preguntó asombrado por qué no habían logrado tirar la puerta y añadió Si quieren *orita* les traigo un zapapico, y eso sirvió para que todos se calmaran, porque una cosa es una cosa y otra es quemar los puentes, y en cuanto vio eso, el Alfaqueque añadió O pa' qué, ¿verdad?, ya ha de estar ese güey zurradísimo de miedo allá adentro, y todos se rieron y luego se fueron. (50)

En esta intervención irónica, el Alfaqueque simula estar de acuerdo con los adolescente al exagerar su postura, ofreciéndoles ayuda para tirar el portón. Esta exageración permite desactivar la violencia, ya que los adolescentes, al reflexionar, optan por retirarse.

En ambas escenas, el Alfaqueque utiliza una pregunta: “¿verdad?” para reforzar su aparente acuerdo con las emociones y motivaciones de los otros. Al novio, valida su enojo y sentimiento de haber sido irrespetado, mientras que a los adolescentes les ofrece ayudarlos con su agresión. Luego introduce su propia verdad: plantea que no es necesaria más violencia, apelando a la idea de que la fuerza y el dominio no se demuestran mediante gritos o agresiones físicas, sino con autocontrol. Así, consigue su objetivo: disminuir la ira de los involucrados y evitar enfrentamientos violentos.

La *parrhesia* implica ajustar su discurso para que el interlocutor reconozca la verdad del hablante (*parrhesiasta*), con el fin de conducirlo hacia una soberanía sobre su cuerpo y acciones (Foucault, *Hermenéutica*). En este sentido, los argumentos y el orden en que se presentan se adaptan a las circunstancias y al estado de ánimo del receptor. El Alfaqueque es un *parrhesiasta* porque expresa su verdad y, al mismo tiempo, ayuda a otros a detener su ira y sus agresiones. Para lograr este objetivo, organiza

su discurso utilizando ironía y adulación⁶: primero afirma la verdad de los otros, los adula, y luego introduce su propia verdad, lo que le permite invertir el significado inicial y generar el efecto deseado. La verdad del Alfaqueque es la necesidad de proteger la vida, por lo que les plantea a los personajes que no es necesario recurrir a la violencia física, ni siquiera para alcanzar aquello que les preocupa, como demostrar superioridad o dominio.

El Alfaqueque interviene en las peleas para evitar homicidios, pero no niega ni invalida la verdad de los personajes, que suele ser el deseo de dominación sobre el otro. Esto se expone claramente en la narración: “El Alfaqueque verbeaba lo que fuera necesario para que la gente siguiera complicándose como mejor le pareciera, no tendría chamba si se ponía a juzgar los vicios de cada cual” (49). En las escenas analizadas, el Alfaqueque no impone reglas morales ni juzga los motivos de las acciones de los demás, ya sea mostrar superioridad o buscar venganza. Su discurso se limite a contener la ira y la violencia física.

A pesar de que se menciona que la motivación del Alfaqueque para detener las peleas es no perder su empleo, lo que parecería un interés personal, se ha mostrado en los apartados previos que su situación está determinada por el estado de excepción impuesto por el soberano, el Delfín, y por un contexto de confrontaciones constantes entre vecinos. Esto convierte su trabajo en una necesidad de la cual no puede sustraerse, y que también está marcada por el compromiso que asumió con el hombre en los juzgados.

Verdad y mentira: *parrhesia* y retórica

La *parrhesia*, entendida como compromiso del hablante con su conducta, establece un vínculo entre el sujeto de la enunciación y sus acciones: “es una palabra que, por el lado de quien la pronuncia, equivale a un compromiso, a un lazo, constituye un pacto determinado entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta” (Foucault, *Hermenéutica* 380). El Alfaqueque, al detener las peleas, habla en su propio nombre y en congruencia con su conducta: no es violento, no es “bravo” (Herrera 50), y no busca estatus de superioridad ni dominio en sus intervenciones. Se concibe, más bien, como

6 “Adular significa tomar lo que el oyente ya piensa, formularlo por cuenta de uno mismo como discurso propio y devolverlo al oyente, que queda con ello tanto más fácilmente convencido y seducido cuanto que se trata de lo que él dice” (Foucault, *Gobierno* 376).

una herramienta, un “desarmador” (99). Como sujeto de la enunciación, coincide con el sujeto de la conducta: no actúa con violencia y mantiene su postura de resistencia frente al estado de excepción de la ley, cumpliendo el compromiso asumido con el hombre asesinado.

Cuando en la narración se menciona que el Alfaqueque recurre a la mentira, su figura de *parrhesiasta* adquiere una dimensión compleja, pues articula su verdad personal empleando la mentira como herramienta discursiva. En la conciencia sobre sí mismo, el Alfaqueque define práctica lingüística de esta manera:

Ser humilde y dejar que el otro pensara que *las palabras* que decía eran las suyas propias. Funcionaba con los otros, pero no con él mismo. Había conocido políticos que eran capaces de creer cualquier cosa que decían con tal de que la creyeran los demás. Intentó aprenderlo, pero a él no se le olvidaban las mentiras, sobre todo las suyas. (50)

Analizando las acciones del Alfaqueque dentro del marco conceptual de la *parrhesia*, se puede interpretar que su conciencia de las mentiras radica en el uso deliberado del lenguaje, la adulación y la ironía. Para ser libre en su palabra y expresar su verdad en un contexto de violencias exacerbadas, el Alfaqueque necesita mentir, proyectar con sus palabras que siente lo mismo que los otros. Esto le permite ganar la confianza de sus interlocutores, capturar su atención y persuadirlos de detener sus agresiones.

Es importante para el Alfaqueque no olvidar que ha mentido; que su verdad no radica en el deseo de venganza, sino en la necesidad de detener la violencia; que usó la adulación y la ironía para exponer al otro su propia verdad, su necesidad de detener la pelea. Por ello, el Alfaqueque es humilde, porque pone sus palabras a disposición de lo que los otros necesitan escuchar para contener la ira y evitar el conflicto.

Foucault piensa que quien habla desde la *parrhesia*, a diferencia de quien utiliza la retórica, no busca trascender ni constituirse como autoridad moral, aunque pueda recurrir ocasionalmente a técnicas retóricas para hablar con claridad:

En su estructura misma, en su juego, el discurso de la *parrhesia* es, por supuesto, totalmente diferente a la retórica. Lo cual no quiere decir que de vez en cuando y para alcanzar el resultado propuesto, no haya que recurrir, en la táctica misma de la *parrhesia*, a elementos o procedimientos que son los de la retórica. (*Hermenéutica* 362)

El Alfaqueque no pretende erigirse como autoridad moral. Su objetivo es plantear su propia verdad y guiar a los demás hacia la soberanía sobre sus cuerpos, logrando que detengan la violencia física. De esta manera, la *parrhesia* del Alfaqueque se convierte en una forma de resistencia frente a la dominación y el estado de excepción..

Indagación de la historia verdadera: transmigración de los cuerpos

El conflicto central de la trama que debe resolver el Alfaqueque es devolver dos cuerpos muertos a sus respectivas familias. La familia de los Castro tiene el cuerpo de Romeo, hijo de los Fonseca, y los Fonseca tienen el cuerpo de la Muñe, la hija de los Castro. Por orden del Delfín, el Alfaqueque interviene para ambas familias recuperen los cuerpos de sus hijos. Este intercambio requiere que el Alfaqueque investigue las circunstancias de sus muertes y detenga la venganza que impide a ambas partes liberar los cuerpos.

A lo largo de la trama, el Alfaqueque indaga en las historias de ambas familias y descubre que ninguna mató al hijo de la otra. Romeo llegó a la casa de los Castros después de que unos jóvenes de la familia lo encontraron accidentado en la calle; murió como consecuencia del impacto de un auto. Por su parte, la Muñe fue llevada a la casa de los Fonseca, bajo órdenes del Delfín, en un acto de venganza para recuperar a Romeo, pero murió debido a una enfermedad mientras estaba en su poder.

La reconstrucción de estas historias, permite al Alfaqueque informar a cada familia sobre lo sucedido, apaciguando las amenazas para que accedan a intercambiar los cuerpos. Sin embargo, en el Delfín persiste un deseo de venganza, manifestado en su intención de maltratar el cuerpo de la Muñe antes de devolverlo. A medida que el Alfaqueque profundiza en la historia, también descubre un conflicto antiguo entre las familias: ambas son descendientes del mismo padre, quien solo dio su apellido a los Castro. Este gesto generó una disputa hereditaria que escaló tras la muerte del padre murió, ya que cada familia quería realizar un ritual diferente con el cuerpo. Finalmente, los Castro se lo llevaron, dejando el conflicto sin resolver. El Delfín, como miembro de los Fonseca, representa la herida generada por esta exclusión y la pérdida del cuerpo del padre. Ante la insistencia del Delfín, de maniatar el cuerpo de la Muñe antes de regresarlo a su familia, surge en la trama una interdicción por parte del Alfaqueque, que se interpreta a continuación como una forma de *parrhesia política* frente al tirano.

Negación del tirano: *parrhesia* política

Cuando el Alfaqueque recoge el cuerpo de la Muñe para devolverlo a su familia, decide llevarlo primero a su casa. El Delfín llega con la intención de entrar al cuarto donde está el cadáver para “dejarle un recuerdito” (Herrera 105), un acto que busca violentar aún más a la Mule; sin embargo, el Alfaqueque no se lo permite. Este acto de oposición es especialmente significativo, pues el Delfín representa una amenaza directa a la vida del Alfaqueque.

Si el perro negro surge por primera vez en la trama cuando el joven tiene que someterse a la ley del Delfín, reaparece en este momento clave para ayudarlo a enfrentar al tirano. Cuando el Delfín intenta convencerlo nuevamente con su frase: “Tú confía muchacho, yo te cuido las espaldas” (Herrera 105), el perro negro reaparece, evocando en el Alfaqueque la memoria del compromiso adquirido con el hombre torturado en los juzgados y la primera aparición de esta figura simbólica.

Ante el Delfín, el Alfaqueque finalmente puede expresar una negativa rotunda: “No se va a poder” (105). Lo dice sin violencia, dejando, incluso, la puerta del cuarto sin seguro. En ese momento, el Alfaqueque plantea una verdad de manera directa, sin recurrir a la ironía o a tácticas persuasivas. Este acto constituye una forma de *parrhesia* política, entendida por Foucault como “la veridicción política que no se practica como una indagación sino que se manifiesta como la afirmación de alguien de que es capaz de decir la verdad [...] se dirige valerosamente en su soledad a una asamblea, o a un tirano, que no quiere escucharlo” (*Coraje* 102). La negativa del Alfaqueque al Delfín no busca imponer una nueva soberanía, sino que es resultado de su compromiso con la protección de la visa y su resistencia frente al dominio del soberano.

Aunque el Delfín insiste e intenta abrir la puerta, su hija, La Ingovernable, interviene sosteniéndole la mano y deteniéndolo. Esto muestra que, aunque el Delfín no escucha la *parrhesia* del Alfaqueque, La Ingovernable sí lo hace, reconociendo la obediencia ciega e irracional que ha mantenido hacia su padre. Sin embargo, no se plantea una solución definitiva a la violencia, pues antes de irse, el Delfín amenaza al Alfaqueque con la advertencia: “un día de estos va a pasar algo horrible” (Herrera 110). El Alfaqueque, consiente del riesgo, responde desde su resistencia: “quien quita y sí, pero no va a venir a expoliarme un muerto” (110).

Conclusiones

En este análisis de la novela, que combina filosofía y narrativa, se ha planteado que la suma de los atributos configurados en el protagonista –el perro negro y la ergonomía del verbo–, genera un encuentro entre la nuda vida y la palabra. La primera, reconocida en su desprotección, manifiesta la ira, el miedo y el dolor a través de una imagen alegórica; la palabra, como *parrhesia*, representa al sujeto que produce una verdad y busca transmitirla para suavizar la dureza de las verdades dominantes.

Al mismo tiempo, se ha subrayado que las figuras retóricas de la adulación y la ironía, vinculadas a la metáfora de la ergonomía del verbo, se configuran como recursos del decir veraz del protagonista. Estas herramientas no buscan exaltar al Alfaqueque como figura moral, sino detener relaciones de aniquilación y violencia en condiciones de absoluta desprotección. La narración utiliza la alegoría y la metáfora para nombrar la experiencia de desprotección, así como el impacto del lenguaje en los otros y en el propio protagonista. A lo largo de la obra, predominan palabras fuertemente vinculadas a la corporalidad, las cuales conforman una *semántica de las sensaciones*. Este enfoque es clave para la inquietud de sí del protagonista en relación con los otros y para explorar la verdad como un vínculo entre palabra y cuerpo.

La obra de Yuri Herrera invita a reflexionar sobre el sujeto de la nuda vida y las posibilidades de la retórica como recurso para transmitir y producir un decir veraz, una *parrhesia* que, frente a la ley dominante, puede llegar a la dimensión de la *parrhesia* política: un acto valiente que interpone un *No* al tirano para detenerlo de manera directa.

Referencias

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Pre-textos, 1998.
- Beristáin, Helena. *Diccionario de Retórica y Poética*. 7.º edición. Porrúa, 1995.
- Diccionario histórico de la lengua española (1933-1936)*, <https://www.rae.es/obras-academicas/diccionarios/diccionario-historico-1933-1936>
- Fondevila, Gustavo. “Madrinas”: Informantes y parapolicías. La colaboración ilegal con el trabajo policial en México. *Documentos de trabajo del CIDE*, 2009, https://cide.repositorioinstitucional.mx/jspui/bitstream/1011/433/1/000093650_documento.pdf.

Foucault, Michel. *Hermenéutica del Sujeto (1982)*. Traducido por Horacio Pons. Akal, 2005.

Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros (1982-1983)*. Fondo de Cultura Económica, 2009.

Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica, 2017.

Herrera, Yuri. *La transmigración de los cuerpos*. Periférica, 2013.

Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* [Publicación original 1971]. Ediciones sígueme, 2002.

Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva*. Siglo XXI, 1998.

Nietzsche y la filosofía del lenguaje¹

Nietzsche and Philosophy of language

Bily López

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, CDMX, México
bilylopez@filos.unam.mx
ORCID: 0000-0002-5298-3104

Resumen

Este texto pretende una lectura panorámica de la obra de Nietzsche desde la perspectiva del lenguaje. A partir de ella, y en diálogo con algunas corrientes filosóficas del siglo XX –como la hermenéutica, el posestructuralismo y el pragmatismo–, propone nueve tesis en las que es posible concebir la filosofía del lenguaje más allá de los horizontes analíticos desde la cual suele pensarse, poniéndola en relación con la ontología, la política, la historia, así como con la materialidad y afectividad de los cuerpos.

Palabras clave: ontología; hermenéutica; historia; cuerpo; lenguaje; Nietzsche

Abstract

This text attempts a panoramic reading of Nietzsche's works from the perspective of language. From it, and in dialogue with some philosophical currents of the 20th century –such as hermeneutics, post-structuralism and pragmatism–, proposes nine theses from which it would be possible to conceive philosophy of language beyond the analytical horizons from the which is usually conceived, putting it in relation to ontology, politics and the materiality and affectivity of bodies.

Keywords: ontology; hermeneutics; history; body; language; Nietzsche

¹ Esta investigación fue realizada en el marco del proyecto PAPIIT IN402923 "Filosofía del lenguaje: más allá del paradigma vigente" de la Dirección General de Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Recepción: 22-09-2024 | Aceptado: 06-11-2024



Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

López, Bily. "Nietzsche y la filosofía del lenguaje". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 40-55.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.183>

I

Para nadie es un secreto que, en filosofía, lo que usualmente se designa como *filosofía del lenguaje* ha estado resguardado desde hace varias décadas para la forma de pensar el lenguaje cultivada por pensadores como Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Quine y otros pensadores del círculo de Viena, así como de otras escuelas cuya orientación teórica está fincada en la tradición analítica de corte anglosajón. De este modo, los problemas “clásicos” de la filosofía del lenguaje son aquellos que tienen relación con el significado, el sentido, la referencia y la verdad. Amparados siempre por análisis lógicos del lenguaje y por una profunda confianza en la verdad como adecuación, sus discursos tienden a buscar caminos “eficaces” para decir la verdad, así como también buscan a toda costa construir usos del lenguaje purificados de ambigüedades para evitar al máximo los equívocos (Valdés 11-22). El carácter preponderantemente cientifista, lógico y epistemológico es, a todas luces, el sello de esta tradición. Al interior de este espectro de problemas y pensadores, naturalmente, han existido discusiones y disensos que han diversificado de muchas maneras los problemas que estudian, y se han incluido problemas asociados con los actos de habla, la cognición, el contexto de la comunicación, entre otros (García 133-234).

No obstante, es importante reconocer que la tradición de la filosofía analítica no es la única que ha llevado a cabo reflexiones en torno al lenguaje. Siguiendo a Rorty, se puede afirmar que el siglo xx ha sido el siglo del lenguaje, y lo ha sido porque, a todo lo largo y ancho del periodo, el lenguaje en filosofía ha ocupado el lugar que otrora ocuparan el ser y el sujeto como objeto central de sus reflexiones (Rorty 47-54); tan es así que Vattimo reconoció en el lenguaje a la nueva *koiné* de la filosofía (Vattimo 55-71). En este sentido, pero yendo más allá de lo que los propios pensadores estadounidenses e italianos reconocieron, vale la pena observar que no solo las tradiciones analítica y continental se ocuparon del lenguaje, sino que, en principio, la tradición continental podría incluir a otras y subdividirse, al menos, en hermenéutica –Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Vattimo, etcétera–, estructuralismo –Saussure, Benveniste, Barthes, Lacan, Althusser, etcétera –, y posestructuralismo –Foucault, Derrida, Deleuze, y un amplio etcétera–; asimismo, también habría que consentir que en el punto intermedio entre estas tradiciones y la analítica, el pragmatismo ha jugado un papel nada desdeñable –Peirce, James, Dewey, Austin e incluso Habermas, entre otros–. Reconocer lo anterior

implica, por una parte, asumir que el análisis filosófico del lenguaje está más allá de la verdad y la semántica, y, por otra, que es necesario sistematizar, ponderar y reevaluar dichas reflexiones desde una mirada amplia, crítica e incluyente, en aras de reconstituir la disciplina filosófica conocida como *filosofía del lenguaje*, para hacer de ella una disciplina con límites menos estrechos y más provechosos para el pensamiento.

Asumiendo lo anterior, en numerosas publicaciones se ha insistido en la necesidad de ampliar la concepción institucional de la filosofía del lenguaje. Por ello, desde hace algunos años se ha puesto en marcha un proyecto de largo aliento a través del cual se espera hacerlo posible. En el libro *Filosofía del lenguaje. Horizontes y territorios* se intenta mostrar cómo las reflexiones filosóficas sobre el lenguaje que han tenido lugar en la historia rebasan con holgura lo que la tradición analítica ha sido capaz de reconocer como problemas “propios” de la filosofía del lenguaje; de la hermenéutica filosófica y el posestructuralismo, a las tradiciones medieval, china, japonesa y náhuatl, en ese libro se muestra el amplio espectro de lo que la filosofía del lenguaje podría abarcar (López 9-23). Por otra parte, y de manera más situada, en el libro *Filosofía del lenguaje. Retórica y poesía*, se muestra no solo la importancia que la retórica y la poesía han tenido para el desarrollo de numerosos planteamientos filosóficos sobre el lenguaje a lo largo de la historia, sino también la actualidad de dichas disciplinas para llevar a cabo una reflexión filosófica contemporánea sobre el lenguaje, en la que el análisis lógico del lenguaje y la verdad como adecuación se enriquecen a través las potencias estéticas, políticas y ontológicas del lenguaje (López 8-22). Por último, en un tercer volumen titulado *Filosofía del lenguaje. Formalismo, estructuralismo y (post) estructuralismo*, se abordan las contribuciones de la teoría literaria, la lingüística estructural y el (post) estructuralismo a la reflexión filosófica sobre el lenguaje, a través de autores como Shklovski, Jakobson, Saussure, Benveniste, Althusser, Barthes, Deleuze, Derrida, y Butler, entre otros (López 6-20). En todas estas publicaciones, no sobra decirlo, Nietzsche ocupa un papel fundamental.

En este sentido, y siguiendo el mismo impulso de las publicaciones arriba citadas, en este texto se explorará, primero, cuál es la importancia del lenguaje en el pensamiento de Nietzsche, y segundo, qué nos deja la obra de este pensador para seguir enriqueciendo eso que hoy –todavía, pero cada vez menos– se conoce como *filosofía del lenguaje*.

II

Las reflexiones sobre el lenguaje recorren de palmo a palmo la obra de Nietzsche, con tal intensidad que incluso podría afirmarse que son ellas las que constituyen el pilar de muchos otros de sus planteamientos. Temas clásicos en el pensamiento nietzscheano, como la voluntad de poder, la muerte de Dios, el eterno retorno o el *Übermensch* – temas que, por lo demás, estuvieron en el centro de las interpretaciones en torno a la obra de Nietzsche en la segunda mitad del siglo xx – llevan en su centro marcas o huellas específicas que el pensador de Basilea labró a partir de sus reflexiones sobre el lenguaje, por lo cual podríamos afirmar que es en efecto el lenguaje el pilar sobre el que descansa toda su obra. Se trata, no obstante, de un *sui generis* pilar, pues el lenguaje no es en la obra de Nietzsche, estrictamente hablando, un pilar, es decir, un fundamento o un principio, sino un abismo indeterminado del cual manan diferentes tipos de críticas abismantes a las que es necesario atender si es que no se quiere ser presa de las seguridades ingenuas y arbitrarias que, asimismo, emanan del propio lenguaje.

El primer lugar en el que Nietzsche reflexiona sobre el lenguaje es, precisamente, su *opera prima*: *El nacimiento de la tragedia*. En esta obra, signada por una metafísica estética vitalista que se opone como complemento y crítica a la tradicional metafísica epistémica reinante en Occidente, el filósofo alemán comprende la vida desde dos impulsos complementarios en la mitología griega: Apolo y Dioniso. A partir de ellos, de su interpretación y apropiación, Nietzsche es capaz de construir un concepto de verdad vitalista o existencial que solo tangencialmente –y acaso por oposición complementaria– se relaciona con la verdad gobernada por la epistemología. Dicho de otra forma: en este libro, para Nietzsche, la verdad es una experiencia, una experiencia vital cuya raigambre está urdida en el ámbito de ese impulso primordial que es Dioniso. Bajo este enfoque, la verdad profunda de la vida está en esa experiencia oscura, delirante, caótica y sinsentido que es lo dionisiaco, pero también en la danza, en la risa, en el placer y en la alegría desenfrenada que le son propias. Dioniso es totalidad informe y plurivalente, crudeza, desenfreno. Por ello, para que su experiencia no sea aniquilante, es preciso el impulso apolíneo, que es luz, forma, medida, belleza. Si algo fascina a Nietzsche de la obra de arte trágico es que a través de ella es posible acceder a lo dionisiaco de manera apolínea; en ella, ambos impulsos se conjugan armónicamente para mostrar de manera bella la terrible verdad de la existencia.

En este horizonte de conceptos greco-nietzscheanos, la música juega un papel preponderante, pues es justo a través de la melodía y la armonía introducidas por los rituales dionisiacos que, sumándose al ritmo de las cuerdas apolíneas, se construye una vía hacia la experiencia de la verdad. La música, en tanto carente de forma y pura expresión del fondo último de la existencia, es una de las vías privilegiadas de acceso a la verdad. En este sentido, al preguntarse por la relación entre poesía y melodía, en el § 6 del libro Nietzsche señala que “en la poesía de la canción popular vemos al lenguaje habiéndose esforzado de manera extrema *para imitar a la música*” (*El nacimiento* 356). Con ello, Nietzsche propone al lenguaje como una vía que intenta aprehender la verdad, pero que fracasa irremediable en su intento, pues “el *lenguaje*, en cuanto órgano y símbolo de los fenómenos, nunca ni en ningún lugar puede, girándola, dirigir hacia el exterior la interioridad más honda de la música” (358). El lenguaje, en este sentido, en esta primera obra de Nietzsche, posee una insuficiencia ontoestética que le impide aprehender la verdad como experiencia; se trataría de una herramienta poético-apolínea que se esfuerza por aprehender lo dionisiaco, pero que fracasa estrepitosamente y que palidece frente a la potencia de la música en la consecución de su labor.

Desde este pequeño apunte –casi marginal en *El nacimiento de la tragedia*– se puede apreciar el permanente escepticismo de Nietzsche en torno al lenguaje, escepticismo que se radicalizaría apenas unos meses después y que seguiría dando frutos hasta el final de su obra.

En efecto, inmediatamente después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia*, en 1872, y hasta 1874, los *Fragmentos póstumos* dan cuenta de un viraje en el pensamiento de Nietzsche, quien desde esta época se dedicó a pensar obsesiva y meticulosamente sobre las relaciones entre conocimiento, verdad, arte y lenguaje, así como sobre sus efectos sobre los filósofos y la filosofía. Alejándose considerablemente de la metafísica dualista entre Apolo y Dioniso, de esta época datan el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el curso sobre retórica que hoy conocemos como *Descripción de la retórica antigua*, así como los fragmentos que componen lo que un

día Nietzsche proyectó como *El libro del filósofo*². Todos estos textos, en conjunto, constituyen el segundo momento –y acaso el más significativo– de las reflexiones nietzscheanas sobre el lenguaje.

En buena parte de los planes de libros que Nietzsche configuraba por aquellos días aparecía siempre un apartado sobre lenguaje o sobre retórica. De hecho, *Sobre verdad y mentira* estaba considerado apenas como una introducción teórica a *El libro del filósofo*. Y este texto, *Sobre verdad y mentira*, no es sino una mirada panorámica, general pero muy incisiva, de aquello que desarrolla detalladamente en su curso sobre retórica a partir de una exégesis apropiativa sobre la constitución de la retórica en el mundo antiguo. En efecto, partiendo de una pauperizada concepción de la retórica, desde pensadores como Kant y Locke –quienes comprendían a la retórica como innecesarios juegos de palabras o como libres juegos del entendimiento– Nietzsche fija su mirada en Corax y Tisias, Gorgias, Platón, Aristóteles, Quintiliano y Cicerón para establecer, en primer lugar, que el papel fundamental de la retórica no está ni en la cosmética ni en la adulación, sino en la producción de persuasión, es decir, en el lugar de lo político (*Descripción de la retórica* 823-832). Este mismo lugar es el punto de partida de *Sobre verdad y mentira*, en el que se afirma que el nombrar común –condición de posibilidad de toda comunidad, es decir, de toda política– es el primer paso para comprender la necesidad de nuestro misterioso impulso hacia la verdad, cuya función primera está en construir acuerdos que hagan posible la convivencia pacífica entre los seres humanos. La primera determinación de la verdad sería, en este sentido, una determinación político-vital, y no lógica ni epistémica. Aquello que se comprende como verdad y que acontece en el lenguaje, o, mejor aún, aquello que se asume y defiende –y quiere transmitirse– como verdad, está más relacionado con el juego de fuerzas que se teje en la interacción de los individuos a través del lenguaje, que con una presunta concordancia entre palabras y cosas (*Sobre verdad y mentira* 619-627).

Ahora bien, es importante resaltar que el nombrar común es siempre resultado de una convención –o bien, de una coacción–, y que, por ello, la verdad posee el mismo

2 A la postre, ninguna de estas tres obras serían publicadas en vida por Nietzsche. No obstante, la insistencia en estos temas en los textos que van del verano de 1872 a 1873 es tal, que las primeras ediciones de sus obras completas (como la *Grossoktavausgabe*) los agruparon bajo el título de *Philosophenbuch* (*El libro del filósofo*). Dicha agrupación prosperó de tal forma que se realizó una edición en francés para la revista *Poétique*, cuya selección estuvo dirigida por Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, la cual sirvió de base para que la editorial Taurus publicara en 1974 *El libro del filósofo*, prologado por Fernando Savater.

talante. Regresando a célebres tesis sofisticadas en torno a la verdad como convención, Nietzsche muestra que el lenguaje es arbitrario en lo que respecta a la relación entre palabras y cosas. Más aún, allende su convencionalidad, el lenguaje tiene una retoricidad que lo constituye de palmo a palmo. La tropología propia de la retórica opera en expresiones cotidianas que no advertimos: decimos que “el sol sale”, que “leemos a Nietzsche”, que “estamos en la garganta de un río”, que “debemos respetar las canas de las personas mayores”; en efecto, metáforas, metonimias, sinédoques y otros tropos habitan el lenguaje en todos sus rincones. No hay nunca un sentido recto de las palabras, “la retórica es un perfeccionamiento de los artificios presentes ya en el lenguaje” (*Descripción de la retórica* 831), ya que su operación fundamental consiste en una transmisión o transposición (*Übertragung*) de contenidos específicos de un lugar a otro, es decir, de una persona a otra. Este traslado o transposición es, incluso, lo que opera en la génesis del lenguaje mismo, pues, si se radicaliza la materialidad de los cuerpos, se puede ver con claridad que las cosas de las que se habla no están en aquel que habla de ellas más que bajo la forma de la imagen que, a su vez, se transposiciona en sonido. El lenguaje “designa tan solo las relaciones de las cosas con los seres humanos y para su expresión recurre a las metáforas más atrevidas” (*Sobre verdad y mentira* 621). Un estímulo nervioso se transposiciona en imagen, esta, a su vez, se transposiciona en sonido. Doble transposición o metaforización: “en cada caso, un salto total de esferas, adentrándose en otra completamente distinta y nueva” (*Sobre verdad y mentira* 621). Lo anterior significa que, ontopolíticamente, todo lenguaje no consiste más que en metaforizaciones que sirven como vínculos políticos entre los individuos.

Dicho esto, que la verdad sea “un ejército de metáforas, metonimias [y] antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias” (*Sobre verdad y mentira* 623) no significa que sea inocua o que no tenga efectos, o que todo sea falso y que nada más importe, sino que toda verdad tiene sus propios horizontes de construcción y validación posibles. “Todo conocimiento consiste en medir respecto a un criterio. Sin un criterio, es decir, sin limitación alguna no hay conocimiento” (*Fragmentos* 378). Al mostrar la ontológica ficcionalidad y retoricidad del lenguaje, Nietzsche abisma todo fundamento posible –de manera aún más radical que con la muerte de Dios–, y con ello se hace posible señalar uno a uno los desvaríos de la filosofía y la cultura occidentales.

En este sentido, los influjos de este segundo momento de la reflexión nietzscheana sobre el lenguaje saldrían a la luz con todo su poder en obras como *Más allá del bien y del mal* y *El crepúsculo de los ídolos*. En el primero, sumergido de lleno en el perspectivismo, asevera que “¡deberíamos librarnos de una vez para siempre de la seducción de las palabras” (*Más allá* 307), pues esa seducción es la responsable de “las malas técnicas de interpretación” (*Más allá* 311); en el segundo, en la misma línea, pero en un sentido más escéptico, afirma: “Temo que no vamos a librarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática” (*Crepúsculo* 633), señalando con ello el profundo poder que tiene el lenguaje para crear el mundo y la existencia a partir de sus gramáticas y coordenadas.

Los planteamientos anteriores –no obstante su poder corrosivo– llevan consigo, a su vez, una parte luminosa, que consiste en advertir que, si toda verdad pretendidamente autofundada depende de la ontológica ficcionalidad del lenguaje, entonces es posible, desde ese preciso lugar, la creación de nuevas verdades –es decir, de nuevas retóricas y poéticas– que posibiliten nuevas y más convenientes relaciones políticas. En efecto, el despliegue tropológico y filosófico de *Así habló Zaratustra* constituye una de las apuestas más arriesgadas de Nietzsche, en la que, por una parte, acontece una de las más encarnizadas críticas a la racionalidad occidental –a sus creencias, sus valores, sus fundamentos y sus creaciones culturales–, y, por otra, tiene lugar una propuesta donde la creación de símbolos, conceptos y teorías tiene a la poesía y a la retórica como eje rector. Consciente de que eso que llamamos mundo ha sido creado o (per)formado por el lenguaje, el libro en su totalidad es una apuesta por re-crearlo o transvalorarlo. Por eso es tan elocuente la sentencia de Zaratustra en la que afirma que “[...] aquello que llamasteis mundo, eso debe ser primero creado por vosotros” (*Así habló Zaratustra* 120).

Más aún –y en esto consistiría el tercer momento de las reflexiones nietzscheanas que aquí queremos señalar–, el lenguaje, con todo y su ficcionalidad, tendría la capacidad de penetrar en los cuerpos para acomodarlos, relacionarlos, darles forma, zaherirlos e inscribir marcas en ellos que delinear por completo su moral, sus pasiones, sus emociones, sus formas políticas y, en resumen, sus modos de ser. En *De la genealogía de la moral*, Nietzsche muestra cómo el lenguaje es capaz de ofrecer horizontes analíticos para desentrañar las capas discursivas que constituyen la construcción de los valores. En este texto, el lenguaje y la historia se utilizan para denunciar la constitución moral de Occidente como un constructo contingente que descansa sobre violencias,

desplazamientos y ejercicios de poder directos sobre los cuerpos que han sido marcados y delineados según ciertas formas de valoración e imposición. Se trata, nuevamente, como detectó desde 1873, de formas de hacer política. En este texto se afirma que “[e]l derecho de los señores a poner nombres llega tan lejos que hasta se podría concebir incluso el origen del lenguaje en cuanto expresión de poder de los que dominan: diciendo «esto es así y asá», sellando cada cosa y acontecer con un sonido, y apropiándose así de ellos” (*De la genealogía* 462). Los valores –así como las costumbres que ellos instalan, los conceptos que generan, y la larga historia de prácticas de poder que de ello se desprenden–, deben pensarse a partir de ciertas formas del nombrar que irremediablemente se inscriben en los cuerpos y su historia. Este tercer momento de la reflexión nietzscheana es importante porque en este momento el lenguaje no solo es ficción, no solo tiene que ver con ideas, conocimientos, ni con los desvaríos de la razón, sino con una historia concreta de prácticas específicas de poder que se desprenden de diferentes usos del lenguaje.

Como se puede apreciar, los tres momentos que aquí hemos reseñado del pensamiento de Nietzsche sobre el lenguaje no son, estrictamente hablando, cronológicos. Se trata, en todo caso, de intuiciones que tienen diferentes grados de intensidad a lo largo de su obra. Aquí se han presentado de una manera medianamente secuenciada para –en la medida de lo posible– facilitar la exposición, pero bien podrían intentarse otros acomodos más creativos, con más puentes, callejones, ires, venires y caminos secretos que multipliquen sus relaciones. A lo largo de los tres momentos, por ejemplo, se encuentra siempre el interés nietzscheano por el presente, por lo que acontece en lo que él llama “nuestro tiempo” (*unserer Zeit*), y ese interés por el presente lleva siempre la marca crítica de lo intempestivo (*unzeitgemässe*) como el instante que, en su acontecer, es una marca “contraria al tiempo [...] sobre el tiempo y en favor [...] de un tiempo futuro” (*Consideraciones* 706); esta característica posibilita que, en Nietzsche, el lenguaje siempre posea la capacidad acontecimental de transformar o transvalorar lo presente. En este sentido, podría leerse la obra de Nietzsche en torno al lenguaje desde el punto de vista de la intempestividad, para así reflexionar minuciosamente sobre el carácter acontecimental de intervención del presente que el lenguaje posee.

Así, este brevísimo recuento de tres momentos indispensables en torno a las reflexiones nietzscheanas sobre el lenguaje da cuenta de la importancia de este en la construcción del pensamiento de Nietzsche. Por supuesto que se puede ser más

detallado y descomponer cada uno de estos momentos en varios más, no obstante, el panorama anterior muestra con suficiencia que la reflexión nietzscheana sobre el lenguaje está de inicio a fin en su obra, y que jugó un papel indispensable en la construcción de la propuesta filosófica nietzscheana.

III

A partir de lo esbozado en el apartado anterior –y siguiendo los caminos trazados por la influencia nietzscheana en la hermenéutica, el posestructuralismo y, en menor medida, el pragmatismo–, es posible trazar una serie de pautas que amplíen los límites de la filosofía del lenguaje tal y como suele pensarse en la actualidad, y así poder asumir, por una parte, que el análisis filosófico del lenguaje está más allá de la verdad y la semántica –pues sus espectros de incidencia irían más allá de la lógica y la epistemología–, y, por otra, que todo análisis sobre el lenguaje está siempre relacionado con una ontología, una ética y una política en las que el lenguaje se despliega.

He aquí las nueve pautas propuestas:

1. *Escepticismo frente al lenguaje.* Es preciso comenzar impugnando la pretensión de que, al pensar el lenguaje, se está frente a un “objeto” bien definido, con límites claros, y cuyo acceso es diáfano y transparente. Nietzsche advirtió, desde 1873, que el filósofo está “atrapado en las redes del lenguaje” (*Fragmentos* 375). Lo anterior implica, en primer lugar, que cada tesis filosófica que se proponga es siempre el resultado de una lengua que tiene una historia, una gramática, una sintaxis y una semántica que le son propias, y que, por ello, los márgenes de cada tesis estarán siempre definidos por estos y otros elementos tanto intrínsecos como extrínsecos a la lengua misma, lo cual permite situar las reflexiones filosóficas desde límites más precisos y acotados³. En segundo lugar, supone una sospecha constante no solo sobre las tesis que elabora, sino sobre los alcances y límites de la lengua desde la que se emiten y en la cual se insertan. En suma, se trata de una advertencia constante que indica que el modo de ser del lenguaje,

³ Piénsese en las tesis expuestas por Benveniste en su análisis lingüístico de las categorías aristotélicas en el capítulo “Categorías de pensamiento y categorías de lengua”, en *Problemas de lingüística general*, en donde Benveniste asevera que las categorías aristotélicas no son categorías del ser, sino categorías de la lengua.

múltiple y escurridizo, condiciona a cada momento toda producción filosófica, incluida aquella que reflexiona sobre el lenguaje mismo. Por ello, hay que permanecer siempre atentos a sus posibles trampas, hiatos y aporías.

2. *Ficcionalidad ontológica del lenguaje*. Es necesario asumir que no existe un “sentido recto” de las palabras, esto es, que no existe un “nombrar adecuado” cuyo fundamento sería una correspondencia ontológica o epistémica entre palabras y cosas. Cuando Nietzsche propone que “la verdad es un ejército de metáforas, metonimias [y] antropomorfismos” (*Sobre verdad y mentira* 623) muestra que la retórica y la poesía no son solo ornamentos accesorios del lenguaje, sino que, ontológicamente, el lenguaje es ficción, transposición (*Übertragung*) de elementos expresados en sonidos mediante todo tipo de tropos que van de “lo real”, a la imagen, y luego al sonido. Toda palabra, en este sentido, sería una ficción secularizada con diferentes funciones –entre ellas, la de referir– reguladas siempre por convenciones formales e informales en el uso de la lengua. Decir que el lenguaje es ficcional, no obstante, no equivale a decir que es falso o mentira, pero sí apunta una sospecha permanente en torno a los presupuestos, los alcances y las conveniencias e inconveniencias de las figuras y los tropos que se utilizan para pensar, pues en ellos se encuentran los efectos de sentido que se generan en el propio lenguaje.
3. *Acontecer del lenguaje*. Nada existe al margen del lenguaje; *lo que es*, lo es en virtud de él. El lenguaje interviene el presente, es creación de realidad en diferentes sentidos acontecimentales –ya sea como *Ereignis* (Heidegger 233) o como *événement* (Deleuze 188-191) –, cuyos efectos e intensidades es preciso determinar para así desentrañar qué realidades se crean y legitiman a partir de usos específicos del lenguaje. El sentido adviene en los acontecimientos fundadores del lenguaje, como afirman Heidegger y Deleuze a través de Nietzsche. Es preciso asumir el carácter creador del lenguaje, así como también es preciso asumir que las palabras recubren los fenómenos con-formándolos, mostrándolos y ocultándolos en diferentes sentidos, haciéndolos advenir al mundo con uno o varios sentidos determinados, y que esta con-formación articula los órdenes de inteligibilidad, ponderación y jerarquización de eso que llamamos *realidad* en diferentes sentidos y estratos.
4. *Performatividad del lenguaje*. El lenguaje no solo *dice* cosas, sino que *hace* cosas. Más allá de lo que el pragmatismo ha reconocido en el orden de los *speech acts* (Austin 41-52), es necesario visibilizar que hacer cosas con palabras no se

reduce a ciertos actos de habla como prometer o bautizar, sino que toda palabra es un hacer que incide en los cuerpos, en la historia, en el conocimiento, en eso que concebimos como *real*, como ha mostrado Nietzsche en *De la genealogía de la moral*. Decir es hacer –como bien han señalado Derrida (362-369) y Butler (125-170)– en la medida en que la palabra es un acto que se coloca entre los cuerpos y les dota de consistencia, de espesura, de sentido; es decir, los per-forma. Todos y cada uno de los aspectos de *lo real* son realizados por el lenguaje y los acontecimientos que produce. Por ello, es necesario prestar atención minuciosa a los numerosos efectos performativos o realizativos del lenguaje al interior de los distintos órdenes de eso que concebimos como *realidad*.

5. *Lo político y lenguaje*. Desde Nietzsche y sus reflexiones sobre la retórica, pero asimismo desde la deriva hermenéutica y postestructuralista, es posible asumir que la primera determinación del lenguaje es eminentemente política y vital. Se trata de la constitución de un campo de incidencias. Antes que conocer o comunicar, la función primordial del lenguaje está colocada en la creación de un mundo en común. El lenguaje mismo es condición ontológica de posibilidad de toda comunidad. Por ello, al pensar filosóficamente el lenguaje, se hace necesario, en efecto, preguntarse por la verdad y sus posibilidades, pero, junto con ellas, habría que preguntarse permanentemente por los usos políticos de todo aquello que se considera como verdadero, así como por los procesos políticos desde los cuales se crea toda verdad y todo conocer.
6. *Lenguaje y poder*. Lo político es un campo; el poder, un ejercicio. Todo lenguaje emerge desde ciertas circunstancias políticas y se inserta en ellas a través de ejecuciones que disputan el sentido, tal cual han observado pensadores como Vattimo y Zabala (25-59), así como Foucault (14-25). El lenguaje es siempre un ejercicio de poder que define lo verdadero y lo falso, lo conveniente y lo inconveniente, que zahiere las subjetividades y las demarca según los límites que este mismo traza. Es preciso tener siempre presente “el derecho de los señores a poner nombres” (*De la genealogía* 462) del que hablaba Nietzsche, pues de él se desprenden las formas de valoración y los ejercicios de poder que estas implican. Por ello, es necesario cuestionarse permanentemente los mecanismos, las violencias, los acuerdos, los disensos y las coerciones a partir de las cuales algo aparece como verdadero en un lenguaje determinado.

7. *Corporalidad y afectividad del lenguaje*. Es necesario asumir los cuerpos como el lugar en el que el lenguaje nace y se inserta. No se trata solo de un cuerpo biológico, individual y humano, sino de cuerpos múltiples, conectivos y en devenir, cuyos márgenes se expanden y contraen en diferentes grados e intensidades. De alguna manera, en efecto, se trata del propio cuerpo, pero también se trata del cuerpo social, político, ese que se forma con los otros a partir de todo tipo de afecciones, se trata también del cuerpo protésico, tecnificado, de su devenir animal, máquina, minoría o mayoría, se trata del cuerpo y sus afecciones, sus afectos y sus conexiones con los otros. El lenguaje emerge siempre de diferentes y numerosos cuerpos que lo producen, y vuelve a ellos para reforzarlos o modificarlos, es decir, para intervenirlos. Todo lenguaje es producto y productor de la complejidad de los cuerpos, de sus marcas, sus violencias, sus tristezas y sus alegrías, como afirma Deleuze (*En medio* 253-291). El poder acontecimental del lenguaje es, simultáneamente, un poder creador de afectos y afecciones en los cuerpos.
8. *Historicidad del lenguaje*. Asumir que el lenguaje tiene una historia, un devenir, y que esa historia no está urdida por teleología alguna, sino que está construida por desplazamientos, giros y quiebres no siempre previsibles, permite advertir que todo mundo fundado por el lenguaje es siempre contingente y, por ello, subvertible, modificable y trastornable. Los análisis realizados por pensadores como Nietzsche (*De la genealogía* 484-488) y Foucault (*Nietzsche, la genealogía* 30-32) en torno a diferentes formas de discursividad han sido capaces de mostrar, entre otras cosas, que los usos del lenguaje se inscriben en los cuerpos en sentidos definidos, delimitados y ejercidos históricamente; y que, por ello, es siempre necesario prestar atención minuciosa a esos giros, quiebres y desplazamientos discursivos, pues es precisamente a través de ellos que se ponen en marcha las diferentes disputas por el sentido en toda sociedad. Las cosas *no son*, sino que *están siendo* en la historicidad propia de la lengua.
9. *Perspectivismo ontololingüístico*. Como ha mostrado todo el siglo XX, es necesario asumir que toda palabra es creada y puesta en marcha desde cierta posición teórica que cuenta con su historia, sus presupuestos y finalidades, es decir, con una perspectiva determinada. Esta no define la verdad, sino una o muchas verdades cuya legitimación depende de numerosos elementos. Que el lenguaje –y, con él, el pensamiento– sea perspectivista, no hunde las proposiciones filosóficas

en la noche en la que todos los gatos son pardos, esto es, en un relativismo absoluto, sino que les brinda un horizonte de inteligibilidad y validez que, al explicitarse, permite ponerlas a prueba y debate con mayor rigor, pues, al hacer patentes los criterios que sostienen su perspectiva enunciativa, toda proposición filosófica se especifica y traza sus alcances con mayor precisión.

IV

Estas nueve pautas, emanadas del pensamiento nietzscheano y los espectros por él suscitados en la filosofía del siglo xx, son apenas un atisbo, un primer ensayo en torno a las posibilidades de otra filosofía del lenguaje que no confíe ciegamente en él, en su correspondencia, en sus ingenuas verdades y objetividades. Por supuesto, la mayoría de estos puntos han sido ya ejecutados y puestos en escena por diferentes pensadores a lo largo del siglo xx y lo que va del XXI. Es necesario seguir pensando a través de ellos, es decir, con y contra ellos, para de una vez por todas poder re-formar eso que la filosofía institucional reconoce casi por unanimidad como filosofía del lenguaje. Es necesario asumir que el lenguaje no se agota en la fonación ni en la empiricidad de la escritura y la lectura, que el significado, el sentido y la denotación son apenas fenómenos de superficie relativos al lenguaje. Es preciso entender, de una vez por todas, que el lenguaje va más allá de todo eso, y que está relacionado con toda la pluralidad de nuestros modos de ser, y que por ello no puede ser pensado al margen de una política, una estética, una retórica y una ontología –o quizá varias de ellas–. Quizá haciéndolo de este modo, la filosofía del lenguaje, como tal, sea capaz de ocuparse de problemas vitales cuya envergadura le permita ser más plural, dinámica e incluyente.

Referencias

Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, 1982.

Benveniste, Émile. *Problemas de lingüística general. Tomo I. Siglo XXI*, 2008.

Butler, Judith. *Lenguaje, poder e identidad*. Síntesis, 2004.

Deleuze, Gilles. *En medio de Spinoza*. Cactus, 2008.

- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Paidós, 1994.
- Derrida, Jacques. "Firma, acontecimiento, contexto". *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, 1994, pp. 347-372.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, 2014.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, 2000.
- García Ramírez, Eduardo, coord. *La estructura del significado*. Colofón, 2020.
- Heidegger, Martin. "El camino al habla". *De camino al habla*. Ediciones del Serbal, 1987, pp. 217-243.
- López, Bily, coord. *Filosofía del lenguaje. Horizontes y territorios*. Colofón, 2018.
- López, Bily, coord. *Filosofía del lenguaje. Retórica y poesía*. Universidad Nacional Autónoma de México/Fénix editora, en prensa.
- López, Bily, coord. *Filosofía del lenguaje. Formalismo, estructuralismo y (post)estructuralismo*. FFYL, Universidad Nacional Autónoma de México, en prensa.
- Nietzsche, Friedrich. "Así habló Zaratustra". *Obras completas*, vol. 4, Tecnos, 2018, pp. 71-279.
- Nietzsche, Friedrich. "Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida". *Obras completas*, vol. 1, Tecnos, 2018, pp. 705-758.
- Nietzsche, Friedrich. "Crepúsculo de los ídolos". *Obras completas*, vol. 4, Tecnos, 2018, pp. 611-691.
- Nietzsche, Friedrich. "De la genealogía de la moral". *Obras completas*, vol. 4, Tecnos, 2018, pp. 453-560.
- Nietzsche, Friedrich. "Descripción de la retórica antigua". *Obras completas*, vol. 2, Tecnos, 2018, pp. 823-883.
- Nietzsche, Friedrich. "El nacimiento de la tragedia". *Obras completas*, vol. 1, Tecnos, 2018, pp. 323-438.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*, vol. 1, Tecnos, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. "Más allá del bien y del mal". *Obras completas*, vol. 4, Tecnos, 2018, pp. 295-437.
- Nietzsche, Friedrich. "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". *Obras completas*, vol. 1, Tecnos, 2018, pp. 619-630.
- Rorty, Richard. *El giro lingüístico*. Paidós, 1990.

Valdés, Luis M, comp. *La búsqueda del significado. Lecturas de filosofía del lenguaje.*

Tecnos, 1998

Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación.* Paidós, 1991.

Vattimo, Gianni y Santiago Zabala. *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx.*

Herder, 2012.

Sobre el problema de la verdad en la interpretación del joven Nietzsche

About the problem of truth in the interpretation of the young Nietzsche

Alejandro Mejía Espinoza

Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, Morelos, México
alejandro.mejiaesp@uaem.edu.mx
ORCID: 0009-0008-6729-7634

Resumen:

El presente texto pretende problematizar una interpretación usualmente reconocida de la verdad en el pensamiento de Nietzsche. Esta interpretación nace principalmente de la lectura de un texto suyo de juventud titulado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Para problematizar esta interpretación, se analizan otros dos textos de la misma época. A partir de estos análisis, se propone una lectura diferente sobre el tema de la verdad en la obra de Nietzsche, poniendo de relieve, además, que incluso en *Sobre verdad y mentira* están presentes lo apolíneo y dionisiaco, acercando este texto a una concepción trágica de la existencia, elemento central en el pensamiento del filósofo.

Palabras clave: hombre teórico; verdad dionisiaca; apolíneo-dionisiaco; tragedia

Abstract:

This paper seeks to problematize a usually recognized interpretation of truth in Nietzsche's thought. This interpretation arises mainly from the reading of a text of his youth entitled "On Truth and Lies in an Extramoral Sense". In order to problematize this interpretation, two other texts belonging to the same period are analyzed. Based on these analyses, a different reading of the theme of truth in Nietzsche's work is proposed, highlighting that even in On Truth and Lies the Apollonian and the Dionysian are present, and bringing this text closer to a tragic conception of existence, a central element in Nietzsche's philosophy.

Keywords: theoretical man; Dionysian truth; Apollonian-Dionysian; tragedy

Recepción: 14-10-2024 | Aceptado: 17-11-2024



Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Mejía, Alejandro. "Sobre el problema de la verdad en la interpretación del joven Nietzsche". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 56-74.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.197>

SATÍRICO
¿Sabéis, poetas,
qué me agradaría?
Si cantaseis
lo que nadie quiere oír.
Goethe

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.
Heráclito

El problema de la verdad es un tema central en la filosofía de Nietzsche. Desde la publicación de su primer libro hasta el final de sus días, esta cuestión ocupó un lugar preponderante en su pensamiento. Durante su juventud, este tema lo inquietó sobremanera, a tal punto que sus escritos de esta etapa están estrechamente vinculados a dicha preocupación. Por ejemplo, en obras como *El nacimiento de la tragedia* (1872), el texto preparatorio *La visión dionisiaca del mundo* (1870) y el póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), el problema de la verdad emerge como eje central de sus reflexiones. De estos textos, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* tiende a ser el más reconocido, incluso entre especialistas en Nietzsche, al punto de ser priorizado sobre los otros textos que lo preceden, ignorándose muchas veces las conexiones y la continuidad de ideas que mantiene con ellos.

En lo que sigue, se expondrá la relación entre estos tres escritos, enfatizando la similitud en su tratamiento de la verdad. De esta manera, se propone una interpretación distinta a la comúnmente aceptada de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, acercándola a un pensamiento más acorde al joven Nietzsche. En *El nacimiento de la tragedia* y en *La visión dionisiaca del mundo*, Nietzsche presenta una concepción trágica de la verdad, relacionada con lo dionisiaco y su transfiguración apolínea. Esta concepción también puede rastrearse en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Aunque el análisis en este último texto adopta un enfoque distinto, conserva la perspectiva dionisiaca de la existencia, particularmente al referirse a “la naturaleza” o a “la cosa en sí” como aspectos inaccesibles al intelecto humano.

Dicho esto, el joven Nietzsche no elimina la noción de verdad; por el contrario, muestra la imposibilidad de conocerla plenamente y, aún más, la necesidad de no hacerlo. Para Nietzsche, la función de lo que se denomina verdad es primordialmente social, con fines utilitaristas y pragmáticos, orientados al beneficio de la existencia humana. Abstracción, creación de conceptos y olvido son elementos esenciales para posibilitar esto. Empero, bajo estas construcciones humanas se oculta una verdad más profunda: el devenir dionisiaco, un abismo al cual no se puede acceder por medio de la razón, ni sería deseable hacerlo.

A partir de esta visión trágica de la verdad, se pueden comprender mejor conceptos fundamentales en la filosofía nietzscheana, como los impulsos artísticos apolíneos y dionisiacos. Análisis como los de Mauricio Beuchot y Paulina Weber, entre otros, contribuyen a construir una filosofía que aborda aspectos más profundos del ser humano y su naturaleza, proponiendo formas de ser y actuar en el mundo.

Desde esta óptica trágica, la filosofía de Nietzsche en torno a la verdad puede apartarse de interpretaciones que tienden a relativizar o tergiversar su pensamiento. Esto permite comprender mejor afirmaciones como la de Andrés Sánchez Pascual, quien señaló que Nietzsche nunca fue más allá de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, a saber, la perspectiva aquí expuesta ofrece un camino para recuperar lo que hace de Nietzsche un pensador que reivindica lo trágico de la existencia.

Tal vez uno de los tópicos más comunes y aceptados por quienes son avocados a la filosofía, e incluso por aquellos que no lo hacen pero son aficionados conocedores, es la siguiente tesis: en Nietzsche, la verdad desaparece como algo objetivo que se puede conocer; se vuelve relativa, a merced de quien la interpreta, sin posibilidad alguna de referirse a algo con esencia, puesto que, gracias a su crítica *deconstructiva*, sabemos que no existen las esencias.

Aunque probablemente una mejor forma de resumir esta idea sea con un fragmento póstumo suyo, bien conocido, que suele tomarse a la ligera y fuera de contexto: "Contra el positivismo, que se queda en el fenómeno 'solo hay hechos', yo diría, no, precisamente no hay hechos, solo interpretaciones..." (Nietzsche, *Fragmentos póstumos* 222). O bien, un resumen aún más sencillo de esta concepción comúnmente aceptada de la verdad en Nietzsche, expresado en palabras simples que ejemplifican a la perfección el vocabulario del pensamiento posmoderno, sería: "la verdad no existe, todo es una construcción".

Con esta concepción, el pensamiento nietzscheano ha sido aceptado, abordado, analizado y utilizado a lo largo siglo pasado para problematizar temas como el conocimiento, la cultura, el lenguaje y la existencia humana junto con todo lo que le rodea. En este sentido, tiene razón Adolfo Vásquez Rocca (6) al mencionar que la filosofía de Nietzsche ha dado paso al individualismo y al relativismo moral, existencial y, claro está, al del conocimiento. En suma, si la verdad no existe y todo es interpretación subjetiva, no se puede hablar de nada que no esté referido a los intereses y deseos personales del individuo; esta idea es central en la posmodernidad. Ahora bien, al hablar del tema de la verdad en Nietzsche, es inevitable retrotraerse a su texto más clásico sobre este tema espinoso: el famosísimo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Este escrito póstumo, destinado originalmente al círculo wagneriano y escrito en 1873, ha sido la base de esta interpretación preponderante de Nietzsche como un pensador que entiende la verdad como una construcción social.

En dicho texto ya están presentes varias de las ideas que Nietzsche desarrollará más tarde. En resumidas cuentas, el conocimiento humano es simplemente el producto de un proceso metafórico expresado en el lenguaje a través de la creación de conceptos, mediante los cuales se designan las cosas de la naturaleza con el fin de comprenderlas y comunicarlas. No obstante, este proceso no guarda relación alguna con lo que intuye de la naturaleza, pues la metaforización del mundo es completamente arbitraria. Los conceptos solo expresan la parte más abstracta y vacía de las intuiciones primitivas, ya que, para poder nombrar algo a través de los conceptos, debe encajar experiencias diversas y más o menos similares, sin posibilidad aprehender la experiencia singular e individualizada que intuye en la naturaleza.

El proceso sucede de esta manera: “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso un salto total desde una esfera a otra completamente distinta” (Nietzsche *Sobre verdad y mentira* 26). No hay continuidad ni lógica en el intelecto para conocer las cosas, sino una serie de saltos que culminan en una tercera metáfora: el concepto. Debido a esto, el intelecto está condicionado a fingir y engañarse, ya que para Nietzsche los conceptos nunca captan la esencia de las cosas, y mucho menos su verdad.

Paradójicamente, esta es la única manera en la que el ser humano puede conservarse en la lucha por la existencia, al carecer de cuernos o colmillos afilados como los

animales de rapiña. Gracias a los conceptos, puede designar lo que se considera verdad en una sociedad determinada. En este aspecto, la verdad funge en un sentido netamente utilitario y cultural, más que epistemológico, relacionado con el conocimiento de la naturaleza. Su designación sirve para crear acuerdos que mantengan a una sociedad relativamente unida, dejando de lado aquella terrible sentencia de Hobbes sobre la guerra de todos contra todos: “En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser ‘verdad’, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria” (Nietzsche, *Sobre verdad y mentira* 24). Quienes transgreden las normas sociales, es decir, aquello establecido como verdad y mentira, son considerados hostiles a la comunidad y, claro está, a quienes la conforman. Por ello, según Nietzsche, el hombre no huye tanto del engaño como del perjuicio que este puede causarle. Fingir estar en la verdad es, pues, inherente del conocimiento humano, y gracias a ello se consolida una convivencia social.

En suma, el lenguaje permite al ser humano antropomorfizar el mundo, volverlo humano, para comprenderlo, sobrevivir y permanecer en comunidad. Además, el intelecto humano tiende al olvido, de manera completamente inconsciente, ignorando todo el proceso metafórico que precedió a la designación de la verdad y la mentira: “Ciertamente el hombre se olvida de que su situación es ésta; [...] –y precisamente en virtud de esta inconsciencia, precisamente en virtud de este olvido, adquiere el sentimiento de la verdad–” (Nietzsche, *Sobre verdad y mentira* 28).

Así, la trágica condición humana en su afán de conocer la esencia de las cosas se resume en dos grandes procesos: se engaña al considerar que la verdad se expone mediante los conceptos, y olvida que lo único que ha hecho es metaforizar sobre la naturaleza sin llegar a conocer su esencia. Este autoengaño es inevitable, ya que el ser humano actúa por un impulso inconsciente que parece necesario.

Por último, cabe recordar esa famosa frase de Nietzsche, citada hasta el cansancio y, menudo, malinterpretada: la verdad no es más que “una suma de metáforas y relaciones humanas que han sido adornadas y extrapoladas poéticamente; meras ilusiones de las cuales, sin embargo, se ha olvidado que lo son; monedas gastadas que, por el excesivo uso que se les ha dado, han perdido todo su valor pero que, no obstante, se siguen considerando firmes y necesarias” (*Sobre verdad y mentira* 28).

Desde esta perspectiva, Nietzsche lanza un ataque frontal y destructivo a la noción clásica y antiquísima de la verdad como *adaequatio*. En efecto, tal como menciona

Silvio Maresca (párr. 10), el propósito de Nietzsche en su texto *Sobre verdad y mentira...* es romper con la concepción tradicional de la verdad imperante desde la antigua Grecia, a saber, la verdad como *adaequatio intellectus et rei*, es decir, como adecuación entre el entendimiento y la cosa. Según Nietzsche, entre ambas no existe nada de verdadero, sino, en el mejor de los casos, una extrapolación arbitraria, un uso injustificado del principio de razón y una delimitación caprichosa a través del concepto: “¡A qué altura volamos por encima del canon de la certeza! Hablamos de una ‘serpiente’: La designación cubre solamente el hecho de retorcerse; podría, por tanto, atribuírsele también al gusano” (Nietzsche *Sobre verdad y mentira* 26). No es posible por tanto tal *adaequatio*. Lo que existe es un proceso lleno de saltos, de una metáfora a otra, que ha dejado atrás el primer impulso nervioso (la primera metáfora). En definitiva, esta “excitación completamente subjetiva” es la que posteriormente, por convención social, se designa como algo verdadero, fijo e inmóvil. “Pero el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan para nada en absoluto la necesidad y la legitimación exclusiva de esta metáfora” (Nietzsche *Sobre verdad y mentira* 32). Así, Nietzsche se posiciona contra el conocimiento científico de su época, naciente e imperante en gran parte de los campos del saber, incluida la filología, disciplina que conocía profundamente y a la cual criticó con vehemencia.

De estas conclusiones incisivas en su texto póstumo surge la tan explotada concepción de que la verdad no existe y es solo una construcción social. Esto se lo debemos al joven Nietzsche o, mejor dicho, a la interpretación meramente pragmatista y relativista que se ha hecho de este texto suyo. Empero, es menester mencionar aquí una objeción: es posible una interpretación completamente distinta de la verdad en Nietzsche, acorde con su etapa de juventud, e incluso podría decirse que esta concepción nunca fue abandonada del todo por el filósofo. Al respecto, recordemos las palabras de Giorgio Colli, estudioso y especialista en Nietzsche, quien señala:

Nietzsche utiliza el término ‘verdad’ en dos sentidos, refiriéndolo bien a un contenido, es decir, al núcleo del mundo, a la raíz de la vida, bien a una forma, a una cierta expresión verbal. Curiosamente, la verdad referida al contenido es algo indiscutible para Nietzsche aunque no le guste mucho hablar de ella ... Se trata de la verdad en cuanto ‘conocimiento del dolor’... La otra verdad en cambio es un juego ilusorio, una presunción tiránica, un ejército de metáforas, o bien la máscara que el pensador asume para ocultar el horror de la primera verdad. (132)

Así pues, en la interpretación de Nietzsche es posible concebir una verdad distinta a la simple metaforización del mundo. Esta otra verdad, como señala Colli, estaría oculta bajo las máscaras de las metáforas y se relacionaría con los impulsos apolíneos y dionisiacos, tema ampliamente desarrollado por Paulina Rivero Weber en su obra sobre la verdad en el joven Nietzsche. En *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (1872) y en su ensayo preparatorio *La visión dionisiaca del mundo* (1870), Nietzsche expone cómo Apolo y Dioniso representan los impulsos artísticos que conforman la existencia. Estos impulsos están en constante lucha, pero también buscan cierta armonía para coexistir. Apolo simboliza el orden, la forma, la belleza y la medida, que se puede expresar con las palabras inscritas en su templo: “conócete a ti mismo”, pero ante todo “no demasiado” (*La visión dionisiaca* 295). Por otro lado, Dioniso encarna la sabiduría de la naturaleza, el éxtasis, el desenfreno sexual, el caos, la desmesura y el dolor de la existencia, denominado, además, por influencia de su maestro Schopenhauer, como lo Uno primordial. En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche expone cómo, en las diferentes épocas de los antiguos griegos, el impulso apolíneo logró dominar el impulso dionisiaco, creando un tipo de arte donde primaban la belleza, la forma, la medida y el orden apolíneos. Así, menciona:

El griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella *Moirá* [destino] que reinaba despiadada sobre todos los conocimientos, aquel buitro del gran amigo de los hombres, Prometeo, aquel destino horroroso del sabio Edipo... en suma, toda aquella filosofía del dios de los bosques junto con sus ejemplificaciones míticas... fue superada constantemente, una y otra vez, por los griegos, o, en todo caso, encubierta y sustraída a la mirada, mediante aquel mundo intermedio artístico de los olímpicos. Para poder vivir tuvieron los griegos que crear, por una necesidad hondísima, estos dioses. (*El nacimiento de la tragedia* 64)

En resumen, lo dionisiaco es *ocultado* en la belleza del mundo olímpico de los dioses, un arte producto del impulso apolíneo. La sabiduría dionisiaca, expresada en las palabras de Sileno, dios de los bosques, quien afirmó que lo mejor para el ser humano es no haber nacido y que lo segundo mejor es morir pronto (*El nacimiento de la tragedia* 64), es reelaborada por un estado artístico existencial lleno de jovialidad y de dicha

de existir. Ante esta sabiduría dionisiaca, el impulso apolíneo crea ficciones, ilusiones, en fin, engaños, que permiten al griego vivir. Sin embargo, argumenta Nietzsche, lo dionisiaco no queda eliminado del mundo apolíneo; al contrario, está íntimamente relacionado con él. Sin lo dionisiaco, el impulso apolíneo no habría podido crear todo su arte. Como señala Nietzsche, (*El nacimiento de la tragedia* 74), Apolo no puede vivir sin Dioniso, puesto que el suelo en el que descansaba todo el arte apolíneo, con su moderación y belleza intrínseca, estaba cimentado en el dolor, el sufrimiento, el caos primordial de la existencia; en suma, en el horror y el espanto de la sabiduría dionisiaca.

En la cultura apolínea, las imágenes –es decir, las ilusiones– tienen prioridad, ya que representan una exigencia ética de mesura y apariencia, o, en otras palabras, de respeto a los límites. Nietzsche explica que esto hace comprensible la admonición apolínea del “conócete a ti mismo”, ya que para respetar los límites es necesario conocerlos. Empero, al instante enfatiza: “La finalidad más íntima de una cultura orientada hacia la apariencia y la mesura solo puede tener, en efecto, el encubrimiento de la verdad” (*La visión dionisiaca* 295). En esta cultura, la sabiduría dionisiaca permanece oculta tras las imágenes, las apariencias y la moderación de los límites. Así, el griego podía soportar esta verdad. Sin embargo, cuando las fiestas dionisiacas irrumpen en la cultura apolínea, a través de los sonidos particulares de su música, lo apolíneo se desvela como lo que es: una ilusión que oculta la verdad dionisiaca. “Todo lo que hasta ese momento era considerado como límite, como determinación de la mesura, demostró ser aquí una apariencia artificial, la *desmesura* se desveló como verdad” (*La visión dionisiaca* 296).

El arte trágico, posterior a esta irrupción de las fiestas dionisiacas, representa la manifestación artística más lograda en la que Apolo y Dioniso logran nuevamente cierta armonía. En este arte, la sabiduría dionisiaca y la ilusión apolínea se expresan de forma sublime en la tragedia griega. Aquí, la verdad dionisiaca ya no se oculta tras la ilusión, sino que se manifiesta a través de la belleza apolínea. En otras palabras, Apolo y Dioniso coexisten en un arte que expresa plenamente ambos impulsos.

Esta es, en esencia, la tesis de Nietzsche en sus escritos de juventud: la verdad como sabiduría dionisiaca, o lo real; es decir, desmesura, caos, desenfreno, horror y espanto de la existencia. Silvio Maresca lo describe así: “Despejada la adecuación, acotado su dominio, la verdad auténtica se revelará ahora como horror, abismo y aniquilación; justamente el caos informe y tenebroso, cruel y primigenio, en que se hunde la experiencia

dionisiaca” (párr. 22). Para Nietzsche, esta verdad dionisiaca solo puede ser experimentada a través de la transfiguración apolínea, es decir, mediante la medida y el límite, en imágenes de bella apariencia y en el engaño de la ilusión. Así la experiencia de lo real está limitada y moderada, ya que enfrentarse directamente a esta verdad podría conducir a la aniquilación. Como lo expresa el propio Nietzsche: “Consciente de la verdad intuita, ahora el hombre ve en todas partes únicamente lo espantoso o absurdo del ser... ahora reconoce la sabiduría de Sileno, dios de los bosques: siente náuseas” (*El nacimiento de la tragedia* 95).

La música del arte trágico, representada en el coro satírico, es la simbolización más sublime que permite acercarse a la verdad, no para conocerla en todo su abismo dionisiaco, sino para experimentar la transfiguración por la belleza apolínea. De esta forma, el ser humano no se enfrenta directamente al horror de la existencia, sino que habita en un mundo intermedio entre la belleza y la verdad; “Permanece oscilando entre ambas. No aspira a la bella apariencia, pero sí a la apariencia, no aspira a la verdad, pero sí a la *verosimilitud* (El símbolo, signo de la verdad)” (*La visión dionisiaca* 299). En suma, solo el arte, en tanto es trágico –es decir, apolíneo y dionisiaco–, permite transformar los sentimientos de náusea ante lo espantoso, horrible y absurdo de la existencia, ofreciendo al ser humano una forma de desear vivir en la verdad.

En este sentido, adquiere especial relevancia, esta vez sin salirse del contexto, otro fragmento póstumo de Nietzsche de su última etapa, es decir, de 1888, en el cual declara que el cristianismo tiene razón al considerar lo bueno en íntima relación con lo feo, a diferencia de los filósofos que insisten en que lo bueno y lo bello son una y la misma cosa: “si a ello todavía añade ‘y también lo verdadero’, entonces se le debe apalear. La verdad es fea: *tenemos el arte* para no perecer a causa de la verdad” (*Fragments Póstumos IV* 682).

En este juego entre lo apolíneo y lo dionisiaco existe además una analogía con el tema kantiano del fenómeno y la cosa en sí, respectivamente. Esto no es especulación; por el contrario, responde al residuo de la influencia indirecta que ejerció Kant en Nietzsche. Esta influencia, por lo demás, ha sido injustamente ignorada en su texto *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Dicha influencia llegó a Nietzsche a través de Lange y de Schopenhauer, filósofos a quienes leyó con ahínco durante su juventud. Nietzsche mismo hace referencia a este residuo kantiano cuando reclama a “los estéticos” por la “grosería afilosófica” de distinguir entre el alma y cuerpo, tomándolo por verdadero y

profesándolo con determinante fe, mientras que “nada han aprendido acerca de la antítesis entre apariencia y cosa en sí, o por razones igualmente desconocidas, nada han querido aprender” (*El nacimiento de la tragedia* 209). Cabe recalcar que el propio Nietzsche reconoce, en su ensayo de autocrítica escrito en 1886 para la nueva edición de *El Nacimiento de la tragedia*, el error en el que incurrió al intentar explicar su punto de vista sobre lo trágico mediante fórmulas kantianas y schopenhauerianas. Así, especialmente en su primera obra, existe una analogía entre lo apolíneo (la ilusión, el engaño, las imágenes de bella apariencia) como el fenómeno, y lo dionisiaco (lo real, o la verdad en tanto horror de la existencia) como la cosa en sí.

A partir de estas consideraciones, es posible retornar al texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Incluso en este texto póstumo puede identificarse lo dionisiaco entendido también como aquello que no puede conocerse mediante el lenguaje conceptual, pues es inalcanzable; el lenguaje no dice nada de lo que acontece en la naturaleza. Como señala Paulina Weber: “...la concepción de la verdad en el joven Nietzsche nos remite al núcleo del ser, que no es otra cosa que el fondo dionisiaco de la vida, el cual puede ser designado con el concepto de ‘Naturaleza’” (97). En efecto, en los textos de juventud de Nietzsche como *El nacimiento de la tragedia*, *La visión dionisiaca del mundo*, e incluso en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el concepto de naturaleza puede equipararse con lo dionisiaco, que representa el fondo de la vida y del ser. En esta línea, lo dionisiaco también es el ser, y el ser, para Nietzsche, es devenir.

Claro está lo que aquí se entiende aquí por *ser*: no algo fijo, estable o inmóvil, en fin, no el concepto, sino el cambio mismo, la lucha de contrarios; la antítesis siempre en pugna de los impulsos apolíneo-dionisiacos, es decir, lo dionisiaco mismo. Eugen Fink ya lo había señalado en su brillante análisis sobre la filosofía de Nietzsche: al final de su vida, según Fink, Nietzsche terminó por priorizar lo dionisiaco, considerando lo apolíneo solo como uno de sus momentos. Esto implica que la verdad, el ser, no es más que un abismo dionisiaco que incluye también la fuerza apolínea. Al final, Apolo no puede existir sin Dioniso; lo apolíneo y lo dionisiaco son dos fuerzas complementarias que expresan una única verdad: la existencia como un devenir constante de creación y destrucción, de terror y dicha. En palabra de Fink: “La vida in-finita misma es lo constructivo, lo configurador, que crea figuras –y lo que vuelve a romperlas–” (21). Por otra parte, en *Ecce Homo* (1888), Nietzsche señala que esta concepción podría considerarse

lo más afín a su pensamiento, es decir: “La afirmación del fluir y *del aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el *devenir*, el rechazo radical incluso del concepto mismo de ‘ser’” (*Hecce Homo* 89-90).

El joven Nietzsche entendía la relación del intelecto humano con la naturaleza que le circundante, es decir, con lo dionisiaco, como algo que no puede comprenderse a través de los conceptos. Lo dionisiaco es esquivo, cambiante, inaprensible y no reducible a la generalización y la abstracción que lleva a cabo el lenguaje. Así lo expresa él mismo en *Sobre verdad y mentira*: “La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible” (28). El lenguaje racional no puede acceder a la cosa en sí, a lo real, pues el intelecto humano, pese a sus esfuerzos metafóricos y su andamiaje de conceptos, no puede definirlo.

En términos más simples, Nietzsche no afirma que la verdad no exista, sino que permanece oculta e inaccesible al intelecto humano, ya que no puede ser contenida en un concepto. La verdad, el devenir, o lo dionisiaco, es algo inefable, esquivo y carente de toda conceptualización, inaprensible desde un aspecto estrictamente racional. El salto del impulso nervioso a la imagen está precedido por la cosa en sí, que desde ese primer salto, hasta los subsiguientes, queda irreconocible y limitada a aspectos generales, vacíos y abstractos. Sin embargo, esta abstracción es sumamente necesaria para el intelecto humano, ya que necesita de la mentira, la ilusión y los conceptos para comprender el mundo o la naturaleza de forma antropomórfica. “La cosa en sí (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje” (*Sobre verdad y mentira* 26). Si se pudiera alcanzar la verdad pura, como lo ha señalado Nietzsche en sus dilucidaciones sobre lo apolíneo y lo dionisiaco, perecería ante el núcleo del ser, ante el devenir de la vida y, en suma, ante lo horroroso e insoportable de la existencia.

Esto explica por qué Nietzsche argumenta que el hombre necesita un tratado de paz que le provea de protección y, aún más, de una convivencia social, eliminando así la hostilidad espantosa del *bellum omnium contra omnes* (*Sobre verdad y mentira* 24). Nietzsche menciona que el ser humano solo puede desear una verdad limitada y agradable que le permita mantenerse en la vida, mientras que “es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos

perjudiciales o destructivos” (*Sobre verdad y mentira* 25). La convivencia y cohesión social se logra mediante acuerdos que definen las verdades, las cuales ocultan la verdad dionisiaca subyacente, al igual que las máscaras metafóricamente que la cubren. Así, el intelecto cumple su función de proteger al ser humano en su lucha por la existencia, que se encuentra en medio del caos, el horror, el espanto, lo absurdo, el devenir y la incertidumbre: en suma, lo dionisiaco.

En este punto, es pertinente mencionar la noción de la voluntad de ilusión, que Hans Vaihinger ha identificado como esencial tanto para la vida como para la ciencia. Mediante la creación de ilusiones, como el gran andamiaje categorial de los conceptos, el ser humano logra ocultar el devenir, es decir, el fondo dionisiaco de la existencia. Según Vaihinger: “Friedrich Nietzsche alcanzó a percatarse de que la vida y la ciencia no son posibles sin concepciones falsas o imaginarias. Ante todo observó que tales concepciones inventadas, y por tanto erróneas, son inconscientemente empleadas por el hombre en bien de la vida y de la ciencia (87). Este argumento atraviesa toda la obra de Nietzsche. El engaño, la mentira y, desde luego, el olvido, son imprescindibles para el intelecto humano, pues lo protegen de las *fuerzas terribles* que lo amenazan y “que oponen a la verdad científica ‘verdades’ de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas” (*Sobre verdad y mentira* 34). El gran edificio teórico de la ciencia, lleno de conceptos petrificados, funciona como una tela de araña que puede soportar las más terribles tempestades del río del devenir, protegiendo al ser humano de las verdades inefables que escapan a su teorización y conceptualización. Más allá de los límites del pensamiento humano se encuentra la lucha de lo dionisiaco, algo que el intelecto no puede comprender y que puede aplastar al hombre si llega a enfrentarlo directamente.

Dicho esto, mediante la razón, el investigador, el filósofo, o bien, como lo designa el propio Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, “el hombre teórico”, crea todo un andamiaje categorial que le permite aprehender el mundo de manera antropomórfica. Este andamiaje designa lo que es la verdad y la mentira, dejando de lado aquellas “esencias primitivas” que originalmente experimenta de la naturaleza. Solo así puede vivir cómodamente en un devenir hostil para los seres inteligentes. Sin embargo, frente a esta incredulidad, surge el “el hombre intuitivo”, llamado también en *El nacimiento de la tragedia* “el genio” artístico (e incluso posteriormente el *Übermensch* en *el Zaratustra*), quien reconoce lo dionisiaco y lo acepta.

A diferencia del hombre racional, que se muestra impasible en su seguridad en los conceptos –como estoico que marcha lentamente envuelto en su manta en medio de la tormenta–, el hombre intuitivo sabe que es un creador de metáforas. Se sirve del engaño, la apariencia y el olvido, no para petrificar conceptos y creer que ha logrado aprehender la esencia del devenir, sino para crear un lenguaje siempre renovado en metáforas que exprese ese devenir de la existencia.

Así, la verdad en el joven Nietzsche –lo dionisiaco, el devenir, en fin, lo real de la existencia–, tal como ya se ha señalado, solo puede ser experimentada por breves lapsos y de formas moderadas, a través de la transfiguración apolínea, con el único fin de no sucumbir ante ella. En *Sobre verdad y mentira* mantiene esa mirada trágica al señalar que el ser humano vive en una relación de ilusión y ensueño con respecto al mundo, gracias al engaño, condición inexorable de su intelecto. Por ello, dice Nietzsche, el ser humano solo puede deslizarse en la superficie, en el dorso de las cosas, conociendo de ellas meras formas. Pero, además de esto, tal vez la naturaleza le oculte al ser humano la mayoría de las cosas que podría conocer, incluyendo su propio cuerpo, y ha arrojado la llave para impedir ese conocimiento. No le es lícito saber que, fuera de su conciencia, está descansando sobre la crueldad, el horror, la insaciabilidad y el asesinato, en suma: “en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre!” (*Sobre verdad y mentira* 24).

Tiempo después, el viejo Nietzsche desarrollará esta idea con mayor profundidad en el prólogo que escribe en 1886 para una nueva edición de *La gaya ciencia* (1882). Allí declara que “Hoy es para nosotros una cuestión de decencia no querer ver todo en su desnudez, no querer estar presente en todo, no querer comprender y ‘saber’ todo” (*La gaya ciencia* 42), porque tal vez la verdad “sea una mujer” pudorosa que no desea ser vista desnuda, pues quizá tiene razones para ocultarse tras enigmas e incertezas. Esto, sin embargo, se encuentra ya en el joven Nietzsche, expresada enigmáticamente, como un artista satírico, en *La visión dionisiaca del mundo*:

¡Huida de la verdad, para poder adorarla desde la lejanía, envuelto en nubes! ¡Reconciliación con la realidad, porque es enigmática! ¡Aversión al desciframiento de los enigmas, porque nosotros no somos dioses! [...] ¡Glorificación y transfiguración de los medios de horror y de los espantos de la existencia, considerados como remedios de la existencia! ¡Vida llena de alegría en el desprecio de la vida! ¡Triunfo de la vida en su negación! (302)

La diferencia, entonces, entre el hombre teórico y el hombre intuitivo es que el primero pretende, e incluso se jacta, de conocer el mundo en sí mismo (la verdad) a través del lenguaje racional y los conceptos, mientras que el segundo no aspira a tan tal osadía. Como genio creador de metáforas, el hombre intuitivo reconoce no solo que la imposibilidad de conocer la verdad es una condición inevitable para el ser humano, sino también que esta pretensión no debería siquiera desearse. Su destino, como artista, niño, genio o creador, es transfigurar esta verdad, cubrirla con el velo de la belleza para poder, de esta forma, afirmar la vida y expresar su fondo dionisiaco. “¿No somos en eso –griegos? ¿Adoradores de las formas, de los sonidos, de las palabras? ¡Y precisamente por ello –artistas?” (*La gaya ciencia* 42).

A partir de esta línea, resultan relevantes los análisis de Mauricio Beuchot sobre lo que él denomina una metafísica analógica en Nietzsche. Según Beuchot, en el joven Nietzsche es posible entablar una interpretación en la que se puede expresar, e incluso aproximarse, a la verdad dionisiaca, creando una cultura que se alinee con esa condición trágica de la existencia. Para él, la filosofía de Nietzsche es, ante todo, analogía: una unión dinámica y fértil que haga una lo apolíneo y lo dionisiaco, que el lenguaje se traduce como metáfora y metonimia. “Principio de identidad y principio de diferencia, acordados en una unión dinámica y fértil que haga una ontología significativa para el hombre, la metafísica de artista a la que siempre Nietzsche aspiraba” (149).

Aunque el lenguaje no puede captar la verdad trágica en su totalidad, ni sería beneficioso para la existencia humana hacerlo, sí es posible aspirar, a través de él, a un cierto grado de verdad que exprese lo que acontece en el mundo. El engaño, la ilusión y el olvido son parte de los impulsos artísticos apolíneo-dionisiacos que permiten mostrar lo real de la existencia que conforma la vida misma. Así como los trágicos griegos, una cultura sustentada en esta visión trágica no debe eliminar la verdad, sino mostrarla como un velo; no aspirar a la verdad, sino a la *verosimilitud*; al signo, símbolo de la verdad (*La visión dionisiaca* 299). Aquellos “animales inteligentes que inventaron el conocimiento”, gracias a su intelecto, no hacen más que revelar la naturaleza artística del ser humano. Inventar, crear, metaforizar es posible gracias a esos impulsos artísticos inherentes al ser humano. El lenguaje, por tanto, es parte de esa naturaleza artística que lo distingue de los demás animales. Nace de esos impulsos apolíneo-dionisiacos y puede alcanzar cierta “analogía”, según Beuchot, que logre expresar la verdad de lo que acontece en la existencia. El propio Nietzsche intuyó que los griegos lograron esto con el

arte trágico: “Hay algo inconsciente que no se alcanza a expresar y hay que atraparlo tras los símbolos que surgen en el lenguaje mismo. Si se reconocen los símbolos (como Apolo y Dioniso) y se interpretan, se llega a esa fuerza vital original” (Beuchot 134). Así pues, el lenguaje, como dice Beuchot, no es simplemente una mera utilidad social, sino el impulso radical artístico que lleva al ser humano a crear metáforas. Esas metáforas pueden ser signo y símbolo de la verdad dionisiaca.

Por otra parte, Paulina Weber también reflexiona que en Nietzsche se puede hablar de una verdad que trasciende la relativización subjetiva. Existen formas de aproximarse a la verdad dionisiaca mediante ilusiones que, ya sea la oculten o la mantengan velada, permiten expresarla. En el primer caso, son ilusiones vulgares; en el segundo, ilusiones nobles. Quien juzga entre ambas es el “tribunal de Dioniso”, bajo la óptica de la vida misma. Según Weber siguiendo a Nietzsche, toda ilusión debe permitir desear vivir en el dionisiaco de la existencia, expresando la vida en sus contradicciones de dolor y placer. La razón arbitraria del hombre teórico tiende a negar estas contradicciones, lucha e incertidumbre. Así, las ilusiones pueden tener dos resultados posibles: engrandecer la vida o deprimirla. El tribunal de Dioniso evalúa las ilusiones en función de su impacto vital: “Esto implica que lo que nos hace propiamente humanos es esa capacidad de retomar nuestra existencia desde nuestros instintos más básicos y de transfigurar, sublimar, crear belleza” (Weber 112). De esta manera, Weber muestra que para Nietzsche la vida es un devenir dionisiaco que debe expresarse en toda su profundidad trágica, no para negarla, sino para potencializarla y volverla creativa. Esto ocurre cuando el ser humano crea ilusiones que surgen de su naturaleza trágica: “Una ilusión engrandece la vida porque la cimienta en sus instintos y confía en ellos; así, hace que la vida fluya, que se torne creativa” (Weber 113). Solo así el arte se convierte en la actividad metafísica y suprema del ser humano, pues en virtud de la aceptación de la vida misma en todo su devenir dionisiaco, el ser humano crea ilusiones artísticas que nacen de su propia naturaleza trágica.

En resumidas cuentas, Nietzsche, en estos escritos de juventud, incluido el tan aclamado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, muestra que existen impulsos inconscientes en el ser humano que lo empujan a enmascarar la verdad, ora bajo imágenes de bella apariencia, ora bajo fútiles conceptos, con el fin de crear una sociedad y una cultura que logre conservar la vida y, más importante aún, que se proponga potencializarla. En *El nacimiento de la tragedia* (1872) y sus escritos preparatorios, como el ensayo *La visión dionisiaca del mundo* (1870), esta formulación se expone al abordar

los impulsos apolíneo-dionisiacos como determinantes en la creación de la cultura trágica griega. La música, los mitos, los dioses y los dioses nacen “por una necesidad hondísima” (*El nacimiento de la tragedia* 64), proveniente de esos impulsos artísticos que constituyen también la naturaleza del ser humano.

En *Sobre verdad y mentira* (1873), estos impulsos artísticos también están presentes en la necesidad de “inventar el conocimiento” mediante metáforas. Aunque estas metáforas se alejan de la creación estrictamente apolínea-dionisiaca, son parte de los mismos impulsos artísticos. El engaño y el olvido trascienden la racionalidad, pues la naturaleza del ser humano lo impulsa a crear ilusiones que le permitan mantenerse en el mundo, vivir en sociedad y afrontar la vida con una cierta certidumbre sobre lo que conoce. Esto ocurre en una existencia caótica, cruel y primigenia que, como recuerda el joven Nietzsche, “no conoce formas ni conceptos”. Este impulso a crear metáforas no está mediado por la razón ni por la lógica, ya que no existe un proceso continuo en la creación de conceptos, sino, a lo sumo, saltos completamente arbitrarios en la designación de las cosas. El engaño y, por ende, el olvido, son aspectos que exceden la racionalidad lógica-conceptual del hombre teórico.

Gracias a estos impulsos, se expresa la vida en toda su tragedia; puede aceptarse y, sobre todo, afirmarse tal como es, en lugar de sucumbir ante ella. Esto implica un sí eterno a la vida, incluso con todo lo terrible y absurdo que pueda contener. Es semejante a la jovialidad griega preplatónica, una actitud que, sin embargo, se perdió debido a la negación de la vida promovida por la visión socrática (lógica y conceptual) de la existencia, así como por la perspectiva platónico-cristiana, que niega lo dionisiaco, el devenir, lo real de la existencia y, por supuesto, los impulsos apolíneo-dionisiacos del ser humano. En definitiva, estos impulsores son, como dice Zaratustra, “los predicadores de la muerte” que aspiran a un trasmundo: “Su sabiduría dice ‘¡tonto es el que continúa viviendo, mas también nosotros somos así de tontos! ¡Y ésta es la cosa más tonta en la vida!’” (*Así habló Zaratustra* 96).

En última instancia, estas consideraciones sobre la importancia de los impulsos artísticos apolíneo-dionisiacos, que son también parte del ser humano (lo que Nietzsche llamará después “Voluntad de poder”), conducen a la superación de un “Sócrates lógico-racional” en favor de un “Sócrates cultivador de la música”, como lo expresa Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Este “Sócrates músico”, o el artista creador, es aquel que, como el joven Nietzsche describe en *Sobre verdad y mentira*, representa al “hombre

intuitivo”: una condición en la que el ser humano reconoce los límites de su conocimiento teórico y acepta la finitud de lo que la razón puede descubrir mediante petrificación y conceptualización del devenir de la existencia. El Sócrates lógico, al escuchar y cultivar sus impulsos artísticos dionisiaco-apolíneos, deja atrás sus pretenciosos racionales para aprehender lo real y revive la música y el mito, entendidos como símbolos trágicos que pueden expresar la verdad dionisiaca en virtud de la vida y la existencia.

“El Sócrates músico” ya no niega ni reprime sus impulsos; mejor aún, intuye y acepta la condición trágica de la existencia y de la naturaleza humana. Su visión, entonces, se torna más prudente ante lo real de la existencia: más noble, más bella y más fuerte. Solamente así se podrá crear nuevamente una cultura sustentada en una visión dionisiaca del mundo.

A modo de conclusión

La experiencia de lo dionisiaco llevó al joven Nietzsche a concebir la verdad como algo inaccesible por la vía del conocimiento racional. Solo mediante las intuiciones artísticas es posible acercarse a ella. Esto es necesario, pues de no ser así, lo real de la existencia –o el horror inherente a lo dionisiaco– podría ser devastador para el paupérrimo intelecto humano. En los escritos del joven Nietzsche, incluido el texto póstumo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la verdad no es una invención caprichosa al servicio de una convención social arbitraria. La verdad es, ante todo, trágica: creación y destrucción; horror y dicha; terror y placer; caos y belleza; desmesura y éxtasis; absurdo y angustia. La verdad, por esto mismo, no puede ni debe ser vista en su totalidad. Para preservar la vida, solo puede ser intuida, mostrada y experimentada, siempre oculta o vedada por la ilusión y el engaño del impulso apolíneo, ora en el arte, ora en las metáforas. En el arte, se está más próxima a la verdad dionisiaca, sin caer en el desgarrador destino expuesto por Eurípides (2022). En las metáforas, en cambio, se corre el riesgo de sucumbir a la arrogancia del hombre teórico, quien presume haber petrificado y conceptualizado la verdad a través del lenguaje.

La fe ciega del hombre teórico-racional radica en la creencia de que la razón le permite comprender racionalmente la vida y la existencia. Sin embargo, en realidad, lo que hace es ocultarla o, en el peor de los casos, rechazarla en su anhelo de poseer la verdad.

El joven Nietzsche denuncia esta osadía en *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, donde expone la pretensión de captar la verdad dionisiaca para conocer el mundo en su totalidad. Ignora que ese mundo es un devenir caótico que no puede ser encerrado en conceptos. Su condición esencial, como la de un artista creador, es cultivar y crear metáforas que expresen la profundidad de la vida y su aparente contradicción trágica entre lo apolíneo y lo dionisiaco. En contraste, Nietzsche propone la actitud del hombre intuitivo frente al devenir: ser prudente, no pretender conocerlo todo y reconocer que no se puede saber todo. Para Nietzsche, la verdad es como una mujer que no desea ser vista desnuda; es esquiva, inaprensible, inefable y no reducible al intelecto humano. Solo mediante una experiencia transfigurada o velada puede ser vista, apreciada y vivenciada. La verdad tiene sus razones para ocultarse y, además, disfruta hacerlo. De no respetar ese *pudor femenino*, el hombre tendría que enfrentarse a una diosa desnuda que horroriza, angustia y causa terror.

Así pues, son los impulsos artísticos apolíneo-dionisiacos los que configuran y expresan el devenir, lo real de la existencia, pues forman parte de su naturaleza intrínseca. Asimismo, estos impulsos habitan en el ser humano, lo que hace de su naturaleza algo esencialmente artístico, pero sobre todo trágico; más aún, están más allá de la razón lógica y conceptual, pues son inconscientes. Por ello, una cultura debe expresar en profundidad la verdad trágica mediante un velo que permita a hablar de lo real en la existencia sin ocultarlo ni reprimirlo, antes bien, es necesario la armonía entre creación y destrucción, entre Apolo y Dioniso; solo así se puede afirmar la vida y hacerla más digna de ser vivida.

Por último, es menester mencionar que el joven Nietzsche intentó expresar la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco a través de diversas designaciones: verdad dionisiaca, naturaleza, cosa en sí, devenir, entre otras. Sin embargo, todas estas denominaciones buscan describir el mismo sentimiento que lo inquietaba en su tiempo: lo terrible, lo absurdo, el caos, la destrucción, pero también, la alegría, el gozo, el éxtasis, la belleza, la creación. Esta naturaleza no es, estrictamente hablando, una lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco, sino un juego que, en el fondo, es un abismo dionisiaco. Lo apolíneo es simplemente una manifestación del horror, el absurdo y el caos de la existencia, un momento de ese devenir caótico que, por lo demás, es completamente necesario e inexorable.

En última instancia, por ominosa que sea, la existencia es un abismo dionisiaco en el que se debe vivir, pero, sobre todo, que se debe aceptar. La importancia del Nietzsche

trágico reside en su llamado a decirle a la vida “sí y amén”, tal como lo pide el poeta Zaratustra. Solo con una visión semejante esta aceptación de la existencia podría prepararnos para exclamar, como exige el *demon* nietzscheano: “¿Esto era la vida?, bien, ¡otra vez!”.¹

Referencias

- Beuchot, Mauricio. “El origen de la tragedia y la ‘metafísica de artista’ según Nietzsche”. *Nietzsche: Dos Lecturas Desde La Hermenéutica Analógica*. Laberinto Ediciones, 2017, pp. 86-149.
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Editorial Anagrama, 1988.
- Eurípides. *Bacantes*. Editorial Gredos, 2022.
- Fink, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza, 1979.
- Maresca, Silvio. “El problema de la verdad en Nietzsche”. *Home-ElSigma*. www.elsigma.com/filosofia/el-problema-de-la-verdad-en-nietzsche/3223.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos Volumen IV (1885-1889)*. Editorial Tecnos, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce Homo Cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza Editorial, 2011.
- Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Alianza Editorial, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *La visión dionisiaca del mundo*. Alianza Editorial, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Editorial Tecnos, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *La gaya Ciencia*. Editorial Tecnos, 2016.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza Editorial, 2016.
- Vaihinger Hans. *La voluntad de ilusión en Nietzsche*. Editorial Tecnos, 2012.
- Vásquez Rocca, Adolfo. “La Posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los metarrelatos”. *Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, vol. 29, núm. 1, 2011, pp. 1-16. http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2011.v29.n1.26807
- Weber, Paulina. *Nietzsche: Verdad e ilusión: Sobre el concepto de verdad en el joven*.

¹ “...Amigos míos, ¿qué os parece? ¿No queréis vosotros decirle a la muerte, como yo: ¿Esto era - la vida? Gracias a Zaratustra, ¡bien! ¡Otra vez!»” (*Así habló Zaratustra* 496).

Carlo Michelstaedter y Mijaíl Bajtín: instituciones, comunicación y retórica

*Carlo Michelstaedter and Mikhail Bakhtin: intuitions,
communication and rhetoric*

Gabriel A. Saia

Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín
gabriel.saia92@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5116-9741

Resumen: Este trabajo busca establecer una conexión entre la tesis de Carlo Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, y la teoría de géneros discursivos de Mijaíl Bajtín, expuesta en *Estética de la creación verbal*. Se destaca la importancia del análisis discursivo y la interrelación entre el individuo y las instituciones, así como el papel activo tanto del oyente como del hablante en la comunicación. Michelstaedter sostiene que el discurso debe motivar la acción, con énfasis en la necesidad de diálogo y persuasión. Por su parte, Bajtín resalta la interacción entre enunciados y la respuesta social. El trabajo explora las teorías de ambos autores para reflexionar sobre la crítica a las instituciones y la relevancia de la escucha activa en la comunicación.

Palabras clave: persuasión; sociedad; diálogo; discurso; pesimismo filosófico

Abstract: This paper establishes a connection between Carlo Michelstaedter's thesis, *La persuasione e la rettorica*, and Mikhail Bakhtin's theory of discursive genres, presented in *Aesthetics of Verbal Creation*. It highlights the importance of discursive analysis, the interrelation between the individual and the institutions, and the active role of both the listener and the speaker in communication. Michelstaedter argues that discourse must motivate action, emphasizing the need for dialogue and persuasion. On the other hand, Bakhtin underscores the interaction between statements and social responses. This work intends to explore both authors' theories to reflect on the criticism of institutions and the relevance of active listening in communication.

Keywords: persuasion; society; dialogue; discourse; philosophical pessimism

Recepción: 17-10-2024 | Aceptado: 27-11-2024



Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Saia, Gabriel. "Carlo Michelstaedter y Mijaíl Bajtín: instituciones, comunicación y retórica". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 75-90.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.196>

Mi propósito con este texto es ahondar en tópicos clave del pensamiento de Carlo Michelstaedter y Mijaíl Bajtín. Del primero, rescato la reelaboración conceptual de la retórica y la persuasión como *modos de existencia*, así como la posibilidad del *diálogo* (*dialegesthai*). Por otra parte, con Bajtín, explico su propuesta de géneros discursivo, considerando la *vida del enunciado* y la necesidad del otro.

En las siguientes secciones, analizo estos temas en tres partes: primero, caracterizo las ideas Carlo Michelstaedter y su contexto; luego, exploro la particularidad bajtiniana en su teoría del enunciado; y, por último, presento puntos de contacto y divergencias entre ambos autores. Con este enfoque, busco abrir el campo de los estudios retóricos desde una clave filosófica, además de contribuir a un mayor conocimiento de la obra de Michelstaedter, un filósofo que tiene poco –o nulo– tratamiento en nuestra lengua.

Carlo Michelstaedter (1887-1910) fue un filósofo italiano que escribió su singular obra hacia principios del *Novecento*. En una situación inusual, concluyó su tesis de grado, intitulada *La persuasión y la retórica*, acompañándola de un diálogo (*Dialogo della salute*) y apéndices críticos. Tras enviar su tesis al comité tutorial, decide poner fin a su vida.

La tesis se publicó póstumamente en 1913 gracias Vladimir Arangio-Ruiz, amigo vital de Michelstaedter, y desde entonces ha tenido múltiples reediciones y reimpressiones¹. Si bien fue desestimada por críticas *ad hominem* asociadas al suicidio de su autor (Campailla 1990), ha adquirido insospechada vigencia, especialmente por su análisis de los conceptos de *retórica* y *persuasión*. En dicha tesis, *retórica* no refiere al *ars bene dicendi*, sino a un *modo de ser social, de ser en el mundo*, que busca preservar la vida (*philopsykhía*, “apego a la vida”; el *mero* mantenerse vivo) a través de instituciones que cristalizan y formulan la existencia. Estas instituciones no hacen otra cosa que deteriorar las posibilidades de creación del individuo dentro del conjunto social, disminuyendo sus campos de injerencia, así como su autonomía y su incidencia efectiva dentro de la

1 Al menos seis reediciones han tenido lugar en italiano, a cura de: a) su amigo Vladimiro Arangio-Ruiz; b) Emilio Michelstaedter (1922), primo del joven goriziano; c) su también amigo y compañero de estudio, Gaetano Chiavacci (1958); d) la erudita Maria Adelaide Raschini (1972), quien se encargó de su fijación cristiana; e) el estudioso michelstaedteriano que más trabajo en reunir la copiosidad y diversidad de la obra del filósofo de Gorizia, Sergio Campailla (1995[1982]); y, por último, f) la edición crítica –y revisionista– llevada a cabo por Andrea Comincini (2015). Además de estas ediciones italianas, también vieron la luz diversas traducciones, entre las que destacan: una al alemán (Neue Kritik, 1999), una al francés (L'Éclat, 1989), una al inglés (Yale University Press, 2008), una al esloveno (KUD Apokalipsa, 2011) y dos al español (Murcia 2010; Sexto Piso, 2015). Igualmente, la demora en la publicación del escrito del joven filósofo podría deberse a un problema técnico, pues algunos editores pensaban que “[E]l pobre joven no sabe escribir italiano”, como se señala en la introducción al texto realizada por Campailla (Michelstaedter *La persuasione* VIII).

sociedad; la *especie humana* logra –mediante el sacrificio del individuo– *autoperpetuarse*². No solo se sacrifica el individuo en cuanto tal, sino que, además, se sacrifican las maneras en las que puede comprenderse a sí mismo y a su medio: “[E]sta camisa de fuerza o camisa retórica está conformada por todas las cosas nacidas en el seno de la vida social, 1 los oficios, 2 el comercio, 3 el derecho, 4 la moral, 5 la conveniencia, 6 la ciencia, 7 la historia” (Michelstaedter *La persuasione* 150).

La retórica reduce la capacidad comunicativa y operativa del individuo. De este modo, el ser humano percibe un mundo exclusivamente compuesto por medios y se constituye así mismo como medio para otros. Al respecto, Guido Guglielmi menciona en su introducción a la edición murciana de la tesis: “En el otro cada uno ve solo la propia necesidad; así el hombre retórico hace del prójimo su propio medio, y es medio para el otro. La relación con el otro la vive en la inconsciencia, mecánicamente, en los modos de la exterioridad. Y mientras cree ser sí mismo, consigue solamente ser el otro del propio otro, cosa entre cosas” (Michelstaedter *La persuasión* VII). No obstante, la retórica constituye apenas uno de los modos de ser en la ontología y teoría comunicativa michelstaedteriana. Para completar esta visión, es necesario abordar la segunda categoría fundamental: la persuasión.

La persuasión, al igual que la retórica, no es entendida por Michelstaedter como un efecto discursivo que busca generar consentimiento, sino como un modo *auténtico*³ de existencia. Michelstaedter no establece una relación dialéctica entre estos términos: la persuasión no se opone a la retórica ni deriva de ella. En cambio, ambas son modos de ser diversos, sin una relación de dependencia entre sí, sin relación dialéctica sino binómica⁴. En palabras del filósofo, la retórica no puede conducir en absoluto a la

2 En un texto de valor introductorio y didáctico, aunque no por ello menos provechoso, el prof. La Rocca dice: “[T]odo aquello que en los discursos y en los modos de vida humanos oculta, por un lado, la temporalidad vacía del querer, y, por otro, asume la estructura y la reproduce, es llamada por Michelstaedter *retórica*” (La Rocca 115). Toda traducción es mía, a menos que indique lo contrario.

3 No se trata aquí de *autenticidad* entendida en un sentido burgués, como un culto a la personalidad, sino más bien como un acto presente, desprovisto de una finalidad proyectada en el futuro o anclada en un pasado. En todo caso, podemos pensar que Michelstaedter se refiere a la posibilidad de *oponerse a algo/alguien*.

4 Es importante señalar esto, ya que no hay una superación posible de estos modos. Dicho de otra forma, no hay una tercera posición. A un tiempo, no es que la persuasión esté contenida en la retórica, ni viceversa; más bien, se trata de dos maneras de afrontar la *vida* –y el discurso–. Como escribe Carchia, “[L]a persuasión es un acto, no un proceso” (Carchia 33). Esto es complicado, puesto que la persuasión, como aclararé más adelante, entraña la única posibilidad *dialógica, dialéctica*; sin embargo, se entiende lo que Carchia menciona, puesto que la persuasión no es algo que se haga en un futuro, sino que es un instante, un acto en el presente (podría añadirse, “un acto enunciativo”).

persuasión. Ser persuadido o ser retórico son formas separadas de existir, y ya. Para Michelstaedter, la persuasión corresponde a la cualidad de oposición frente a la lógica de la retórica, que domina bajo un entramado de relaciones sociales cristalizadas y sostenidas en movimiento por instituciones.

La *existencia* en la obra del filósofo goriziano se desdobra en dos tipos: un modo asociado al dominio de lo retórico, los modos fijos y la utilidad del otro como medio; y otro que se eleva hacia la persuasión, uno que puede asociarse a la enajenación⁵ y otro que es *auténtico*. De manera similar, estas categorías se reflejan en las posibilidades comunicativas. Michelstaedter supo otear el mundo de “medios” en el que estaba confeccionando su investigación como un espacio donde prima el sacrificio por sobre el beneficio. Este sacrificio tiene que ver, en todo caso, con la “significación suficiente”, es decir, “una lógica del intercambio social racional en vista del fin” (Carchia 35). Por el contrario, la lógica de la *comunicación*, propia de la persuasión, prioriza el beneficio mutuo y “postula la anulación incesante y continua de cualquier objetivación de valores, de cualquier exteriorización del vínculo que une a la comunidad humana” (Carchia 35).

En la palabra del persuadido, lo que se vislumbra es ese “dejar pasar” los efectos que pueda tener el discurso. No hay imposición⁶ ni búsqueda de eficacia retórica. A diferencia de la retórica, que intenta rescatar la existencia arrebatada constantemente, el otro no es un medio para el reconocimiento personal, sino un interlocutor que posibilita la respuesta. En este sentido, la persuasión se relaciona con la vida y con la necesidad de interacción. Según Michelstaedter, la persuasión no tiene un punto inicial, pues el pasado y el futuro se anulan en la comunicación del persuadido. Este renuncia al deseo de “poseer” o “dominar”, respondiendo al llamado de *darlo todo y tenerlo todo, ser persuadido y persuadir*⁷. La persuasión busca comprender tanto al mundo dentro del persuadido como al persuadido dentro del mundo.

5 En este sentido, Michelstaedter comprende la paradoja, o al menos la incoherencia, que supone escribir una tesis académica (o un libro de filosofía) para criticar a la misma institución. Es consciente de que está introduciendo un objeto ajeno dentro de un mundo igualmente ajeno, un elemento más que puede ser –y será– reificado y consumido; sin embargo, en uno de los *Appendici critiche*, que es el conjunto de las notas que realizó durante la confección de su tesis, anuncia “*Con le parole, guerra alle parole*” (“Con las palabras, guerra a las palabras”). es pertinente resaltar que este binomio –retórica/persuasión– guarda relación con lo que posteriormente se abordaría en el siglo XX como “auténtico/inauténtico”.

6 “El erístico ‘quiere tener razón’ en aquello que los demás no le pueden responder; el dialéctico quiere persuadir” (Carchia 36).

7 En griego, lengua predilecta de Michelstaedter, el verbo secundario *peithò* (“persuadir”) se utiliza primariamente en su voz media *peithomai* (“persuadirse”).

La respuesta interrumpe el orden de la retórica. En la lógica de la “significación suficiente”, el ser humano persiste únicamente al subsumirse al orden de las instituciones que son, en sí mismas, sistemas que suplen las necesidades que el individuo crea dentro del conjunto social. Es así como la retórica está poblada de sistemas que se generan y perpetúan, siendo indispensables para la autoconservación social. Si estos sistemas desaparecieran, tanto la vida como la comunicación dejarían de tener continuidad.

En resumen, Michelstaedter plantea que las instituciones, propias del modo de ser retórico, *dan orden* al mundo y definen un uso del lenguaje que permite a los individuos sociales garantizar su supervivencia en el sentido más laxo de la palabra. Por otra parte, describe un modo alternativo, *ajeno* a las instituciones, al que llama *persuasión*. Esta distinción entre retórica y persuasión resulta útil para analizar cómo estas categorías dialogan con las mecánicas discursivas planteadas por Bajtín. Asimismo, a partir de la explicación de Michelstaedter, es posible explorar las conexiones entre ambos autores mediante los conceptos de *persuasión*, *enunciado*, *diálogo* y *dialogicidad*. Salvando las distancias temáticas, epocales y locales, a continuación busco reflexionar sobre cómo uno refleja, en cierta medida, la postura del otro.

Mijaíl Bajtín: géneros discursivos, vida del enunciado, diálogo

Si bien en la primera parte de este trabajo abordé a Carlo Michelstaedter, en este segundo momento explicaré brevemente la postura respecto al lenguaje que Mijaíl Bajtín expone en su teoría de los géneros discursivos. Más allá de las diferencias temáticas, y para evitar una segmentación excesiva, busco dar cuenta de unas pocas cuestiones centrales que justifican la elección de ambos autores y la facilidad que encuentro al hablar sobre Michelstaedter desde la mirada bajtiniana.

Para comenzar, es necesario señalar que Bajtín se posiciona en contra –cuando menos– de dos *ideas* sobre el lenguaje. Por un lado, rechaza la concepción del lenguaje como una actividad individual, concebida desde el solipsismo mental, como lo pensó Wilhelm von Humboldt. Por otro lado, también se opone al objetivismo abstracto de Ferdinand de Saussure, que presenta al lenguaje como un sistema normativo dado a

la conciencia. Para Bajtín, la comunicación depende de los *géneros discursivos*, es decir, del uso de la lengua dentro de las diversas esferas de la actividad humana. Hablar de géneros discursivos supone hablar de tipos relativamente estables de *enunciados*⁸, que, a su vez, pueden estar divididos en dos categorías a saber, los primarios y los secundarios.

Cuando Bajtín se refiere a géneros discursivos primarios, alude a conjuntos estables de enunciados simples, como una charla casual en un bar o una conversación entre madre e hijo, usualmente vinculados al ámbito oral; en cuanto habla de géneros discursivos secundarios se refiere a la integración de dos o más géneros primarios en un único enunciado, como ocurre en una novela⁹, propia del ámbito escrito. Lo importante aquí no son las características de estos géneros –que comparten elementos como contenido temático, estilo y composición–, sino el carácter de los enunciados que los componen, más allá de su estabilidad. Así, los géneros discursivos abarcan las dimensiones social, histórica y material de los enunciados concretos, pero esto no basta para delinear el alcance de la teoría de Bajtín. Más importante en este momento resulta conocer las características que Bajtín le atribuye a los anteriormente conocidos “esquemas de comunicación”, pues no se quedará tan solo en la descripción simplista de emisor-mensaje-receptor, sino que aborda de manera compleja las relaciones entre el orador y el auditorio. En este sentido, Bajtín sostiene que:

todo hablante es de por sí un contestatario, en mayor o menor medida: él no es un primer hablante, quien haya interrumpido por vez primera el eterno silencio del universo, y él no únicamente presupone la existencia del sistema de la lengua que utiliza, sino que cuenta con la presencia de ciertos enunciados anteriores, suyos y ajenos, con las cuales su enunciado determinado establece toda suerte de relaciones (se apoya en ellos, problematiza con ellos o simplemente los supone conocidos por su oyente). Todo enunciado es un eslabón en la cadena, muy complejamente organizada, de otros enunciados. (258)

⁸ Estos son la unidad mínima del lenguaje considerada por Bajtín: las manifestaciones singulares y concretas del uso del lenguaje

⁹ En efecto, el tratado de Carlo Michelstaedter (*La persuasione*) comporta los elementos necesarios para ser considerado como género discursivo secundario, ya que integra en su estructura dichos populares, fragmentos de tragedias griegas, extractos de libros de filosofía y, en su conjunto, puede interpretarse tanto como una novela o como una tesis de grado. En todo caso, se trata de un verdadero palimpsesto.

De este modo, Bajtín señala no solo la imposibilidad de articular un discurso fuera de determinadas instituciones, sino también que los enunciados están determinados por una cadena previa de enunciados. El orador, de esta manera, se convierte en portavoz de estos enunciados anteriores y, simultáneamente, establece las condiciones para los enunciados posteriores. A diferencia del esquema simplista emisor-mensaje-receptor, Bajtín otorga un papel activo al oyente. El enunciado se convierte, pues, en la unidad real de la comunicación discursiva, posicionando al hablante como activo/pasivo, al enunciado como vínculo entre lo social y lo individual, y al oyente como un agente pasivo/activo. Esta inversión establece un modelo comunicativo más dinámico: hablante/escribiente-enunciado-oyente/hablante¹⁰.

Si tenemos en cuenta que habitamos un mundo donde estamos inmersos en lo ajeno –palabras, discursos y funciones que no nos pertenecen–, ningún enunciado, por más “desafiante” que este sea, puede considerarse completamente subversivo o asilado. La comunicación dialógica no dispone de un mecanismo revolucionario que pueda adoptarse: la comunicación ajena se puede aceptar/no aceptar, pero en todo caso ha de responderse tan solo a una instancia bien delimitada de nuestra condición e historia social.

Es necesario volver sobre esta idea que da vueltas en Bajtín: el enunciado tiene *energeia*, es decir, se desarrolla, se desenvuelve en la dialogicidad de la comunicación discursiva. No hay nada que exceda los límites del discurso, porque todo acto, *i.e.* sensible, estético, acción, conocimiento o lingüístico, está transido por la lengua misma, ya que “[L]as diversas esferas de la actividad humana están todas relacionadas con el uso de la lengua” (248) y, de esta manera, Bajtín propone analizar una dimensión del enunciado que parecía estar cerrada. Todo enunciado trasluce una *cadena* comunicativa discursiva, es tan solo un eslabón de esta: ningún enunciado es aislado, no es el primero ni el último¹¹ y posee determinada *expresividad*. Así, lejos de los estructuralistas y del

10 Aunque el mismo Bajtín menciona que hay géneros discursivos que esperan una respuesta tan solo como acción, por ejemplo en las órdenes militares, judiciales, entre otras.

11 Bajtín plantea esto en contraposición a las unidades lingüísticas de palabra y oración, las cuales exhiben cierta neutralidad derivada de su irrealidad. Una oración puede constituir un enunciado, pero el enunciado siempre alberga un sentido amplio que involucra el contexto de enunciación, el sentido del objeto de enunciación, la intencionalidad discursiva del enunciado y, por último, las formas típicas o genéricas que posee. Una oración puede ser comprensible –y generalmente lo es desde un punto de vista gramatical–, pero carece de sentido expresivo si no se integra en un enunciado: “[L]o que puede ser contestado es el enunciado completo cuyo elemento significante es la oración” (Bajtín 272).

formalismo, la palabra y el lenguaje no pueden ser consideradas como algo en sí dado y fijado, esencializado, sino que, todo lo contrario, la palabra existe en la medida en que haya una interacción, tenga vida y sea una arena donde se dan las luchas sociales¹².

Si bien la obra de Bajtín aborda esta cuestión en múltiples ocasiones, resulta fundamental repasar dos ideas clave para articular las posturas aquí expuestas, a saber, la de lo ajeno –que ya mencioné sucintamente– y la del diálogo. Lo ajeno, entendido como el otro y sus enunciados, en buena medida, está relacionado a la cadena comunicativa previamente evocada: el enunciado no se percibe como una abstracción (como podrían serlo la palabra o la oración en el sentido lingüístico), sino como un eslabón dentro de una cadena discursiva. Esto ocurre precisamente porque, más allá del significado que pueda tener una palabra o una oración, lo esencial es el sentido del enunciado, que siempre es contextual e intencional. Tanto la referencia a un objeto como el contexto en el que coexisten hablantes (o escritores) y oyentes (o lectores)¹³ son igualmente importantes. Esta dimensión implica reconocer que “alguien me está escuchando (o me escuchará), alguien me está leyendo (o me leerá)”, y el sentido, por ende, se construye de manera interrelacionada. El enunciado se presenta como una coparticipación, ya que implica una expectativa de respuesta, acción o contestación, al tiempo que presupone enunciados previos ya pronunciados: el otro abre un campo de enunciados tanto existentes como prefigurados. Sin embargo, es necesario recordar que estos enunciados no son significados estáticos, fórmulas inertes ni estructuras cristalizadas.

El *otro* cumple una función clave en la teoría discursiva de Bajtín: sin el otro, no habría posibilidad alguna de enunciación, ya que el lenguaje no es un sistema cerrado de referencias dado de manera autosuficiente. Además, sin el otro, tampoco sería posible responder, esperar respuesta alguna ni concebir consenso o disenso como posibilidades de enunciación. Por ello, el diálogo se erige como el núcleo de la teoría de

12 Aquí es interesante mencionar dos lecturas que abordan esta cuestión. Por un lado, un integrante del *Círculo Bajtín*, Valentín Volóshinov –quien a veces aparece citado como Bajtín/Volóshinov debido a una controversia aún no resuelta sobre la autoría–, afirma en *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje* que: “[l]a conciencia individual no es el arquitecto de la superestructura ideológica, sino solo un inquilino que se aloja en el edificio social de los signos ideológicos” (24). Por otro lado, Catalán aporta una perspectiva complementaria, al referirse a la “tradicionalidad”: “[E]l autor medieval, incluso en los libros donde se exhibe más orgulloso de su arte, se siente eslabón en la cadena de transmisión de conocimientos y se considera a sí mismo, ante todo, como un portador de cultura” (Catalán 4-5).

13 Al respecto, Bajtín dice: “[e]l objeto del discurso, por decirlo así, ya se encuentra hablado, discutido, vislumbrado y valorado de las maneras más diferentes; en él se cruzan, convergen, se bifurcan varios puntos de vista, visiones del mundo, tendencias. El hablante no es un Adán bíblico (...)” (*Estética* 284).

Bajtín; mientras que el enunciado es la unidad mínima y real de la comunicación discursiva, el diálogo es lo que la motiva. El diálogo es una tensión, siempre una dificultad de enfrentarse con lo ajeno en el proceso de apropiación discursiva. Si bien esta tensión es inevitable, también es cierto que el diálogo puede interrumpirse o limitarse cuando la interacción reduce sus posibilidades responsivas a una sola opción, dada por relaciones de poder. Desde esta perspectiva, podría considerarse que la reducción de expectativas actúa como algo aparentemente beneficioso¹⁴, pero la necesidad dialógica no puede prescindir de un *tú*, amplio en posibilidades virtuales.

Entonces, la teoría de Bajtín se fundamenta en el diálogo, en la interacción con lo ajeno y su apropiación, y en la posibilidad –e imperativa necesidad– de un *tú*, de una respuesta. A partir de este marco, queda por explorar el punto de contacto entre esta dinámica dialógica, el discurso persuasivo y las instituciones criticadas tanto por Bajtín como por Michelstaedter.

Instituciones, diálogo y el consenso como imposibilidad

Ser consciente de que todo enunciado está dirigido, por un lado, a un objeto y, por otro, al oyente, según la teoría de Bajtín, me permite establecer un paralelismo con las ideas expuestas en la tesis de Michelstaedter. El italiano distingue dos modos de uso del lenguaje: la significación suficiente y la comunicación. El primero corresponde a la retórica; el segundo, a la persuasión.

Si puedo pensar en la retórica, en la prolongación de la vida mediante las instituciones –siendo el lenguaje entendido como sistema de normas–, sin otro fin que mantener la vida social, me sería necesario (y conveniente) reducir el lenguaje a una abstracción. Esto implica convertirlo en un término que, siendo ajeno, pueda incorporarse con facilidad en un absoluto que presupone que todo oyente debe oír y, además, comprender lo dicho, con vistas a un mero beneficio personal. Por el contrario, la

14 Similar a las máximas de Grice, podría afirmarse que la reducción de expectativas representa un beneficio tanto para el hablante como para el oyente, ya que limita las posibilidades dentro de la cooperación necesaria para comprender un enunciado. Sin embargo, como abordaré en el siguiente apartado, en el caso de las instituciones existe una instancia autoritaria que cercena al *tú*, que oblitera el diálogo o, cuando menos, lo falsea.

persuasión es el estadio *propio* de la existencia individual, personal, auténtica y no limitada por (o supeditada a) un orden fijo e inalterable. En este sentido, también el modo en que la persuasión comunica es completamente diverso¹⁵: no atiende a la *significación suficiente* ni busca la mera obediencia. Por más que la persuasión parezca una cuestión sumamente individualista, hay una traza que permite interpretarla como vinculada al ámbito social: “El camino de la persuasión del que habla Michelstaedter sí es un camino en el que cada quien es ‘*el primero y el último*’” (Michelstaedter *La persuasión* 36), pero también es un camino donde la plenitud se remonta siempre a la relación con el otro (Zavaglini 257). De algún modo, la relación con los otros es lo único que permite que la persuasión sea, que se establezca la comunicación en su completa legitimidad. En la obra de Michelstaedter hay una *escritura del tú* que se emparenta con la idea bajtiniana del enunciado –su vida– y del diálogo. Esta dimensión excluye cualquier absolutismo en la significación: en la retórica, nada se dice con la intención de comunicar, sino de explicar. En este marco, las instituciones originan un lenguaje retórico que rectifica el mundo. No es el lenguaje el que estructura el mundo; es el mundo objetivado el que crea el lenguaje (Cangiano 81). Este doble juego, en el lenguaje surge de las prácticas sociales y luego las restringe y modula, delimita las posibilidades del discurso¹⁶.

Es importante mencionar Michelstaedter no solo escribió cartas, ensayos, un tratado filosófico y poemas, sino que, además, influido por la *práctica dialógica socrática*,

15 Aunque Michelstaedter acá es un poco ambiguo, se puede entender su postura teórica fácilmente como una actitud frente a la vida, y es así que dice en un texto de su periodo escolar: “El camino de la salud [sc. la persuasión] no es un viaje en *omnibus*, no hay señales, no hay indicaciones que puedan ser comunicadas, estudiadas, repetidas. No obstante, cada quien tiene en sí la necesidad de encontrar estas señales, teniendo al propio dolor como indicador. Cada uno debe, nuevamente, abrirse el camino, y, entonces, se encontrará en la misma senda luminosa que ha sido transitada por unos pocos elegidos” (*Fragmentos* 233). Si se puede comprender este pasaje como una cuestión vital, no veo por qué no asociarlo también a una postura sobre la lengua y sus usos. Aquí, claro, me refiero a la comunicación *única, personal, propia*, pero puedo hacerlo porque en la paradójica ambigüedad de su texto (“no hay señales” pero “cada quien tiene en sí la necesidad de encontrar estas señales”) demuestra que la comunicación persuasiva, la verdadera comunicación, no obtura ninguna posibilidad.

16 Al respecto es interesante ver una cita de un texto presuntamente bajtiniano (al menos de su círculo) que dice:

“Cualquier fenómeno de la realidad objetiva, cualquier situación, al provocar en el hombre una reacción orgánica, habitualmente hace nacer con eso mismo al lenguaje interior, que fácilmente se transforma en lenguaje exterior. Tanto el lenguaje interior como el exterior se encuentran igualmente orientados hacia el “otro”, hacia el “oyente”. Tanto el hablante como el oyente son participantes conscientes del acontecimiento de la enunciación, y ocupan en él posiciones interdependientes” (Bajtín/Voloshinov 40). Así, tanto Michelstaedter como Bajtín son materialistas en cuanto a su perspectiva sobre el origen del lenguaje, sus usos y la interacción con la esfera social.

desarrolló diálogos. Toda su obra está atravesada por el diálogo: la poesía dialoga consigo mismo; las cartas lo hacen con sus interlocutores (familia, amigos, novias, profesores); el diálogo, con las ideas y sus personajes, sin imponerles una derrota. En *La persuasione e la rettorica*, el diálogo no es simplemente una estrategia argumentativa, sino un recurso didáctico y, sobre todo, *persuasiva* que busca generar sentido. Cuando el diálogo es *real*, no hay imposición ni una significación suficiente (pretendida absoluta) que anule uno de los polos de la comunicación; el papel del enunciante es considerado solo luego de tener claridad sobre el objeto¹⁷ propio del discurso y sobre la ajenez del interlocutor. Mimmo Cangiano lo explica de manera sencilla:

La dialéctica es el diálogo que expone la insuficiencia de la vida; no es el “decir” que “gana” la discusión porque encaja mejor con los contenidos finitos del momento histórico expresado por la sociedad, sino que “convence” exponiendo las deficiencias compartidas. No se trata del lenguaje intentando cubrir el abismo de la relatividad (el acuerdo comunicativo), sino que éste expone las falencias comunes. La retórica puede vencer, pero no convencer, porque debe explotar los elementos de la contingencia mientras que, simultáneamente, los eleva a formas de conocimiento absoluto. La dialéctica, cuando es cooptada por la retórica y se concentra en la multiplicidad de opiniones, no es más que una lógica de la organización *violenta* (mediante el consenso). (Cangiano 138-139)

En este sentido, el consenso en la dialéctica dialógica de Michelstaedter se convierte en un obstáculo para la autenticidad del discurso y, con ello, de la vida.

¿Qué posibilidad de consenso cabe en la teoría de los dos pensadores? El consenso en Michelstaedter asegura la vitalidad de la institución y del cuerpo social, pero a costa del individuo. Este, para mantener su vida, crea medios que le arrebatan el presente, la modalidad discursiva del diálogo y la posibilidad de apropiarse de *su* discurso y de sí mismo. Bajtín, por su parte, considera que el consenso –cuando es total– somete al oyente a una actitud pasiva, lo cual es inconcebible según la vitalidad del enunciado y

17 Uno de los diálogos compuesto por Michelstaedter entre el propio filósofo y Nadia B. (Baraden), *Dialogo tra Carlo e Nadia*, es un buen ejemplo de esto. Nadia le pregunta a Carlo por qué él no la ama. Carlo le responde que quien no es no puede amar. En este sentido, quien no está en dominio de sí, de la persuasión, no puede conocer el objeto; dicho de otro modo, si Michelstaedter *le diera su amor* a Nadia sin tener posesión del *amor*, Nadia solo tendría el amor que necesita, el objeto, la idea o el concepto del amor de Carlo, pero no el amor verdadero, aquel correspondiente a lo inasible de la persuasión.

la necesidad del diálogo. Ambos autores coinciden en que el consenso absoluto tiende a *reproducir, replicar, repetir*¹⁸ la instancia “comunicativa” de acuerdo con una hegemonía (Lindig Cisneros 326).

En Bajtín, también hay espacio para un discurso que carece de vitalidad: la palabra autoritaria, que no crea, sino que reproduce. Ejemplos de ello son la biblia en su sentido catequístico, las cadenas nacionales políticas o las órdenes militares. Estas formas de discurso revestidas de autoritarismo cierran el sentido de las palabras, volviéndolas tradicionalistas, universales y oficiales (Bajtín *La palabra*). La palabra autoritaria solo puede memorizarse y repetirse, nunca discutirse ni internalizarse. Por el contrario, hay una palabra vinculada al convencimiento intrínseco, capaz de generar nuevos pensamientos y discursos en torno a un objeto¹⁹.

Como mencioné anteriormente, el camino de la persuasión carece de una señalización que indique el recorrido; el discurso, a su vez, está vinculado a la necesidad de una respuesta activa, es decir, a algo distinto de sí, algo que no se conoce dentro de la situación inicial. Al principio de este trabajo señalé la diferencia en los usos que Michelstaedter otorga a los conceptos de *retórica* y *persuasión*. Ambos, alejados del

18 Claro que para ninguno de los dos es posible la “repetencia”, la iteración del enunciado, ya que la *situación* sería distinta en cada caso: cambio de hablante, cambio de oyente, cambio de marco espacio-temporal; sin embargo, aquí me refiero a la permanencia del significante, a la oclusión o al vaciamiento del sentido.

19 Es posible encontrar la clave de la conformación de la subjetividad para Bajtín atendiendo al dialogismo entre estos dos tipos de palabra: “Las fuerzas centrípetas y centrífugas del lenguaje tienen un equivalente cuando el análisis se refiere a las relaciones entre la palabra y el hablante: las primeras corresponden a la palabra autoritaria, y las segundas a la que Bajtín llama palabra intrínsecamente convincente. Se trata de las formas que puede tomar la palabra ajena, que es el material con el cual se construye la conciencia individual. La palabra autoritaria es la que carece de persuasión intrínseca; formalmente, requiere cierto distanciamiento por parte del hablante, no es la clase de palabra que pueda ser asimilada por él, en el sentido bajtiniano de “decir algo con las propias palabras” (por oposición a “repetir de memoria”); se trata de aquella palabra cuya estructura semántica está cerrada o calcificada. Esta clase de discurso da lugar al autoritarismo, al tradicionalismo, al universalismo, a lo oficial, al poder político e institucional. Por otra parte, la palabra internamente persuasiva no está vinculada a ninguna clase de autoridad, puede ser asimilada por el hablante y es fundamentalmente productiva: da lugar a nuevo pensamiento y a nuevos discursos. Su estructura semántica es abierta” (Lindig Cisneros 334-335). Es posible observar, además de la doble disposición del hablante (cercanía-lejanía, autoridad-convencimiento), otro objeto común entre Michelstaedter y Bajtín: la apropiación no es repetición. En una nota de su tesis, Michelstaedter dice “‘Aprender de memoria’ se dice en alemán: *auswendig lehren!*” (*La persuasión* 49), es decir, “aprender desde lo exterior”. Y casi finalizando su tesis propone: “Haz cómo dice papá que sabe más que tú, y no preguntes *por qué*, obedece y no pienses, cuando seas mayor entenderás” (*La persuasión* 95).

campo lingüístico o filológico, se entienden más bien como términos que describen la realidad social, lo concreto del mundo y su representación²⁰.

No puedo concluir este breve apartado sin referirme a los propósitos principales de los autores que han ocupado el grueso de estas líneas. Por un lado, ambos enfrentan la abstracción como fin y propósito del lenguaje, siempre mediado por las instituciones (en el caso de Bajtín, también marcado por lo autoritario), pues entienden que este no es el objetivo último del discurso. Por otra parte, aunque la conciliación que ambos plantean entre individuo (hablante/oyente) y sociedad difiere en cada caso²¹, comparten el desencanto hacia el lenguaje como un posible “descriptor” fiel del mundo. Por último, en ambos se puede apreciar una preocupación común por abordar la reificación del mundo mediante el lenguaje.

Conclusiones

Este trabajo representa un intento de relectura de algunas cuestiones fundamentales, principalmente en torno al compromiso con la idea (“idea”, porque involucra una diversidad de nociones dispares) de *comunicación*. En este sentido, Michelstaedter y Bajtín se sitúan en un terreno agonístico donde entablan un diálogo respecto a la posibilidad retórica. No se trata ya de encontrar un “efecto de sentido”, siguiendo la tradición de la antigua retórica, ni de ponderar la eficacia de determinados discursos; en ambos pensadores se supera la noción tradicional del lenguaje como una institución oclusa. En cambio, el lenguaje se plantea como un movimiento dialógico, una institución metaestable que está en constante devenir.

20 Michelstaedter vivió y escribió antes de que los puntos de contacto con Bajtín, aquellas corrientes a las que este último discute, hayan tenido lugar. No hay antes de 1910 un *Curso de lingüística general* que discutir, tampoco un ОРОУАЗ al que oponerse; sin embargo, hacia fines del siglo XIX y principios del XX, existe una tendencia a discutir la *realidad del signo* y la idealidad de los sistemas (Cangiano 2019).

21 Como observé hasta aquí, Michelstaedter parece caer en un solipsismo al plantear la tesis de la persuasión, pero con la “escritura del tú” rehabilita la brecha intersubjetiva que hace a la posibilidad de comunicar sin avasallar. Bajtín, otro tanto, integra en las características del discurso la posibilidad única del lenguaje real y concreto: un enunciado siempre supone un mundo de otros, donde hay enunciados por detrás y por delante del acto de enunciación en cuanto tal. La espera de la respuesta es el punto común de ambos, de Michelstaedter y Bajtín, y su crítica al consenso absoluto –y por tanto quietista– es otro elemento bien distintivo de ambas perspectivas.

Como sugerí, Michelstaedter reconoce una contradicción en el prólogo de su propia tesis: al estructurar su persuasión dentro de un género académico institucionalizado, con palabras *escritas* y sentidos *fijos*, no podía sino contradecir lo que promulgaba con su *persuasión*. Otra vez, no se trata aquí de un efecto retórico. Las palabras –más que nada en un discurso *auténtico*– deben poseer la capacidad de modificar la acción misma, de traslucir una *psicagogé* (“giro anímico” en la educación del alma, es decir, de los actos) y, en efecto, producir un cambio en ambos lados de la ecuación: intervenir en una suerte de mundo ajeno para, mediante esta intervención, hacerlo propio (y no solo de manera privada); actuar sobre el otro para operar sobre uno mismo en un diálogo *real*.

La voz media²² es el eje que orienta las reflexiones del Michelstaedter y que invita a una relectura de los propósitos de la retórica. Asimismo, siguiendo a Bajtín, señala el alcance y la inevitabilidad de la respuesta en la cadena del enunciado. En este sentido, tanto la voz media como la respuesta al enunciado son una *salida* hermenéutica frente al lenguaje como institución cerrada. En el trasfondo de ambos pensadores subyace una noción creativa sólida que permite replantear las incumbencias de los estudios retóricos.

Si es posible comprender el lenguaje como creación, en un sentido bajtiniano, esto es porque el diálogo –como forma y como acto²³– lo hace viable. Sin embargo, limitarse a decir algo como “esto que escribí, convencionalmente, defiende la plenitud de la convención”, implica una petición de principio. Este no es plenamente el caso de Bajtín, para quien el problema del lenguaje no radica únicamente en su creación o naturaleza, sino en su análisis un tanto metalingüístico, cuando se desvincula de toda realidad del lenguaje. Su enfoque adquiere una relevancia aún mayor en el contexto actual, pues la expectativa que deposita en la idealidad del lenguaje es nula, y solo el juego entre hablantes oyentes en la comunicación discursiva dialógica puede determinarse en torno

22 Eminentemente helénica, la voz media es para Michelstaedter parte esencial del persuadir (*peithomai*), así como también del dialogar (*dialegesthai*). Esta manera de expresarse en voz media, cosa común en la obra de Michelstaedter, evoca la potencia des-individualizante del lenguaje. De esta manera, volviendo sobre la teoría bajtiniana del enunciado, el lenguaje como institución solo puede encontrar su valor en la imposibilidad de su cierre en relación con los otros.

23 Misma que, como mencioné en el apartado anterior, Michelstaedter trata de retomar para poder acercarse un poco más al objetivo de su búsqueda: la comunicación en tiempo presente, sin pretensión de un punto de referencia absoluto, sin silenciar ni apabullar al otro.

a una materialidad que les es ajena (extraña) y que, como tentativamente podríamos definir, *para funcionar no necesita de su pleno conocimiento*.

Siguiendo la línea propuesta por los autores analizados, coincido con la tesis que resalta la paulatinidad lenta y sosegada de los cambios sociales, en lo que no hay un horizonte de expectativas predeterminado más allá del configurado por el entorno, los sujetos y las ideologías²⁴. Sin embargo, –y no sin cierto optimismo– retomo el *leitmotiv* de Michelstaedter e insisto: ¿qué cabe hacer? ¿Declarar la guerra a las palabras con la palabra misma? Me lanzo esta interrogante, como si fuera otro que ya no puede postergar la cuestión.

Referencias

- Bajtín, Mijaíl Mijaïlovich. “El problema de los géneros discursivos”. *Estética de la creación verbal*. Traducido por Tatiana Bubnova. Siglo XXI Editores, 1999.
- Bajtín, Mijaíl Mijaïlovich. “La palabra en la novela”. *Teoría y estética de la novela*. Traducido por H. S. Kriúkova y V. Cazcara. Taurus, 1989.
- Bajtín, Mijaíl Mijaïlovich y Valentín Nikoláievich Volóshinov. “¿Qué es el lenguaje?”. ¿Qué es el lenguaje? La construcción de la enunciación: más allá de lo social. Un ensayo sobre la teoría freudiana. Traducido por R. Bruzzese y A. Silvestri. Almagesto, 1998.
- Campailla, Sergio. “Le prime interpretazioni di Michelstaedter (1910-1916)”. *Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana*. Aprile-Giugno 1990, pp. 17-26.
- Cangiano, Mimmo. *The Wreckage of Philosophy: Carlo Michelstaedter and the Limits of Bourgeois Thought*. University of Toronto Press, 2019.
- Carchia, Gianni. *Retórica de lo sublime*. Traducido por M. García Lozano. Tecnos, 1994.
- Catalán, Diego. “Los modos de producción y ‘reproducción’ del texto literario y la noción de apertura”. *Letras*, vol. SD, no. SD, 1976, pp. 3-26.
- La Rocca, Claudio. “La persuasione (e l'oratoria)”. *Humanitas*, vol. 66, núm. 5, 2011, pp. 811-835.

²⁴ Aunque decidí no ingresar en ese tópico bajtiniano más que en la nota 11, cuando mencioné de pasada la lucha ideológica que se da en el *signo lingüístico* según Voloshinov –gran aporte a la discusión que suscita el CLG. Este es un aspecto que, también, se puede identificar con aquellas “señales” que menciona el propio Michelstaedter, motivado por el combate al sentido *común*, al consenso como herramienta del poder burgués y retórico.

- Lindig Cisneros, Erika. "El sujeto discursivo: la construcción social de subjetividades en el pensamiento de Bajtín y su Círculo". *Acta Poética*, 2009, pp. 323-339.
- Michelstaedter, Carlo. "Fragmentos pertenecientes a los *Scritti Vari*". Traducido por G. Saia. *Cuadernos de pesimismo*, vol. 1, núm. 1, 2022, pp. 232-235.
- Michelstaedter, Carlo. "La persuasione e la rettorica", *Opere*. A cura di Chiavacci. Sansoni, 1958.
- Michelstaedter, Carlo. "La persuasión y la retórica", *La persuasión y la retórica y el Diálogo de la salud*. Traducido por Murcia Hernández. Universidad de Murcia, 2010.
- Voloshinov, Valentín Nikoláievich. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Traducido por Rosa María Rússovich. Ediciones Nueva Visión, 1976.
- Zavaglini, Claudia. "Dialegethai. Il dialogo come pratica in Michelstaedter". *Estudios Románicos*, vol. 27, 2018, pp. 253-264.

Ética del enigma. Pasado y alteridad en la escritura butleriana¹

The ethics of the enigma: past and otherness in butlerian writing

Mandela Indiana Muniagurria

Instituto de Investigaciones Gino Germani-Universidad de Buenos Aires/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

mandelaindiana@icloud.com

ORCID: 0000-0003-1932-8105

Resumen:

¿Cómo circula la interrogación por el Otro en el pensamiento ético de Judith Butler? ¿Qué implica pensarlo bajo la forma de una incógnita del sujeto, externa e interna a la vez? Partiendo de estas preguntas, el trabajo propone una lectura del modo en que se ha tematizado la responsabilidad en Dar cuenta de sí mismo, echando mano a los aportes de Emmanuel Levinas y de Jean Laplanche. Aunque desde perspectivas disímiles y a veces disonantes, ambas literaturas contribuyen al establecimiento de una conceptualización del Otro como anterior, persecutorio y enigmático. En ese marco, el artículo sitúa una tensión interna a la alteridad butleriana que se sintomatiza en sus efectos éticos. Si, por una parte, el encuentro con el Otro implica una interrupción en la propia narración del sujeto que conmina a traducir, por otra, a esa interrupción se le adjudican unas consecuencias específicas: relación e interdependencia.

Palabras clave: sujeto; ética; enigma; responsabilidad; alteridad

Abstract:

How does the questioning of the Other appears in Judith Butler's ethical thought? What does it imply to think of as an enigma of the subject, both external and internal? Starting from these questions, the paper establishes a reading of the way in which responsibility has been thematized in Giving Account of Oneself, drawing on the con-

¹ El presente trabajo forma parte de unas consideraciones más amplias desplegadas en el proyecto de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (FFyL, UBA) y del Doctorado en Ciencias Sociales (FSOC, UBA).

Recepción: 25-09-2024 | Aceptado: 25-11-2024



Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Muniagurria, Mandela. "Ética del enigma. Pasado y alteridad en la escritura butleriana". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 91-113.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.184>

tributions of Emmanuel Levinas and Jean Laplanche. Although from dissimilar and sometimes dissonant perspectives, both literatures contribute to set up a conceptualization of the Other as previous, persecutory, and enigmatic. Within this framework, the article locates an internal tension in Butlerian alterity that appears in its ethical effects. If, on the one hand, the encounter with the Other implies an interruption in the subject's own narration that demands translation, on the other hand, this interruption is assigned specific consequences: relation and interdependence.

Keywords: subject; ethics; enigma; responsibility; otherness

Pareciera estar en lo cierto Ernesto Laclau cuando afirma, guiñando un ojo hobsbawmiano, que todavía vivimos en el siglo de Freud y que gran parte del pensamiento contemporáneo es, en efecto, un ajuste de cuentas con su descubrimiento (80). Bien podrían las reflexiones agrupadas bajo el conjetural "giro ético" de Judith Butler incluirse en este registro, pues, ¿quién, sino Butler, alerta sobre los riesgos e imposibilidades de fundamentar la responsabilidad en una idea de sujeto unificado, sin resquicios y sin –para seguir con la idea de Laclau– inconsciente? Ese movimiento, que al principio parece solo una advertencia –es decir, un *cuidado con pensar que "responsable" es quien que puede narrarse a sí mismo*–, asume, en algunos de sus escritos recientes la forma de una apuesta teórica, a saber, la de imaginar la responsabilidad *desde* ese mismo elemento que parecía socavarla.

A casi veinte años de su publicación, *Dar cuenta de sí mismo* –acaso el ensayo paradigmático de las incursiones éticas butlerianas²– sigue haciéndose reverberar. Allí, su autora recoge el guante adorniano para pensar las posibilidades y los límites de la filosofía moral, cuyo protagonista es un sujeto doblemente jalonado: entre el afuera como soporte indispensable de su propia narración y el afuera como velo que impide un relacionamiento sin mediaciones consigo mismo. Una vez asumido que "sujeto" es aquel que nace en el campo del Otro y, también, que ese Otro forma parte de un pasado inaccesible –o accesible solo parcialmente–, y considerando que el sujeto está, precisamente, sujetado a un orden que le otorga y zurce un sitio en la existencia, emerge una

2 Sin dudas precedido de huellas en sus trabajos de las décadas previas, pero también de dos escritos fundamentales del año inmediatamente anterior a su publicación: *Deshacer el género* y, especialmente, *Vida precaria*.

pregunta acuciante que el libro busca pensar: ¿cómo es que hay autonomía, pese a todo? ¿Qué giros teóricos son necesarios para explicar que ese ser amarrado pueda devenir responsable de una acción? ¿De qué manera pensar la responsabilidad de quien está lejos de ser transparente para sí mismo?

Butler procede formulando una idea que puede resumirse más o menos así: la noción de responsabilidad remite a una escena en la que se intenta dar cuenta de sí mismo ante y para un otro –o, en otras palabras, la responsabilidad tiene unas condiciones retóricas–, pero, simultáneamente, el acto de dar cuenta de sí mismo es imposible en su totalidad. Imposible, justamente, por estar plagado de interrupciones inherentes al gesto mismo de hablar (lo inconsciente que retorna, la opacidad de las propias condiciones de emergencia, lo inenarrable del pasado, etcétera). Sin embargo, ese fracaso habilita otra interrogación, fundamental en el derrotero que la autora busca establecer: ¿qué sucedería si prestáramos atención a la ubicación temporal del *otro*, al hecho de que está *desde siempre* incrustado en la vida del sujeto por formar parte de su pasado inenarrable y opaco? ¿Tendrá que ver ese tiempo anterior –no presenciado por el sujeto pero fundamental en su constitución– con su capacidad de actuar éticamente, con su propia responsabilidad?

Lejos, entonces, de fundamentarse en un principio de identidad o transparencia del sujeto, la responsabilidad encuentra su condición de posibilidad en la opacidad instaurada por aquel elemento Otro que precede al sujeto y cuya precedencia reemerge interrumpiendo su unidad. Es porque el sujeto se encuentra desorientado de sí mismo –esto es, porque es vulnerable respecto de una inscripción simbólica alienante e inevitable, respecto del cuidado de uno o varios *otros* sin los cuales no existiría pero de quienes depende para subsistir, respecto de unas condiciones de existencia y vida no elegidas, respecto, en definitiva, de la retoricidad de su experiencia –que puede actuar éticamente, no al revés. Así las cosas, “sujeto ético” no sería un mero contrasentido, o lo sería, aunque con una productividad sustancial.

En este marco, la reconstrucción de la irrupción constitutiva del Otro se dice en dos idiomas: el levinasiano y el laplancheano. Esto no es poca cosa, y no únicamente porque permita hablar lo que se desliza y lo que no en las herencias teóricas de Butler –que son muchas–, o las reapropiaciones y discusiones –que también son muchas–, o la invención que se produce al leer en una clave algo que se compuso en otra. Todo eso es muy relevante, pero lo que quisiéramos destacar aquí es que, a través de Levinas y del eco

psicoanalítico de Laplanche, se ensaya una reflexión en la que participan términos como infinito, enigmático, abrumador, sustitutorio o rehén, dotando al propio decir butleriano de matices relevantes e, incluso, de algunas disonancias que bien haríamos en visitar.

Veremos, a lo largo de este artículo, que los argumentos de nuestra autora oscilan entre al menos dos modos de aprehender esa intrusión primaria. Se trata de un movimiento tensionado que, al mismo tiempo que sostiene una concepción del Otro en la cual persiste cierto enigma imborrable cuya negatividad nunca es recuperable del todo, también descubre en el Otro –a veces precipitadamente o pagando el costo de borrar con el codo aquella negatividad– una metáfora de la naturaleza ineludiblemente social, relacional y constitutiva del existir. Cada sentido nos conducirá por caminos levemente divergentes, pero mientras uno de ellos acentúa un secreto insondable de la existencia y entiende que lo ético puede provenir y entenderse partiendo de esa incógnita, el otro figura lo ético como una suerte de reducto interrelacional que, aunque no remita a una comunidad reconciliada y armónica, sí se traduce en un lazo indeleble de interdependencia.

Una subjetivación ética

Pensar, como hace Butler, la formación del sujeto a partir del decir de Levinas implica asumir que dicha formación comprende toda una experiencia de asedio y afectación. Además de poner de manifiesto que no hay sujeto sino después de una interpelación, esta perspectiva enfatiza que el sujeto se encuentra, desde el inicio, desposeído, sosteniendo siempre una relación de impropiedad respecto de sí mismo. ¿Cuál es la consistencia de ese lazo impropio?

La persistencia butleriana en establecer y caracterizar el encuentro con el Otro tiene que ver con que este resulta indisoluble del nacimiento mismo del sujeto: las impresiones primarias que el sí mismo recibe son, a la vez, las que lo constituyen. Así, el sujeto nunca es una substancia preexistente o dada de antemano, sino el efecto de aquella perturbación inicial. Esa escena anterior, que permite explicar el surgimiento del sí mismo, da cuenta de una afección del *otro*, o trauma anárquico, es decir, “sin principio y, por lo tanto, con seguridad, *enigmático, aquello para lo cual no puede aducirse una*

causa clara" (Butler, *Dar cuenta de sí mismo* 121, cursivas propias). Butler es clara en este punto: que el tropiezo instituyente con la alteridad participe de la prehistoria del sujeto dota a toda la cuestión de un estatuto preontológico, anterior al orden del ser; del ser y toda su parafernalia. Para ese acontecimiento, pues, no hay relato, ni tiempo, ni lenguaje que valgan, porque esos elementos presuponen precisamente esa ontología cuyo origen, sin demasiado éxito o asumiendo la parcialidad de su cometido, buscan desentrañar.

Por eso mismo, Butler habla de la pasividad como condición preontológica "para la cual no es posible conversión alguna en su opuesto" (*Dar cuenta de sí mismo* 123), refiriéndose a una pasividad que no es lo contrario de la actividad, sino la ausencia de toda distinción posible entre pasivo y activo, ya que estas diferenciaciones aparecen solo después. En otras palabras, se trata de una afectabilidad-vulnerabilidad que no encuentra sentido, ni origen, ni causa en la "voluntad" o conciencia del sujeto, y que tampoco remite a una posición que este pueda adoptar.

Esto introduce, además, una dimensión temporal insoslayable: la subjetivación levinasiana –si podemos así nombrar a esa experiencia– que interesa a Butler no responde a una exposición evolutiva, progresiva o diacrónica, sino que se trata de una condición "sincrónica e infinitamente recurrente" (*Dar cuenta de sí mismo* 126). Es una anterioridad remitida a un pasado no-presente, entendido en un sentido fuerte: no porque lo haya sido en algún momento y ahora ya no lo sea, sino porque se trata de un tiempo que nunca fue presente (Thiem 108).

Ahora bien, si hablamos de una afectabilidad innata del sujeto –que implica un tiempo no presente y una anterioridad al mundo fenoménico *qua* accesible–, lo cierto es que siempre se refiere a una afectabilidad *ante* algo. Y aquel "algo" es, precisamente, lo heterogéneo, el otro que pone en cuestión la identidad de un sí mismo que se pretende indiviso. Esta puesta en cuestión solo puede experimentarse como un asedio o una intrusión violenta, incomprendida e incomprensible. Por eso Butler, siguiendo al pensador lituano, emplea la metáfora de la sustitución: hay algo Otro –inapresable para la lógica del significante, la representación o incluso la justicia– que ocupa el lugar del sujeto y lo descentra de sí mismo³.

³ "Algo 'otro' se pone en mi lugar, y solo puedo entonces comprender mi lugar como este lugar ya ocupado por otro. El otro no está 'allí' (*la bas*), más allá de mí, sino que me constituye fundamentalmente" (Butler, *Parting ways* 60, traducción propia).

Usurpación constitutiva, entonces, aunque también *persecutoria y traumática*, en tanto refiere a una escena no elegida, querida o buscada. Ni siquiera evitada, porque sucede antes de cualquier elección, deseo o rechazo. El sujeto es dado a luz padeciendo un sometimiento radical e irremplazable al hacer del *otro*, un hacer siempre agravante, no por maltrato, sino por implicar una unilateralidad insoslayable⁴. En esta alteridad se condensan afectabilidad y desmesura, persecución y heterogeneidad, configurando una mixtura que no siempre –o, quizás, nunca– se puede desentrañar, ya que ambas se suponen y se sostienen mutuamente. Así, la alteridad del Otro persigue, y, en el reverso, su infinitud inapresable revela al sí mismo como innegociablemente vulnerable.

Esta afectabilidad, como se señaló antes, está siempre ya encarnada, lo que implica no solo que involucra al cuerpo, sino que se explica *por* él. Un sujeto es vulnerable *porque* tiene un cuerpo; la corporalidad misma implica estar expuesto al *otro*, a la agresión contenida en todo contacto, a la violencia de las palabras que lo nombran y lo constituyen. En términos de Butler, "el cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, praxis: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto" (*Vida precaria* 52).

Desde esta perspectiva, el cuerpo se define por su exposición vulnerable –¿no es ese, acaso, el sentido más ostensible de la piel?– frente a sus apoyos y soportes, es decir, frente a las "relaciones que hacen posible su vida y sus actos" (*Cuerpos aliados y lucha*

4 Thiem sugiere que Butler se distancia de Levinas en lo relativo a la narración de la intrusión primaria y las caracterizaciones que allí aparecen. Así, mientras el filósofo lituano apelaría a términos como "persecución", "rehén" o "acusación", Butler preferiría el "lenguaje de la exposición, apertura, susceptibilidad y vulnerabilidad" (97, traducción propia). Esta distinción parece descomponerse toda vez que Butler relaciona lo acusatorio y agravante menos con la crueldad que con la pasividad misma. ¿No hay aquí cierto anhelo por pensar una vulnerabilidad vaciada de negatividad; de la negatividad de toda vulneración?

Lo que sí podríamos decir a propósito de esta cuestión es algo que Butler identifica a menudo en el decir de Levinas (*Dar cuenta de sí mismo, Parting Ways, Cuerpos aliados y lucha política*), esto es, que la metafóricidad del concepto de persecución pareciera deshilacharse en algunos pasajes del autor de *Totalidad e infinito*, especialmente aquellos referidos a la Shoá. Eso supondría cierta verdad transhistórica sobre lo que significa ser judío, al hacer de la persecución una "esencia aparentemente atemporal del judaísmo" (*Parting Ways* 130). Aunque en relación con el Estado de Israel como paradigma ético-político, algo similar sostiene Beardsworth en *Derrida y lo político*.

política 132)⁵. No hay *ekstasis*, ni sujeto, ni siquiera responsabilidad, sin implicar el cuerpo en este asunto.

Vulnerabilidad, pues. Idea capital del pensamiento ético butleriano, que da cuenta de una afectabilidad constitutiva, de una “disposición de nosotros por afuera de nosotros” (Butler, *Vida precaria* 51). En ese sentido, vulnerable equivale a poroso, es decir, expuesto a lo externo, aunque el objeto de esa porosidad no siempre es idéntico. Butler habla, ciertamente, del yo, del nombre o del cuerpo como sitios vulnerables, y aunque las porosidades se encuentren siempre montadas entre sí –no puede describirse la vulnerabilidad del sujeto sin presuponer que está encarnada, ni del cuerpo sin referencia a la interpelación–, ello no las hace homologables.

En efecto, esta forma del *otro*, que involucra intrusión, corrimiento de sí y vulnerabilidad, tiene como reverso indisociable y paradójico el principio de toda responsabilidad. En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler se aleja de la estela nietzscheana al considerar que allí la responsabilidad se piensa únicamente como un responder, es decir, de un hacerse cargo ante un daño ocasionado, de asumir una culpabilidad. Sin embargo, para Butler, esta concepción de la responsabilidad como una suerte de rendición de cuentas presenta tres supuestos problemáticos: 1) que hay una agresividad primera cuyo agente causal es el sujeto –agresividad que, al ser admitida, lo funda retroactivamente–; 2) que responder –narrarse a sí mismo, ser *accountable*– es algo que efectivamente es posible hacer y en lo que de hecho consiste la responsabilidad; y 3) que lo ético se fundamenta, en definitiva, en un miedo al castigo y sus efectos, o dicho de otro modo, en la venganza. Más allá de los comentarios que puedan hacerse sobre su interpretación de Nietzsche⁶, es crucial señalar que Butler, lejos de localizar la responsabilidad en el ámbito de la voluntad, la asocia a la formación misma del sujeto. Se trata de una responsabilidad que se manifiesta, justamente, en la imposibilidad de establecer una narración completa sobre sí mismo:

mi intento de dar cuenta de mí misma se desintegra, y sin duda lo hace por una razón, pero eso no significa que yo pueda proporcionar todas las razones para volverlo íntegro. *Me*

5 En gran medida, aunque no exclusivamente, aquí también damos con una reverberancia levinasiana y también fenomenológica en Butler, de la cual es icónica la recuperación de la noción de rostro a la que más adelante me referiré.

6 A propósito de esta cuestión, cuyos horizontes exceden por mucho lo que estas páginas puedan contener, me remito a los incisivos trabajos de Cano, Chambers y Nijensohn.

atravesan razones que no puedo recuperar del todo, que siguen siendo enigmáticas, que moran en mí como mi propia alteridad familiar, mi propia opacidad privada, o no tan privada. (Dar cuenta de sí mismo 117, cursivas propias)

Si el encuentro con el Otro es aquello que siempre ya pasó en la vida del sí mismo, entonces la reflexión ética solo puede fundarse en ese momento anterior al ser y la conciencia. Se trata de un pasado que, no obstante, se actualiza todo el tiempo en la división del sujeto, es decir, cada vez que se enfrenta a algo excesivo para sí mismo: ni siquiera los términos con los que se autorrelata le pertenecen. La responsabilidad es, entonces, una situación sin chantaje posible; antitética a toda agencia precisamente porque es innegociable, porque es la trama misma de la subjetivación. Se remonta a esa reunión ancestral y fundadora del tiempo, a la persecución del *otro*. Pero, ¿por qué la anterioridad no narrable que es la propia extranjería supondría, en tanto tal, un estatuto ético?

Haciéndose eco de Levinas, Butler sugiere que la persecución injustificada –esto es, un agravio que no responde a “vínculos causales entre un actor y un acto” (*Dar cuenta de sí mismo* 129)– instaura, desde el comienzo, un conflicto en el seno del sujeto porque está acompañada de una demanda de no matar. La reflexión ética parte de un principio esencialmente heterónimo que “se presenta como una exigencia planteada al perseguido, y su dilema central es si uno puede o no matar en respuesta a la persecución” (*Dar cuenta de sí mismo* 128). En otros términos, se trata de experimentar la propia dependencia y desposesión ante la alteridad y, al mismo tiempo, ser demandado por ella. La angustia ética es ese dilema que se posa inescrutablemente en el sujeto, lo toma de rehén y lo divide –o, mejor dicho, lo instituye como sujeto dividido, sujeto de la demanda ética.

Esa doble valencia –afectabilidad e intrusión; pasividad y persecución; la tentación de matar y su imposibilidad– se evidencia de manera paradigmática en la figura del rostro, primordial en la filosofía levinasiana. Lejos de un humanismo despistado que sostenga una bondad original, el rostro condensa una tensión interna: “me tienta a la vez con el asesinato y me prohíbe ejecutarlo (...) sirve para producir una lucha en mí e instalarla en el corazón de la ética” (*Vida precaria* 170). El rostro, según Butler, es el modo de darse de la interpelación ética del *otro*, y responder a su llamado implica “despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida

misma" (*Vida precaria* 169, cursivas propias). Así, el rostro significa lo humano como una pregunta sin traducción, lo que implica que no debe leerse como un código misterioso cuyo secreto deba descifrarse porque "el imperativo que transmite no es inmediatamente traducible a una prescripción que pueda formularse lingüísticamente y cumplirse" (*Vida precaria* 166)⁷. Si el rostro expresa algo es, justamente, la imposibilidad de su representación porque –vaya paradoja– comunica una humanidad *equivocamente*, sin transmitir con exactitud su significación. Esto no equivale, insistamos, a renunciar a la comunicación, ya que el rostro no se borra en el fracaso de ser traducido. Más bien, alude algo más allá de sí mismo, a pensar más que lo que es posible pensar⁸. En este sentido, la experiencia ética es un recordatorio de que hay una demanda que no se puede terminar de calcular, comprender ni satisfacer del todo, pero que, en virtud de ella, el sujeto existe como tal.

Si bien Levinas constituye un insumo decisivo en el argumento de Butler, esta no sigue *in toto* al autor lituano. Las razones son varias y, en rigor de verdad, atenderlas denodadamente implicaría un estudio que excede por mucho las intenciones de este artículo. Lo que interesa destacar aquí, no obstante, no es tanto su reapropiación crítica, sino su dimensión creativa. Butler ensaya una suerte de dialecto que mixtura el lenguaje levinasiano con otro: el del psicoanálisis⁹. Esta mixtura ético-clínica fundamentada en la relacionalidad del yo, es decir, en el sentido en que el sujeto siempre está implicado en un "mundo de quienes proveen cuidados primarios de maneras que constituyen su definición misma" (*Dar cuenta de sí mismo* 84). En otros términos, es una suplementariedad sostenida en el establecimiento de una interdependencia anterior

7 La aclaración sobre la imposible inmediatez de la demanda del rostro no es accesorio. De alguna manera nos dice que toda prescripción extraída del rostro será siempre ya mediada consigo misma, precisamente porque lo ético implica cierto silencio hueco que necesariamente deberá ser suplementado por el acto del sujeto de la responsabilidad. Entonces si hay un secreto del rostro, ese secreto es, parafraseando a Derrida (65), que *no tiene secreto*.

8 En *Vida precaria*, Butler ensaya una lucidísima lectura sobre el rostro levinasiano en relación con el problema de la representación y la humanización. Allí, sostiene que es la dimensión *infinita* del rostro –en el sentido de incalculable, enigmática y excesiva– la que posibilita su función humanizante. Aludiendo lo humano, justamente, a la inconmensurabilidad o fracaso de la representación (Ingala). Al mismo tiempo, hay una violencia específica que, particularmente en contextos de guerra, se da a partir de ciertas representaciones del rostro; ilustraciones que funcionan "al servicio de una personificación que afirma 'capturar' al ser humano en cuestión" (*Vida precaria* 181) y buscan producir, así, un sentido específico de lo humano.

9 Así, si bien su lectura se centra en los aportes de Laplanche específicamente, podemos inscribirla en cierta serie de ensayos que, aunque de modos diversos, elaboran un cruce entre el pensamiento de Levinas y el psicoanálisis francés (Critchley, Duportail, Harasym, Lutereau, Ross Fryer, Ruti). Cabe anotar, además, que la lectura de Levinas *con* Laplanche que hace Butler está habilitada también por el propio psicoanalista, que se vale de la narrativa levinasiana para pensar la experiencia del infante.

y constitutiva del surgimiento, individuación y supervivencia del yo. Al igual que a Levinas, a Laplanche también lo desvela ese pasado inenarrable.

El enigma de la infancia

En cierta medida, podría decirse que Levinas y Laplanche llegan al texto de Butler con un doble cometido similar. Doble, pero anudado: por un lado, pensar una ética desde la interrupción y la opacidad –lo que podríamos bautizar como una ética de la *antitransparencia*– y, por otro, situar al sí mismo como objeto de dicha interrupción. Aunque eso no signifique desestimar sus desencuentros¹⁰, sus ecos colaboran en el establecimiento de una “*primacía* o marca del Otro (...) primaria, inaugural” sin la cual es imposible imaginar la “formación de un «yo» [«me»] acusativo al margen de esa intrusión originalmente pasiva y la capacidad de dar respuestas constituida en el crisol de esta pasividad” (*Dar cuenta de sí mismo* 134).

Quizás por eso mismo –es decir, por insistir en la interrupción del Otro como inescrutable brújula ética– el decir psicoanalítico de Laplanche es tan relevante para el tejido argumental butleriano. Recordemos que fue el discípulo descarriado de Lacan (Scarfone 2) quien, en los años noventa, propuso leer en el descubrimiento freudiano una duplicidad contradictoria: si, por una parte, el inconsciente traslada la revolución copernicana al corazón del sujeto al afirmar allí el “principio de la heteronomía”, ese descubrimiento –según Laplanche– es relativizado permanentemente por el propio Freud en un “movimiento constante por volver a la auto-centración” (Laplanche, *La prioridad del otro en psicoanálisis* 24).

Aunque Butler no explica esta obsesión –a saber, la de bucear en lo conflictivo del gesto de Freud–, esta reverbera entre líneas, especialmente en lo que concierne a la humillación psicoanalítica que Laplanche busca revitalizar. Dicha humillación consiste, como él repite, en asumir que “el hombre no tiene su hogar en sí mismo, es decir que,

10 En *Dar cuenta de sí mismo*, Butler expone algunas de esas diferencias. Entre otras, ubica la consideración del tiempo –o, mejor dicho, la consideración del “antes” del sí mismo como sincrónica o diacrónica–; las críticas levinasianas al inconsciente freudiano, y las divergencias en torno a las respuestas afectivas de la intrusión del Otro. Más adelante me detendré en la primera de ellas.

en sí mismo, no es el dueño” (Laplanche, *Entre seducción e inspiración* 131), ya que está asediado por su inconsciente como aquel Otro lugar que lo desposee desde dentro.

El descubrimiento freudiano, ese “centro ‘excentrado’” (Laplanche, *Entre seducción e inspiración* 19), lejos de ser un núcleo en las profundidades del sí mismo, constituye una ajenidad interna, es decir, la forma íntima que toma la alteridad. Más que un principio explicativo de la individualidad, Butler concibe –junto con Laplanche– al inconsciente como un desmanejo o una imposibilidad de administrar correctamente la “exigencia psíquica de supervivencia e individuación” (*Dar cuenta de sí mismo* 78). El inconsciente, entonces, no es simplemente lo que emerge a la par de una otredad cuya demasía resulta incontenible o, mejor aún, el inconsciente es la “vida persistente y opaca del exceso mismo” (*Dar cuenta de sí mismo* 79). Ahora bien, ¿en qué se distinguiría Laplanche de Freud o, incluso, de Lacan, en lo concerniente a la advertencia psicoanalítica de esa extranjería que hace del sujeto un ser impropio? ¿Por qué acudir a Laplanche para señalar que el descubrimiento del inconsciente constituye un descentramiento radical del sí mismo? ¿Qué otra razón habría para explicar esta parada bibliográfica?

Tal vez la respuesta esté en su hipótesis más audaz: el inconsciente corresponde a la alteridad en tanto tal. Una alteridad cuyo paradigma Laplanche encuentra en el pasado infantil, es decir, en aquella escena profundamente disimétrica donde se da una “dependencia del pequeño ser humano respecto del mundo adulto” (Laplanche, *La pulsión y sus objeto-fuente* 6). En ese momento anterior –a la conciencia, al yo, y a la temporalidad– están las huellas de lo que luego reemergerá bajo la forma de lo inconsciente.

Esta situación primera se caracteriza por una desproporción en relación con un Otro –encarnado en el mundo adulto–, marcada, ante todo, por la pasividad: “el activo es aquel que trae consigo más saber, experiencia, etc., que el pasivo” (Laplanche, *La prioridad del otro en psicoanálisis* 81). Así, la experiencia del bebé se define por su sensación de estar “invariablemente, la de sentirse abrumado, no solo ‘indefenso’ en virtud de la falta de desarrollo de sus capacidades motrices, sino sin posibilidad alguna de entender las intrusiones del mundo adulto” (*Dar cuenta de sí mismo* 101). De modo que el desequilibrio no se explica únicamente por una falta puramente biológica, sino por una incapacidad de tematizar –comprender, significar– lo que el Otro quiere o demanda.

Damos, pues, con dos elementos decisivos en la descripción butleriana de esta situación, cuya demarcación consideramos nodal: 1) la *precocidad* corporal-significante del niño recién mencionada y 2) el carácter *obligatorio* de su condición pasiva, o lo que es lo mismo, su inevitabilidad. En palabras de Butler: “el bebé *debe* abrirse al entorno para adaptarse a sus condiciones y garantizar la satisfacción de sus necesidades más elementales. Esa apertura también constituye una exposición precoz al mundo adulto de la sexualidad inconsciente” (*Dar cuenta de sí mismo* 101, cursivas propias). La llegada a la vida es eso que siempre sucede demasiado temprano, y por ello se establece una asimetría innegociable que no admite reciprocidad ni proporción. El infante no elige su propia condición expuesta; necesariamente debe abrirse al mundo para garantizar su existencia. Pasividad y desayuda primeras, entonces, ante un mensaje enigmático e impregnado de sexualidad que solo puede tener “una traducción y una respuesta inadecuadas” (*Dar cuenta de sí mismo* 108).

Es en la feroz historia de Job –esa figura incómoda del Antiguo Testamento que testimonia de manera descarnada la puesta a prueba de su fe en Dios– donde el psicoanalista, y con él también Butler, ilustra la vivencia del bebé. Esta última es comparable con los innumerables ultrajes y vejaciones soportados por Job, aunque no por el contenido específico de esos padecimientos –recordemos: el ganadero es azotado con la pérdida de su familia, enfermedades, destrucción de sus riquezas–, sino por el hecho de que ambos son interpelados por un mensaje indescribible en una “situación de absoluta asimetría” (Laplanche, *Entre seducción e inspiración* 139). Asimismo, es comparable por la gratuidad de ese padecimiento: la persecución que percibe el infante no tiene un sentido oculto que pueda ser descifrado más adelante. En tanto forma, el mensaje del mundo adulto no puede sino ser abrumador y persecutorio, por su misteriosidad inescrutable. Job se equivoca, por esta misma razón, cuando, desesperado, pregunta “¿qué hice para que me tratéis así, cuál es mi responsabilidad en todo esto?” (Laplanche, *Entre seducción e inspiración* 139). *Ninguna*. Esa es la cuestión.

Las resonancias levinasianas de estas líneas, acentuadas explícitamente por Butler, son advertidas por el propio Laplanche cuando expresa que su mayor confluencia con el filósofo lituano se da en lo relativo al descentramiento del sujeto. En efecto, ambos capturan, aunque de modos distintos, un primer plano de esa pasividad siempre anterior y condicionante de la subjetivación. Sin embargo, el psicoanalista objeta que Levinas no lleva ese gesto hasta sus últimas consecuencias, ya que renuncia u olvida

pensar la alteridad en “la formación diacrónica del sujeto humano” (*Dar cuenta de sí mismo* 133). Le reclama, para dicho de otro modo, que el descentramiento “no vale solamente para el sujeto autocentrado perceptivo y para el *cogito*, sino también para el sujeto *autocentrado en el tiempo*; centrado sobre su ser adulto, ‘montado’ (...) sobre su adultez de adulto” (*Entre seducción e inspiración* 137). Para Laplanche, entonces, una labor ética como la de Levinas, orientada a desgajar la identidad del sí mismo, solo puede llevarse a cabo si se considera la infancia como momento fundamental y paradigmático de la primacía del otro. Esta posición, por cierto, es compartida por Butler, aunque no estaría mal interrogarnos si por “infancia” entiende lo mismo que el psicoanalista, esto es, una situación de asimetría que no cesa de no narrarse en la vida de un sujeto, o si, acaso tentada por la deriva diacronista habilitada por el propio Laplanche, piensa ese pasado exclusivamente como algo que realmente sucedió, con otros que efectivamente existieron¹¹.

Esta experiencia de ser entregado a un Otro es tan traumática e inasimilable que necesariamente debe ser reprimida. Por una parte, dicha represión funda el inconsciente; por otra, instala en su interior objetos originalmente externos que luego funcionan como “fuente o causa de pulsiones sexuales” (*Dar cuenta de sí mismo* 102). Además de un corrimiento del sí mismo –que ya no cuenta como el origen de sus pulsiones sexuales–, esto implica que el enigma no se borra, sino que (per)vive en el sujeto, retorna y “sobrevive en la experiencia adulta de la sexualidad” (*Dar cuenta de sí mismo* 104). Por eso mismo, además de la represión se da otro movimiento obligatorio: el de la traducción. En tanto tal, el mensaje enigmático constriñe a traducir. Esta tarea no tiene su origen en el sujeto, sino que proviene del “desequilibrio interno, intemporal, simultáneo del mensaje enigmático, que propone la fuerza de un ‘a traducir’” (Laplanche, *Entre seducción e inspiración* 44). En otros términos, la necesidad de traducir no es subjetiva, aunque sea el sujeto quien la ejecute; es, más bien, una obligación que emana del objeto,

11 Algo de esto parece haber en el texto de Butler, en parte porque es lo que después le permite sentar –o, tal vez, extraer– las bases para una ética de la relación: “si en los momentos inaugurales del ‘yo’ me veo implicada por la interpelación y la demanda del otro, *debe deducirse* que hay alguna convergencia entre la escena ética en la cual mi vida está ligada desde el comienzo a otro y la escena psicoanalítica que establece las condiciones intersubjetivas de mi surgimiento, individuación y posibilidad de supervivencia” (*Dar cuenta de sí mismo* 84, cursivas propias). Cuán metafórica es la infancia es una pregunta –quizás también una tensión– que este trabajo busca sostener.

de ese mensaje que, en su misteriosidad, *reclama* ser traducido¹². El origen del sí mismo está vinculado, pues, a estos dos actos cardinales: represión y traducción (Caruth).

Con estos trazos de opacidad, Butler ensaya su propia trama ética. Si la escritura levinasiana traía al frente, de alguna manera, la anterioridad persecutoria del Otro, Laplanche introduce justo ahí una coma que, con precisión milimétrica, busca decir algo más. Ese algo es, sabemos, la carnadura misma del pasado, ahora retrotraído – aunque no reducido – a la infancia y sus reminiscencias en la vida del sujeto o, para decirlo con Butler, *interrupciones* cuyo estatuto ético es preciso interrogar. Tal vez con esa idea, Butler se detiene un poco más en la senda psicoanalítica para dar con la figura que mejor ilustra el sentido de una reminiscencia puesta en acto: la transferencia. Pieza clave en nuestro recorrido lector, pues en ella ubica Butler los destellos éticos de ese encuentro con la alteridad que no cesa de no narrarse en la vida del sujeto. Afloran, entonces, dos cuestiones que conviene anotar cuidadosamente:

1. Primera cuestión. Si la transferencia reinstala y hace reverberar el pasado arcaico de apertura y pasividad, ¿qué tipo de luces y sombras arroja retroactivamente sobre ese pasado? ¿Cuál es el estatuto de esa anterioridad reactualizada? ¿Es literal o metafórica? ¿Es *las dos cosas*? ¿Cómo pensar esa dualidad?
2. Segunda cuestión, adosada a la primera. Advertidas la asimetría entre el sí mismo y el Otro –asimetría que no viene solo del lado Levinas, también llega con fuerza del lado Laplanche– y los efectos éticos de la interrupción en la teoría butleriana, cabe preguntar: ¿cómo nombrar eso que media entre el infante y el mundo adulto? ¿Eso que, en su retorno, trae consigo una promesa ética? ¿Es “relación” la palabra más adecuada? O, más directamente: ¿es posible extraer del enigma un principio de interdependencia?

Declinaciones de la interrupción

En *Dar cuenta de sí mismo*, la figura psicoanalítica de la transferencia aparece como el contexto que Butler considera más propicio para una interpelación ética que acoja la dimensión siempre ya interrumpida del sujeto y que esquive, a la vez, las exigencias

¹² Ineludible el eco benjaminiano (Benjamin) de esta idea, que Laplanche no explicita pero de la cual el pensar de Butler es explícitamente heredero (*Parting Ways*).

transparentistas de la narración. La transferencia se distingue, pues, de la reconstrucción narrativa reclamada por algunas vertientes de la psicología, así como por cierta idea de ética con la que Butler pretende dialogar. Esta última imagina que es posible y deseable narrar(se) a sí mismo o, más aún, que la autonarración –esto es, la capacidad de conocer y relatar cabalmente la propia implicación en una circunstancia– es condición de posibilidad para la responsabilidad. Cuestionar estos supuestos no implica, aclara Butler, rechazar la narración en tanto tal o sostener que la vida es posible sin ella. Más bien, permite problematizarla, sobre todo cuando exige –y a menudo fuerza– cierta coherencia.

La narración distingue, demasiado claramente para Butler, entre dos registros separables, pasado y presente. En este esquema, el presente es *explicable* retrotrayéndonos al pasado que, a su vez, es reconstruible por la vía de su elucidación, justamente, narrativa. Pero, además de su faceta calculadora del tiempo, esta forma de interpelación encuentra otro límite en los marcos que la hacen posible; es decir, en el hecho de que toda historia de sí está siempre condicionada por lo que puede aparecer como narrable y lo que no, por las “normas reconocibles de narración de una vida” (*Dar cuenta de sí mismo* 76). Así, tanto por la vía del tiempo como por la vía del enmarque, la interpelación narrativa oblitera cualquier elemento que se le presente excesivo: no puede alojar lo inconsciente ni el pasado siempre enigmático y anárquico.

Acaso tenga otros límites, pero con alguna certeza podemos decir que la transferencia no es impermeable al estatuto interrumpido del sí mismo o, mejor dicho, a lo Otro que lo habita. A diferencia de otros modos de la interpelación, esta figura venida del campo psicoanalítico está advertida del carácter siempre anterior de la alteridad. Quizás por eso Butler la define como “la escena cargada de emoción de la interpelación, que recuerda al otro y su peso abrumador, y reencauza el inconsciente a través de una externalidad desde la cual de alguna manera es devuelto” (*Dar cuenta de sí mismo* 79). En tanto *dispositivo*, la transferencia construye un *quién* al cual dirigirse, donde reverberan “formas previas y más arcaicas de interpelación” (*Dar cuenta de sí mismo* 73). La alteridad, personificada en el psicoanalista, reenvía –es decir, posibilita, establece, hace surgir– la alteridad *interna*, figurándose como una suerte de “guardián del enigma” (Laplanche, *La prioridad del otro en psicoanálisis* 181).

Además de ser un dispositivo, la transferencia tiene una hipótesis: todo vínculo es ya transferencial, pues se monta y yuxtapone sobre una relación arcaica que lo soporta.

En este sentido, la transferencia recrea y reinstala “un escenario del pasado, que pone en acto justamente lo que no puede darse en otra forma expresiva” (*Dar cuenta de sí mismo* 96). Por ello, admite la interrupción, ya que reconoce y resguarda el secreto incontable de la mismidad: que el Otro siempre ya estuvo allí, desde el comienzo, de manera que la propia vida “se constituye en virtud de una interrupción fundamental e incluso *se interrumpe antes de cualquier posibilidad de continuidad*” (*Dar cuenta de sí mismo* 75). Esta hipótesis tiene dos ramificaciones angulares en la ruta que intenta cercar Butler, una relacionada con el pasado y otra con la retórica:

1. El pasado como escena sincrónica. Si la transferencia es la invocación de una escena anterior, entonces el pasado abandona dos significaciones que suelen adjudicársele: la de algo que alguna vez fue presente –como aparece en Levinas– y la de algo que alguna vez pasó, en el sentido de clausurado o terminado. Esto nos conduce a una concepción sincrónica del pasado que, sin embargo, para Butler no implica una recusación total de la diacronía, aunque la conjugación entre ambas perspectivas no siempre sea clara.
2. La retórica de la transferencia. La transferencia funciona como una forma expresiva y retórica en la que una interpelación –sostenida en una relacionalidad anterior– desafía sus propios límites. Es decir, se trata de una interpelación que modifica, actúa e incide sobre la definición misma de interpelación y, especialmente, sobre la relación que esta supone entre un *tú* y un *yo*. Butler sugiere que “en el contexto de la transferencia, el relato se desempeña no solo como un medio de transmisión de la información, sino como un despliegue retórico del lenguaje” (*Dar cuenta de sí mismo* 74) que afecta tanto al otro al cual se dirige ese relato como al sujeto que lo enuncia¹³.

En la transferencia, las opacidades de la narración de sí ponen de relieve, para Butler, su carácter relacional o, en otros términos, su propia retoricidad (Martínez de la Escalera). La ignorancia de sí mismo rehabilita una pregunta por el *quién* –¿quién es

13 “De modo que «yo» te cuento una historia a «ti», y juntos podríamos considerar los detalles de la historia que yo te cuento. Empero, si te los cuento en el contexto de la transferencia (...) hago algo con ese narrar, actúo sobre ti de alguna manera. Y ese narrar también me hace algo a mí, actúa sobre mí, en un sentido que tal vez yo no entienda en el momento” (*Dar cuenta de sí mismo* 74).

aquel que me abrumba y qué quiere de mí?— que destraba, como no lo hace otra forma interrelativa, una cerradura ética.

El no saber motorizante de la transferencia rememora un no saber primigenio, “aquel por el cual se instaura el sujeto” (*Dar cuenta de sí mismo* 80). Este no saber expone “que desde el comienzo estamos éticamente implicados en la vida de los otros” (*Dar cuenta de sí mismo* 90). No se trata de celebrar la incoherencia en tanto tal, sino de enfatizar cómo lo incoherente del mí o de lo mío puede mostrar una relacionalidad primera y la potencialidad para su actualización novedosa. La transferencia es, en definitiva, una declinación del encuentro ético. Reitera, sin calcar, una relación anterior y redirige retroactivamente la potencia “de una relación nueva o modificada (y una capacidad para la relacionalidad) sobre la base del trabajo analítico” (*Dar cuenta de sí mismo* 74).

Ahora, ¿cuál es la consistencia de esa relacionalidad opacamente revelada en la transferencia? O, sin mayores rodeos, ¿qué quiere decir Butler cuando dice *relación*? Copioso tema, por cierto, en su literatura, que excede por mucho las páginas de *Dar cuenta de sí mismo* y, con ellas, también, nuestra lectura. Quizás precisamente por eso —porque es *relación* es una palabra que aparece constantemente en sus textos pero cuyo sentido nunca termina de ser explicitado— surge una pregunta como esta: ¿significa, la idea de relación, el estar siempre ya entregado a un Otro? ¿Y qué formas toma esa entrega? Una interrogación así es relevante porque evidencia que, en el gesto escritural de Butler, se admiten múltiples respuestas. Por ejemplo, puede implicar la dependencia simbólico-material-afectiva del infante —infancia que, como vimos, nunca cesa de reaparecer en la vida de un sujeto—; remitirnos a la ineludible subordinación al registro del lenguaje, las normas y, más ampliamente, la reconocibilidad; referirse a la precariedad socio-corporal que acompaña la existencia; reconducirnos a la dialéctica del reconocimiento. Puede significar, en definitiva, demasiadas cosas, y su indeterminación no siempre es teóricamente provechosa.

En *Dar cuenta de sí mismo*, hay cierta vaguedad en torno al sentido de “lo social” (Chambers 195) —término que nos interesa porque, en su remisión a la socialidad, se acerca a lo que aquí leemos como relacionalidad—, que aparece esbozado como *algo más que yo*. Se trata de un exceso que no se explica del todo y que, implícitamente, termina siendo entendido “como dos sujetos relacionándose entre sí ... el espacio o escena en la que ocurre la relación diádica filosófica” (Chambers 210). El riesgo de esa

formulación radica en entender la socialidad en un sentido meramente agregativo, esto es, como una suma plural de *túes*; definición que, al menos por su sostenimiento de lo incalculable de lo común, estaría en las antípodas del pensamiento de Butler. Más allá de esa deriva, lo cierto es que, en ese marco, la responsabilidad es tematizada a partir de la intrusión –siempre ya sucedida– del Otro en lo Mismo, pero esos términos acaban intercambiándose, con el correr de las páginas, con los de “tú” y “yo”.

El punto es que la fundamentación butleriana de lo ético no logra encontrar otro cauce, ni otras metáforas, ni tampoco otros caminos alternativos a los del yo, aunque sea para criticarlos, desmontarlos o develar su carácter siempre devenido y relacional. Para decirlo mejor: pareciera que solo subrayando la indeleble dependencia de otros –dependencia que, a veces, roza la pegajosidad– es que la responsabilidad se vuelve pensable, recuperando cierta garantía perdida con la ceguera del sí mismo:

Si en un principio soy interpelada y luego mi interpelación surge como consecuencia, animada por una interpelación primaria y portadora del enigma de esta, te hablo, entonces, pero tú también eres lo que es opaco en el acto de mi hablar. Quienquiera que seas, me constituyes fundamentalmente y te conviertes en el nombre de una impresionabilidad primaria, de la incierta frontera entre una impresión exterior que yo registro y alguna percepción correspondiente de «mí» que es el ámbito de ese registro. Dentro de esa escena fundante, la gramática misma del yo todavía no se ha afianzado. ... No hay diferencia, entonces, entre el toque y el signo que me reciben y el yo que soy, porque el límite aún debe instalarse: el límite entre ese otro y este 'yo' –y, por lo tanto, la condición misma de posibilidad de ambos– todavía no se ha establecido. (*Dar cuenta de sí mismo* 113)

De una ontología relacional o socio-corporal (Dahbar, Mattio, Canseco), Butler extrae una serie de consecuencias normativas que tienen un aire de inexorabilidad. Así, en sus escritos éticos del siglo xx, pareciera que la responsabilidad existe por la inerradicable, primigenia e interdependiente presencia del Otro en *mí*¹⁴. Como si no hubiera

14 Como indica Ruti, “dado que el otro ‘interrumpe’ la coherencia de mi ser, impidiendo mi propia clausura, yo soy, en cierto sentido, siempre ‘perseguido’ y ‘ultrajado’ por el otro; sin embargo, dado que el otro es siempre ya un ingrediente de mí misma, *yo no puedo recusar [denounce] mi responsabilidad por ese otro*” (53, traducción y cursivas propias). Algo similar detectan Chambers y Carver cuando, a propósito de *Dar cuenta de sí mismo*: sostienen que “Butler permanece enfocada a lo largo de este libro en cómo yo doy cuenta, cómo yo estoy implicada en la responsabilidad” (111, traducción propia).

un modo alternativo de arribar a la responsabilidad que no fuera por la mediación –ya sea celebratoria o crítica– del yo. Además, como si el reconocimiento o la evidenciación de lo incoherente en la mismidad tuviera, en tanto tal, efectos normativos. Pero, ¿alcanza con la manifestación del enigma para surtir algún efecto ético? ¿Es eso suficiente para significar lo abrumador?

La mediación del yo se vuelve doblemente curiosa cuando volteamos la mirada sobre los autores que Butler convoca para pensar la responsabilidad: Levinas y Laplanche. Ambos desarrollan meditaciones que no son precisamente devaneos yoi-cos, ni tampoco grandes loas a la normatividad. Mas bien, conceptos como la precariedad, el rostro, lo inconsciente o el enigma están asociados, en primera instancia, a la alteridad. Por ejemplo, en Levinas, es la ambivalente vulnerabilidad del rostro del Otro –y no del Mismo– la que grita “no matarás”. Por su parte, en Laplanche, podríamos decir que no hay proyecto más determinado a reconducir la pulsión y el inconsciente hacia el enigma del Otro que el emprendido por el psicoanalista francés, quien, por cierto, le objeta a Freud haber abandonado ese camino. Sin embargo, no se trata aquí de señalar que había originalmente, en los pensamientos levinasiano y laplancheano, una primacía del Otro que Butler habría pasado por alto o sustraído. No hace falta verificar –como si tal cosa fuera posible– la justicia o legitimidad de la cita. Sobre todo, porque esa primacía también está en la escritura butleriana, tensionando desde dentro su propio decir.

Si volvemos al Laplanche de Butler, encontramos que el enigma es eso sin sentido deducible de primera mano: persecución que abruma y no se deja capturar, una intrusión cuya gratuidad se resiste a ser metabolizada¹⁵. Pero el enigma también es la persistencia, en términos barthesianos, de lo intratable misterioso: la reiteración que no cesa de no poder narrarse, y que pone en marcha así la oportunidad para discutir,

15 Quizás por esto mismo es que Martínez duda de que Laplanche ayude a Butler a vincular la opacidad constitutiva con la relacionalidad, esto es, que ayude a “explicar la dimensión social en la desposesión del yo”, porque “el valor que Butler otorga al concepto de inconsciente que emplea en su argumentación se ancla en aspectos indecibles de la psique, presentes en la relacionalidad con el otro”, de manera que, en su intento de mentar una “ética que abraza lo no narrable ... retrocede al silencio de lo indecible” (210). En este sentido y en otro escrito, Martínez y Mirc sugieren que el recurso de Butler a la infancia laplancheana para extraer de allí consecuencias ético-políticas no es beneficioso pero tampoco llevado “hasta sus últimas consecuencias” en la medida en que el enigma “es la presencia excesiva de lo radicalmente ajeno al campo de la representación” (72).

reinscribir y reinstituir lo intraducible que retorna (Thiem 157)¹⁶. En este sentido, importa mucho menos el *quién* de la traducción que el objeto a traducir. Como vimos, el principio motorizante no brota del traductor, sino del insaciable reclamo del objeto. A este requisito objetual del enigma podemos arribar por la vía levinasiana: ¿no es la demanda ética aquella que siempre “debe ser ‘recibida’ en uno u otro idioma” (*Parting ways* 9, traducción propia), cuya llegada supone siempre la mediación del decir? ¿No es, de hecho, la vuelta de tuerca butleriana sobre Levinas la indicación de que la exhortación a no matar del rostro es siempre ya una exhortación por traducir, incluso cuando ese verbo designe la traición de un original ausente? Esto evidencia, pues, que la iluminación de toda traducción ética guarda una indeleble relación con la inaccesibilidad enigmática de la demanda: solo en ausencia, en la retirada de la cosa por traducir, la labor ético-tractiva puede ponerse en marcha.

Consideraciones finales

Nuestro recorrido lector partió de la hipótesis butleriana sobre la potencia ética de la opacidad subjetiva; una opacidad que alejaba críticamente la responsabilidad del individuo racional autotransparente y la acercaba, en cambio, al difuso límite entre el sí mismo y lo Otro. Los nombres de Levinas y Laplanche surgieron como puntos cardinales en ese derrotero, signado por una pregunta en torno al carácter enigmático del Otro y su correspondencia con la dislocación interna del sujeto.

A lo largo del análisis, nos encontramos con dos ambivalencias nodales en la escritura butleriana: una relacionada con el sujeto y otra con la conceptualización misma del enigma. Como vimos, en ciertos momentos, ese sujeto forjado en la alteridad asume la forma de un “yo” que, aunque desposeído, amenaza con dejar poco espacio para la pregunta por el enigma incancelable de lo Otro. De esta manera, en el esfuerzo

16 La traducción psicoanalítica no es cualquier traducción porque implica, justamente, un desarme, una dimensión destructiva o deconstructiva anterior, que Laplanche bautiza *detraducción*: “la interpretación *analítica* consiste en deshacer una traducción existente, espontánea, eventualmente sintomática, para reencontrar, más acá de ella, lo que ella desea ardientemente traducir para permitir ahí, eventualmente, una traducción «mejor», es decir, más completa, más englobante y menos represora” (*La prioridad del otro en psicoanálisis* 76). En este sentido, la traducción es ya una *ética de la traducción*: “el ser humano no se construye, constantemente, sino dándose de él mismo una representación, una «teoría», «versión» o «traducción» que sea la mejor posible (la más cómoda –la más fiel– la única posible en tal o cual momento y en tal o cual circunstancia)” (*La prioridad del otro en psicoanálisis* 79).

butleriano por discutir con una concepción liberal de la autonomía, se postula una relación hiperbólica con el Otro, ahora entendido ahora como Otro –esto es, como un *tú*–, lo que disipa las fronteras entre lo ético y lo normativo. Esto nos llevó, a su vez, a explorar las diversas declinaciones del enigma, tensionado entre lo infinito y lo relacional. Así, surgió la pregunta por el *cómo*, esto es, por el modo en que opera –sí es que lo hace– la obligatoriedad de la interdependencia que emana de la vulnerabilidad. Además, este análisis puso en evidencia un anudamiento irrevocable entre el enigma y la traducción. Mirando hacia atrás, podemos afirmar que, lejos de ser una significación inmediata, conceptos como *interdependencia* o *relacionalidad*, ya eran en sí mismos una traducción: la traducción de Butler, aunque una no asumida como tal. Entonces, cabe preguntarnos: ¿Qué es lo que se pone en juego, los que se negocia, en ese gesto escritural?

Referencias

- Beardsworth, Richard. *Derrida y lo político*. Prometeo, 2008.
- Benjamin, Walter. “La tarea del traductor”. *Angelus Novus*. Edhasa, 1971.
- Benjamin, Walter. “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”. *Iluminaciones IV*. Taurus, 1991.
- Cano, Virginia. “Dar cuenta de nosotr@s mism@s: el coraje de la crítica en J. Butler y M. Foucault”. *Judith Butler, su filosofía a debate*, compilado por M. L. Femenías, V. Cano y P. Torricella. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2013.
- Canseco, Alberto. *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Asentamiento Fernseh, 2017.
- Caruth, Cathy. “Una entrevista con Jean Laplanche”. *Alter. Revista de psicoanálisis*, vol. 9, 2015, pp. 1-14.
- Chambers, Samuel. “Subjectivation, the Social and a (Missing) Account of the Social Formation: Judith Butler’s ‘Turn’”. *Butler and Ethics*, editado por M. Llood. Edinburgh University Press, 2015, pp. 193-218.
- Chambers, Samuel y Terrell Carver. *Judith Butler and Political Theory. Troubling politics*. Routledge, 2008.

- Critchley, Simon. *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*. Marbot, 2010.
- Derrida, Jacques. *Dar la muerte*. Paidós, 2000.
- Duportail, Guy-Félix. "Levinas y la topología lacaniana del deseo". *Lacan y los fenómenos*. Husserl, Levinas, Merleau-Ponty. Letra Viva, 2011.
- Harasym, Sarah, editor. *Levinas and Lacan. The Missed Encounter*. State University of New York Press, 1998.
- Ignala, Emma. "Figuras de lo humano en Judith Butler. La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo". *Ideas y valores*, vol. 1, núm. 168, 2018, pp. 151-176. <http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v670168.58670>.
- Laclau, E. "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas". *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, compilado por Judith Butler, E. Laclau y S. Žižek. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Laplanche, Jean. (1996) *La prioridad del otro en psicoanálisis*. Amorrortu, 1996.
- Laplanche, Jean. *Entre seducción e inspiración: el hombre*. Amorrortu, 2001.
- Laplanche, Jean. "La pulsión y sus objeto-fuente: su destino en la transferencia". *Alter. Revista de psicoanálisis*, vol. 8, 2014, pp.1-10.
- Lutereau, Luciano. "Entre Lacan y Levinas: el sujeto". *Revista Científica de UCES*, vol. 16, núm. 2, 2012, pp. 118-126.
- Martínez, Ariel. (2015) "Una huida de lo real. Vuelcos y rupturas de las referencias psicoanalíticas en el pensamiento de Judith Butler". *Judith Butler: Las identidades del sujeto opaco*, compilado por M. Femenías y A. Martínez. UNLP/FAHCE. (Estudios-Investigaciones; 56), <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.398/pm.398.pdf>
- Martínez, Ariel y Andrea Mirc. "El Yo y la bruma del enigma. Aportes ético-políticos de Jean Laplanche". *XIV Congreso Internacional de Investigación y práctica profesional en psicología*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2022.
- Martínez de la Escalera, Ana María. "¿Hay un objeto de la retórica? La fuerza del discurso y la nueva retórica". *Estudios del Discurso*, vol. 4, núm. 1, 2018, pp. 1-19. <https://doi.org/10.30973/esdi/2018.4.1/2>
- Ross Fryer, David. *The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan*. Other Press, 2004.

- Ruti, Mari. "The ethics of precarity: Judith Butler's reluctant universalism". *Between Levinas and Lacan. Self, other, ethics*. Bloomsbury, 2015, pp. 92-116.
- Scarfone, Dominique. "Breve introducción a la obra de Jean Laplanche". *Alter. Revista de psicoanálisis, investigación y traducciones inéditas*, vol. 7, 2012, pp. 1-24.
- Thiem, Annika. *Unbecoming Subjects. Judith Butler, Moral Philosophy, and Critical Responsibility*. Fordham University Press, 2008.

El giro retórico: tres elementos claves para su comprensión

The rhetorical turn: three key elements for its understanding

Carlos Rivero Silva

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
carlos.riveros930616@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0070-9269

Resumen: Este artículo aborda la resignificación del concepto de retórica en el contexto del giro retórico. Se sostiene que el creciente interés hacia la retórica como disciplina, y sobre todo hacia los aspectos retóricos del discurso filosófico, está estrechamente relacionado con tres factores principales: sus antecedentes epistemológicos, su instrumentalización en la investigación como metadiscurso o epistemología comparada, y el redescubrimiento de su función representativa. Este último no solo ha permitido comprender a esta disciplina más allá de su función persuasiva, sino que, a su vez, ha extendido el alcance y las implicaciones de dicha función.

Palabras clave: retórica de la investigación; epistemología; persuasión; función representativa; giro retórico

Abstract: This article addresses the re-signification of the concept of rhetoric in the context of rhetorical turn. It argues that the growing interest in rhetoric as a discipline, and especially in the rhetorical aspects of philosophical discourse, is closely related to three main factors: its epistemological background, its instrumentalization in research as meta-discourse or comparative epistemology, and the rediscovery of its representative function, which has not only allowed for a deeper understanding of this discipline beyond its persuasive function but has also extended the scope and implications of the latter.

Key words: rhetoric of inquiry; epistemology; persuasion; representative function; rhetorical turn

Recepción: 01-10-2024 | Aceptado: 30-10-2024



Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Rivero, Carlos. "El giro retórico: tres elementos claves para su comprensión". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 114-132.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.198>

La desventaja inicial de llamarse *retórica*

Desde su origen, el término *retórica* ha suscitado una alerta desproporcionada, generalmente asociada con desconfianza y, en algunos casos, hostilidad, máxime cuando se emplea en contextos científicos o filosóficos. Esta aversión, a menudo enraizada en prejuicios, ha generado un reflejo condicionado, que revela un problema sin resolver.

La percepción negativa hacia la retórica no es reciente. Hace ya dos siglos, el obispo Richard Whately, en el prefacio de su libro *Elements of rhetoric*, confesó dudar en titular su libro con esta palabra debido a tres factores: su asociación con objeciones inmediatas, su uso habitual en discursos públicos y su vínculo con artificios deshonestos y declamaciones vacías, en el mejor de los casos, con una mera disertación de tropos y figuras de estilo.

En este sentido, titular un texto con la palabra *retórica* podría ser una estrategia contraria a los principios de esta, al ignora el impacto de la predisposición del lector. Al mismo tiempo, este tipo de decisiones también contribuye, paradójicamente, a resignificar los prejuicios hacia la disciplina. La retórica, como disciplina, enfrenta una visible condición de desventaja: debe partir desde una postura de autodefensa, y no cualquiera, sino una autodefensa frontal, que sabe de antemano que todas las pruebas que puedan presentarse serán juzgadas con escepticismo, si es que así consiguen hacerse escuchar.

En este centenario desacuerdo entre retórica y filosofía, la primera ha prescindido de un poderoso instrumento de crítica, y la segunda, de autocrítica. La prueba inicial consiste en que, al pedir cuentas de la razón de este diferendo, brotan muchas y variadas evidencias de simplificación, cuando no ignorancia, de un problema más amplio y escabroso. De hecho, hay quienes consideran que la tendencia de los filósofos por ignorar los aspectos retóricos de la argumentación constituye, en sí misma, un problema filosófico (Perelman, *Traité*), un síntoma de laxa autocrítica. Si se admite que las tesis filosóficas no se basan en intuiciones evidentes, debe admitirse también que el discurso filosófico recurre a técnicas de convencimiento y persuasión (Perelman, *L'Empire* 21), no solo para hacerlas prevalecer ante los lectores, sino también ante quienes las enuncian. Toda tarea filosófica, si es honesta, debe pasar primero por el tamiz del autoconvencimiento y la autopersuasión.

La razón por la que ciertos modelos argumentativos y retóricos se utilizan en ciertas épocas y no en otras, o en unas comunidades científicas y no en otras, pone de

manifiesto que la variabilidad de tales criterios trasciende las fronteras de la mera formalidad de los argumentos. Esto implica que no solo importa cómo, cuándo y dónde las ideas se producen, sino también cómo, cuándo y dónde se reciben, interpretan, difunden y solidifican. Cuando, ante argumentos equivalentes que sostienen posturas opuestas, la balanza termina por inclinarse por criterios como la pertinencia, el valor, los intereses que suscitan o las preferencias que satisfacen, debemos reconocer que hay factores retóricos en juego. Y es que la retórica atañe al ámbito de las decisiones y la actividad práctica. Por ello, resulta baladí señalar una demarcación entre los debates sobre lo que es verdad (argumento epistémico) y los que giran en torno a lo que se debe hacer (argumento práctico) (Kock y Lantz 18).

Cuando la cuestión no se plantea en términos de verdadero o falso, correcto o incorrecto, sino de conveniente o menos conveniente, los argumentos se igualan en su validez lógica, pero difieren en su valor retórico. Más allá de la función persuasiva, el verdadero trabajo retórico consiste, primordialmente, en aplicar razones a valores.

Pero, ¿qué está en juego en la retórica? ¿Un mero cambio de opinión? ¿O un cambio en la jerarquía de creencias, cuya consecuencia define quiénes somos y las decisiones que tomamos? Debemos advertir que, sea cual sea la relación entre retórica y conocimiento, ningún conocimiento discursivo nos llega si no adopta una forma propicia para hacernos cambiar una opinión precedente. La gran mayoría de nuestro conocimiento sobre acciones y hechos está mediada por el juicio que nos formamos a partir del juicio de aquellos que se comunican con nosotros.

Las condiciones epistémicas del giro

En 1958, salen a la luz dos obras capitales en el campo de la retórica y la teoría de la argumentación: *Traité de l'argumentation: la nouvelle rhétorique* de Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, y *The Uses of argument* de Stephen Toulmin. Ambas redefinieron el razonamiento y el debate, y ofrecieron alternativas al formalismo lógico y al positivismo predominantes en la filosofía de principios del siglo xx. Perelman y Olbrechts-Tyteca sostienen que la lógica tradicional desatiende elementos esenciales del razonamiento cotidiano, particularmente en contextos prácticos, morales y jurídicos: "Estamos dispuestos a aceptar otros argumentos además de aquellos de los que

se ocupa la lógica tradicional, deductiva o inductiva. Consideraremos como prueba cualquier argumento que disminuya nuestra duda, que calme nuestras vacilaciones" (Perelman, *Rhétorique* 123).

Por su parte, Toulmin planteó que la calidad de un argumento trasciende los criterios puramente formales y depende de elementos contextuales, así como de las variaciones en los estándares de validación según el campo de estudio. Por ejemplo, ya que los argumentos no presentan estructuras homogéneas, estas varían en función del ámbito y de los estándares de pertinencia. La evaluación, entonces, debe considerar cómo los criterios se ajustan a la materia en cuestión.

Asimismo, las suposiciones no declaradas que vinculan premisas y conclusiones pueden entenderse funcionan más como licencias de inferencia que como premisas implícitas. A eso se puede agregar que como los argumentos dependen de la interacción entre dato y respaldo, rara vez su evaluación se limita a la corrección analítica, dígase formal, de las premisas. Su método, comparativo, empírico e histórico, busca evaluar "la solidez, la fuerza y la conclusividad de los argumentos" (Toulmin 1).

Este giro de interés hacia una "lógica informal", que privilegia la argumentación sobre la demostración, se relaciona con un espíritu de época interesado en demarcar estrictamente los campos descriptivos de los valorativos. Este cambio de orientación encuentra sus bases en aportes filosóficos como los de Herman Lotze, quien delimitó la esfera del ser de la esfera del valer, la del ente y la del *valente*, dando prioridad a la significación.

El cambio epistémico, en términos de Gilbert Ryle, no apunta tanto a la antigua pregunta filosófica "qué y cómo sé yo", sino más bien a "qué y cómo sabemos nosotros". Este enfoque rechaza la dependencia exclusiva de la actividad filosófica en el genio individual de los autores de filosofía, cuando se trata más bien de un proceso mucho más complejo, colaborativo y solidario del conocimiento. No hablemos ya de las finitas ideas que la cultura produce en determinados contextos, sino de cómo un escaso número de estas logra establecerse y perdurar, gracias a mecanismos de elección y validación implicado como las traducciones, las políticas públicas y académicas, los mecenazgos, las políticas editoriales, y sí, por qué no también, las modas intelectuales que intervienen en el proceso de construcción del marco donde se valida y se socializa el conocimiento.

Sabido esto, podemos suponer que existe una suerte de marco epistémico dentro del cual cobra sentido un “giro retórico”. Sin embargo, antes de explorar su naturaleza, es crucial aclarar que no se trata de retomar la retórica clásica como un concepto arcaico y vilipendiado, *id est*, sino de resignificarla: “[la retórica es] la facultad de considerar en cada caso lo que puede ser convincente” (Aristóteles 52). La razón es evidente: parte del sentido de tal giro consiste en la resignificación del atrofiado (Vickers) término *retórica*, no solo en la ampliación de sus funciones más allá de la persuasión, sino también en la misma función persuasiva, pues se amplían su alcance e implicaciones.

La condición primordial para cambiar ese marco epistémico radica en la elección, nada casual, del término *giro*, cuyo primer gran uso se remonta a la tradición retórica, específicamente a los llamados tropos. En retórica, un tropo representa un cambio de dirección semántica que deriva en una reorientación de la atención. Del mismo modo, en la tradición filosófica, esta terminología se emplea para referirse al cambio de atención, de énfasis, de interés. Ejemplos de esto son el célebre “giro copernicano” de Kant, el “giro hermenéutico” de Heidegger y Gadamer, y el “giro lingüístico” de Richard Rorty.

De hecho, al observar detenidamente, pueden identificarse en la estructura de estos *giros* un patrón de comprensión retórico: en primer lugar, la atención se centra en el sujeto que produce conocimiento; en segundo lugar, en el interpretante, es decir, el sujeto que dilucida o decodifica; y, en tercer lugar, el foco se desplaza hacia el código, el lenguaje. Si se representara gráficamente esta transición, emergería una clara traducción del modelo emisor-mensaje-receptor o, en términos retóricos, con la triada *ethos-logos-pathos*. Así, el giro retórico sería una suerte de resultado de la autoconciencia de este movimiento.

Esta primera condición deriva de una progresión paulatina y lógica que solo cobra sentido tras el ambicioso intento del proyecto de la modernidad, después de varios intentos fallidos en la formalización del lenguaje natural, de la utopía de una *característica universalis* y del declive de los grandes relatos objetivistas. En pocas palabras, la razón que posibilita este tránsito radica, en primer lugar, en el espacio que le ha cedido el sistema anterior debido a la creencia –verdadera o no– de que el objetivismo racionalista ha agotado sus recursos. El escepticismo y el relativismo han tomado entonces la batuta, resignificando el problema de la verdad como el problema de la justificación. Esto, a su vez, ha obligado a las teorías de la justificación a complejizarse, adoptando términos menos formalistas.

¿Y por qué no afirmar que entre verdad y opinión no hay una diferencia de naturaleza, sino solo de grado? Que las verdades no sean más que nuestras mejores y más fundamentadas opiniones, y que “es porque una opinión ha sido admitida que es razonable mantenerla, y no es razonable descartarla sin motivo” (Froegel 125).

El dilema se plantea de la siguiente manera: el filósofo no puede concebir como verdad otra cosa que aquello que ha juzgado personalmente como verdadero, pero solo juzga como verdadero aquello de lo que está convencido que trasciende un mero juicio personal (Froegel 125). Un enfoque ontológico de la verdad probablemente exija garantías extensivas capaces de trascender el dominio limitado de la autoconvicción. Así, los criterios que establecen esas garantías deben funcionar como puentes entre el ya escindido dominio ontológico de la verdad. Por lo tanto, los medios que nos permiten convencernos de que una proposición es verdadera deben “hablar el mismo idioma” que aquellos que nos aseguran que no se trata solo de un juicio personal. El espíritu epocal contemporáneo ha renunciado a este problema y ha dirigido su atención hacia uno considerado menos estéril, a saber, identificar cuáles son, y cómo operan, los elementos que garantizan la adhesión a la creencia que produce certeza. La curiosidad que antes giraba en torno al problema de la verdad se sustituye por la curiosidad por los criterios de evidencia, de certidumbre. Los cambios de paradigmas de la ciencia explican satisfactoriamente cómo cambian de forma y jerarquía los criterios de validación: lo falseable, lo predecible, lo funcional, lo analítico, lo empírico, entre otros.

En lugar de concebir la verdad como una experiencia ontológica originaria, los fundamentos retóricos de la filosofía permiten apuntar a la importancia de la contrastación y confrontación de criterio. Por ello, la filosofía, ante todo, debería caracterizarse por su capacidad para abrir debates. En una era heterodoxa como la nuestra, por cada perspectiva filosófica emerge otra que siembre dudas sobre ella. En este contexto, el pensador ingenuo bien podría llegar a la conclusión de que la única realidad innegable es la controversia misma. Esta percepción a menudo ha llevado al rechazo cínico de todas las filosofías. Sin embargo, una alternativa más esperanzadora y reflexiva consistiría en desarrollar las consecuencias filosóficas de considerar que la controversia es, en última instancia, lo que verdaderamente real. Lo que se necesita es una teoría general de la argumentación filosófica: un estudio de las condiciones bajo las cuales surgen las disputas entre filósofos, cómo se conducen y cómo pueden evaluarse (Johnstone 244).

He hecho anteriormente una referencia intencional a los cambios (*shifts*) de paradigmas, y esto se debe a que, cuatro años después de incluyentes obras de Toulmin, Perelman y Olbrechts-Tyteca, apareció otro gran libro *The structure of scientific revolutions*. Este texto, desde la epistemología y la sociología del conocimiento, muestra cómo estos giros, cambios y revoluciones están intrínsecamente vinculados a determinados acuerdos tácitos que operan como reglas. Un paradigma se entiende como ese sistema de reglas que define la validez de ciertas prácticas científicas, teorías y métodos. En términos simples, es un modelo temporal de justificación que puede dar cuenta desde qué tipo de preguntas son consideradas válidas, hasta qué métodos deben utilizarse para responderlas e, incluso, qué se acepta como evidencia.

En particular, me sorprendió el número y el alcance de los desacuerdos patentes entre los científicos sociales respecto a la naturaleza de los problemas y métodos científicos aceptados. Tanto la historia como mis conocimientos me hicieron dudar de que quienes practicaban las ciencias naturales poseyeran respuestas más firmes o permanentes para estas cuestiones que sus colegas de las ciencias sociales. Sin embargo, hasta cierto punto, disciplinas como la astronomía, la física, la química o la biología no suelen generar las controversias sobre fundamentos que, en la actualidad, parecen endémicas, por ejemplo, entre psicólogos o sociólogos. Al tratar de descubrir el origen de esta diferencia, llegué a reconocer el papel que desempeñan en la investigación científica lo que, desde entonces, llamo *paradigmas*. Los considero como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones para una comunidad científica (Kuhn 13).

Para entender cómo se llevan a cabo las revoluciones científicas, es necesario examinar no solo el efecto de la naturaleza y la lógica, sino también las técnicas de argumentación persuasiva que resultan efectivas dentro de los grupos que constituyen la comunidad científica (Kuhn 152). Esto implica considerar las tipologías explicativas como ejemplos y metáforas, tipologías demostrativas como métodos y modalidades de razonamiento, así como herramientas heurísticas y los criterios de validación. Todos estos elementos no solo pueden, sino que deben cambiar, tanto en sus estructuras internas como en la forma en que se relacionan entre sí. Por ejemplo, la disposición jerárquica o simétrica de estos elementos influyen directamente en el curso de la argumentación, es decir, qué se considera una premisa, un dato, un garante de ese dato o una consecuencia.

Esto permite comprender por qué los “paradigmas sucesivos”, según Kuhn, parecen inconmensurables, puesto que no pueden compararse directamente entre sí utilizando un criterio común, dado que cada paradigma define su propio marco de referencia. Este problema explica por qué los científicos que trabajan en distintos paradigmas suelen hablar *lenguajes* distintos y no puedan acordar ni siquiera sobre los mismos hechos o problemas.

Deseo sugerir que algunos ejemplos aceptados de la práctica científica real –ejemplos que incluyen, al mismo tiempo, ley, teoría, aplicación e instrumentación– proporcionan modelos de los que surgen tradiciones particularmente coherentes de investigación científica. Estas son las tradiciones que describen los historiadores bajo rubros tales como astronomía tolemaica (o de Copérnico), dinámica aristotélica (o newtoniana), óptica corpuscular (u óptica de las ondas) (Kuhn 34).

Un año después de la publicación del libro de Thomas Kuhn, en 1963, Edmund Gettier publicó un famoso artículo titulado “Is justified true belief knowledge?”. Aunque breve, este texto de apenas tres páginas generó un torrente de debates en la literatura filosófica, particularmente en la academia norteamericana. Gettier logró reubicar el problema de la justificación en el centro del debate filosófico, transformándolo en una oportunidad para replantear el problema del conocimiento.

En sus contrargumentos, Gettier busca refutar la noción de conocimiento según la cual S acepta P si S posee una evidencia adecuada para P y P es verdadera; o, dicho en otros términos, P es verdadera si S lo cree y S está justificado en creer en P (Gettier 121). La pregunta que emerge entonces es: ¿qué y cómo podemos considerar un criterio concluyente de evidencia? Por ejemplo, si alguien posee una creencia verdadera y justificada, pero la justificación depende una coincidencia o de un factor externo no relacionado directamente con las razones que respaldan la creencia, ¿puede realmente decirse que sabe algo? Los casos planteados por Gettier muestran que la justificación puede ser defectuosa o incompleta si la verdad de la creencia depende de contingencias externas.

Esta discusión acepta una lectura retórica. Un artículo científico, en tanto instrumento de explicación y demostración, cumple principalmente con dos objetivos: 1) demostrar que el autor se ha convencido a sí mismo y a sus colegas de que los resultados de su investigación son verdaderos; y 2) presentar las evidencias sobre las cuales esa convicción se basa. De ello se derivan dos aspectos retóricos adicionales: la

dependencia de una audiencia particular para el criterio de convicción y la naturaleza parcial (pues el auditorio fija el grado de conclusividad) y, con frecuencia, metafórica de la prueba.

Para 1968, con la publicación de *Erkenntnis und Interesse* de Jürgen Habermas, ya era evidente cuán influenciados son los criterios de justificación y, en general, la práctica científica por valores e intereses. La realidad social en la que se inserta la actividad científica pertenece a un orden distinto. Así, resulta crucial no ignorar que, aunque los hechos sociales, puedan estar disparatadamente motivados, se producen efectivamente y deben describirse y comprenderse a partir de instrumentos adecuados. Una guerra no es menos real si fue motivada por un malentendido. Incluso si aceptáramos que la investigación científica no es una realidad social, sino un instinto biológico primigenio o un destino inevitable de la curiosidad humana, sería necesario explicar, según criterios esencialistas, cómo el ser humano organiza sus esfuerzos para satisfacer ese instinto y qué le da sentido a ese grado de satisfacción.

Si concebimos el conocimiento como un sustituto de la orientación instintiva del comportamiento, entonces la racionalidad de la actividad científica controlada se mide por la satisfacción de un interés que no puede ser ni meramente empírico ni un interés puro. Si el proceso cognitivo fuera un proceso vital de inmediato, la realización del interés rector del conocimiento debería producir la satisfacción directa de una necesidad, tal como ocurre con un movimiento instintivo. Sin embargo, el interés satisfecho en este caso no conduce al goce, sino al éxito, medido por la solución de problemas con una función vital y cognitiva. Así, el interés no reside ni en los modos de orientación del comportamiento animal que podemos llamar instintos, ni está desenraizado del contexto objetivo de un proceso vital (Habermas 143).

Así pues, y aunque Habermas no lo declare explícitamente (ya que solo usa la palabra *retórica* en sentido negativo), las motivaciones sociales que estructuran la investigación científica implican procedimientos deliberativos en los que se acuerdan problemas, soluciones, métodos, instrumentos, canales, códigos y nomenclaturas. En estos procesos argumentativos, donde la razón o la certeza común funcionan como premisas para la toma de decisiones, y donde la conclusión es la implicación para la acción, estos fenómenos deben considerarse eminentemente retóricos, aunque aquí se emplee el término en su sentido más restringido.

El proyecto de una retórica de la investigación

La emergencia del término *giro retórico* (*the rhetorical turn*) en contextos académicos para designar el creciente interés por comprender problemas sociales, científicos y filosóficos en términos retóricos tiene lugar de manera explícita en el libro de Herbert Simons *The Rhetorical turn: Invention and persuasion in the conduct of inquiry* (1990). Sin embargo, el propio Simons concede en esa misma obra que el término ya había sido utilizado con anterioridad en el Simposio de Retórica de las Ciencias Humanas de 1984, en Iowa, y en las Conferencias sobre la Retórica en las Ciencias Humanas de 1986, en Temple University, Philadelphia (Simons 7).

El *giro retórico* es una de muchas obras recientes que contraponen perspectivas retóricas sobre la investigación frente a las suposiciones objetivistas dominantes en nuestra época. El libro surge en un momento de insatisfacción generalizada con el objetivismo y a partir de la convicción de que la práctica de la investigación puede comprenderse de manera más útil en términos retóricos (Simons 1).

El auge de los estudios retóricos no solo alcanza una dimensión internacional – Estados Unidos, Canadá, Francia, Bélgica, la escuela de Ámsterdam y la de Copenhague–, sino también una dimensión transdisciplinaria que evidencia su poderosa instrumentación metodológica en sus dimensiones lógico-argumentativas, ético-políticas y estilístico-literarias. Comienzan a leerse a Perelman, el Grupo μ , Toulmin, Johnstone y a releerse al obispo Whately, así como a George Campbell, autor de *Philosophy of rhetoric* (1776), e Ivor Richards, con otra *Philosophy of rhetoric* en 1936.

La reflexión sobre el estilo en la filosofía ganó relevancia al cuestionarse la noción del lenguaje académico como un medio transparente o neutro. Ya no se asumía de forma generalizada que el discurso filosófico, histórico o científico podía funcionar como una ventana clara hacia la realidad. La idea de que los filósofos o científicos podían evitar la influencia de la retórica mediante un lenguaje “objetivo” fue reinterpretada, a su vez, como una estrategia retórica, porque el “estilo del no-estilo”, según Gusfield, o el “grado cero de la escritura”, como lo llama Barthes, antes de ser una exigencia del tema o de sus destinatarios, se revela como una preferencia autoral. Esto pone de relieve que el estilo en la escritura académica no es accidental ni periférico, sino central para la construcción y presentación de ideas. La pretensión de neutralidad es, en sí

misma, un gesto estilístico, una forma particular de construir un discurso que intenta ocultar su propio carácter retórico.

La retórica de la investigación (*rhetoric of inquiry*) vista como una ampliación y perfeccionamiento de la lógica de la investigación (*logic of inquiry*), pone de relieve la interdependencia entre investigación y comunicación. El problema de la comunicación, claro está, no se restringe a cómo se comparte el conocimiento entre pensadores y científicos, sino también a cómo se hacen comunes los criterios de validez entre distintas ciencias o distintos modelos metodológicos. En este contexto –no tan reciente– de interdisciplinariedad, la retórica puede instrumentalizarse como una suerte de “epistemología comparada” (Dombrowski 115).

En una retórica de la investigación, lo que está en juego es comprender cómo la teoría retórica enseña a adjudicar valores a razones y razones a valores en el contexto de la producción de conocimiento, un proceso que depende de ciertas afirmaciones, prescripciones, datos y justificaciones. Ningún sistema lógico se justifica por sí mismo; siempre depende de otro para su validación, y ese a su vez de otro, lo que lleva a una cadena infinita de justificaciones. Este proceso revela que la idea de un sistema lógico, una “lógica de lógicas”, sirve para encadenar y jerarquizar razones, pero no explica cómo estas surgen de valores ni cómo se aplican a ellos. Las premisas rara vez pueden sostenerse sin recurrir a las mismas lógicas que buscan justificar. En ciertos contextos epocales y disciplinarios, lo que se consideraba una falacia lógica, como en psicología, economía o sociología, en otros momentos resultó ser un método exitoso. Esto demuestra cuánto dependen estos “errores” del marco normativo que define su validez y competencia. Finalmente, nos recuerda que el razonamiento investigativo va más allá de la heurística del cálculo mecánico; las decisiones, como la elección de un método estadístico, a menudo involucran un delicado equilibrio de valores en competencia.

En este nuevo enfoque, también se presupone que, si la retórica se nutre del conocimiento de diversas disciplinas especializadas, es porque debe existir una comunicación que posibilite ese comercio de ideas, esa interdependencia de valores según la cual aquello que se considera efectivo en una es aplicable a la otra. La retórica está llamada a mediar entre racionalidades divergentes, porque ayuda a elegir entre teorías rivales, métodos de recolección de datos y perspectivas aparentemente inconciliables.

Cuando la retórica amplía su objeto más allá del discurso político o literario para abordar cualquier discurso, incluso el “discurso trascendental” en sentido kantiano,

adquiere atributos de metafilosofía o metadiscurso filosófico. Como insinúa la obra de Gadamer, se convierte en una hermenéutica invertida. La expansión del corpus de análisis retórico al discurso científico y filosófico ha desbordado los límites tradicionales de los estudios retóricos, los ha sacado de la práctica particular del microtexto para adentrarlos en los umbrales del intertexto.

Un aspecto llamativo del actual resurgimiento del interés por la retórica es su función como metadiscurso hermenéutico, más que una práctica discursiva sustantiva. Al invocar el metadiscurso para explicar una práctica discursiva, el objetivo es, como mínimo, ofrecer una “redescripción” de esta (Gaonkar 258).

La función representativa

Esta tarea no puede llevarse a cabo si se utiliza una definición limitada de retórica, como la que ha tipificado el modelo clásico cuyo vértice principal de comprensión es la función persuasiva. Aunque el mismo Aristóteles aborda de forma tangencial la importancia de los ejemplos en el discurso y concede que no son menos convincentes que los entimemas, estos últimos son los más “aclamados” (Aristóteles 56). Nótese que Aristóteles utiliza una noción de preferencia para justificar su decisión de centrarse en los entimemas en lugar de los ejemplos.

El uso de ejemplos puede servir como medio de persuasión, pero no todas las ejemplificaciones obedecen a este fin, al menos no de manera evidente. La explicación, por ejemplo, depende en gran medida de una buena ejemplificación y de la capacidad de “re-presentar”, es decir, la capacidad ponerlo en otros términos. Ahora bien, la correcta presentación de lo que se quiere utilizar como prueba es fundamental para persuadir. La condición base de cualquier comunicación convincente o persuasiva es la claridad, la eliminación de cualquier factor que pueda generar incompreensión sobre la idea propuesta. Si el auditorio no comprende lo que se dice, será difícil lograr que esté de acuerdo o que actúe en consecuencia.

Ivor Richards define la retórica en términos de esta función: “la retórica es el estudio de las incompreensiones y los remedios para evitarla” (3). Para él, la retórica debe convertirse en una disciplina filosófica capaz de explicar los medios utilizados en la negociación, primero que todo, semántica. Por negociación semántica se entiende aquí la

representación efectiva del mensaje, de manera que se vuelva común para todas las partes involucradas.

Con el fin de emprender ese camino, Richards aborda la influencia de factores como los fines del discurso, los contextos y cómo estos fijan límites normativos, la interanimación de las palabras y su teoría de la metáfora, que muchos (como Ricoeur) consideran su mayor aporte. Estos instrumentos, diseñados para identificar y resolver malentendidos, son condiciones que puede interpretarse como una premisa implícita de cualquier entimema.

Dentro de esta función representativa también debe considerarse no solo lo que se representa (afirmaciones, pruebas, datos, garantías), sino también el modo en que se presenta y cómo se integran estos elementos. Por ejemplo, el muy conocido efecto de marco (*framing effect*) puede influir notablemente en cómo se evalúa un argumento, al predefinir qué aspecto del problema recibe atención. Aunque el valor de verdad implicado de una proposición sea el mismo, en la promoción de una vacuna resulta más persuasivo decir: “La vacuna protege al 95% de las personas” que “La vacuna no protege al 5% de las personas”.

Independientemente del efecto de marco, la mera presentación de una premisa entraña un componente hermenéutico que permite comprenderla tanto lógicamente como pragmáticamente. Por ejemplo, la frase “algunos elefantes tienen cuernos” puede interpretarse de dos maneras: desde un enfoque lógico, puede juzgarse como verdadera porque si todos los elefantes tienen trompa, algunos necesariamente la tienen; pero desde una interpretación pragmática, que considera el contexto comunicativo, se entiende que algunos elefantes tienen trompa y otros no.

Un estudio de Ira Noveck y Andrés Posada, titulado “Characterizing the time course of an implicature: An evoked potentials study”, analiza cómo el cerebro procesa las implicaturas escalares. Por ejemplo, interpretar “Algunos elefantes tienen trompas” como “No todos los elefantes tienen trompas” (Noveck y Posada). Los resultados del estudio muestran que los participantes respondían de manera diferente dependiendo de si interpretaban o no la implicatura. Algunos tomaban las oraciones literalmente como verdaderas, mientras que otros derivaban implicaturas y las consideraban falsas. Además, se observó que las implicaturas conllevan a una etapa de procesamiento tardío y que requieren un esfuerzo cognitivo mayor, en lugar de ser una respuesta automática. Este hallazgo respalda la Teoría de la relevancia de Sperber y Wilson, que postula que

las implicaturas demandan esfuerzo cognitivo y que preferimos buscar la relevancia máxima en cualquier estímulo (sea lingüístico o no). Según esta teoría, la relevancia se evalúa como un equilibrio entre el esfuerzo cognitivo necesario para procesar la información y los efectos cognitivos derivados de ella. El hablante señala intencionalmente ciertos mensajes y el oyente los interpreta buscando el significado más relevante (Sperber y Wilson).

La anterior constituye otra evidencia más de cómo la función representativa está presente en la codificación material y formal del mensaje. La función representativa, esté persuasivamente orientada o no, no puede estar ausente en el discurso, dado que este es un sistema de simbolización. En este sentido, es pertinente preguntarse qué diferencia la función representativa retórica de la función simbólica del lenguaje en general. La respuesta se encuentra en propósito. Este no tiene que limitarse a convencer o persuadir; puede ser explicar, entretener o informar. La función representativa de la retórica implica un conocimiento pragmático bastante exigente. Requiere la reunión, selección y presentación de ciertos elementos, así como un análisis del contexto, de los valores y de los códigos, además de una inteligencia de arquitecto para alinearlos todos al propósito. Es por esta razón que algunos teóricos, como Johnstone, describen la retórica no como un fenómeno del lenguaje, sino como un tipo de pensamiento:

La retórica puede entenderse como una forma de pensar que busca determinar las relaciones que existen entre la verdad del asunto en consideración, el propósito o los objetivos personales de quien lo examina, y las necesidades o susceptibilidades de aquellos a quienes se pretende influir en su actitud hacia el tema. (Natanson y Johnstone X)

La noción de “un pensamiento retórico” busca extender la función representativa más allá del alcance de la función retórica. La mera presentación de ideas en un momento preargumentativo, la simple enunciación mental, ya implica una profunda impronta pragmática, estilística y semántica. Esta impronta orienta la información, le da sentido y propósito; o, si se prefiere, informa tanto sobre lo dicho como sobre la relación del emisor con lo dicho. Por ello, la función representativa convierte datos en información e información en perspectivas, en visiones particulares de un asunto. Por ejemplo, si le digo a mi vecino “la hierba está muy larga”, no solo le comparto una apreciación, sino que implícitamente le indico que esta información es relevante. Es probable que

mi vecino infiera esto como una invitación a cortar la hierba; sin embargo, el momento argumentativo o persuasivo está completamente elidido en esta situación concreta.

Mi criterio como hablante para traer ciertos elementos a la conversación, en lugar de otros, así como la relación y jerarquía que establezco entre ellos, me obliga a pensar retóricamente. Muchos de nuestros diálogos internos muestran patrones de argumentación y contraargumentación similares a los del discurso público. Perelman y Olbrechts-Tyteca identifican este tipo de comportamientos también en los académicos. Muchos anticipan objeciones y formulan respuestas posibles a esas objeciones desde las primeras etapas más de la indagación.

El filósofo, al igual que cualquier retórico, evalúa la fuerza de sus argumentos en función de la presencia o ausencia (la representabilidad) de ciertos elementos en la conciencia. Más allá de su capacidad para convencer, destaca su habilidad para explicar y demostrar. El filósofo necesita hacer presentes en la conciencia de sus destinatarios los elementos que apoyan su propósito y discriminar aquellos que generan ambigüedades, anfibologías y equívocos. Para lograr esto, requiere un pensamiento retórico en el sentido de su función representativa.

Por otra parte, Perelman y Olbrechts-Tyteca reconocen como condición de cualquier argumentación un acuerdo inicial, ya sea en el contenido de las premisas explícitas, en los vínculos particulares utilizados entre ellas o en la forma en la que vínculos funcionan (*Traité* 87). El momento de presentación o asunción de las premisas no opera estrictamente como el momento persuasivo; no es una implicación para la acción; sino una garantía de comprensión mutua. La fuerza de las premisas y su grado de adherencia dependen, en gran medida, de cuán bien representadas estén tanto en la mente del emisor como en la del receptor.

Ahora bien, podemos abordar otro uso de esta función: cómo lo que verbalmente representamos nos representa, o dicho de otra manera, cómo lo que decimos dice algo de nosotros. Al transmitir un mensaje, la forma en que representamos ese mensaje cuenta algo de nosotros: nuestro propósito, nuestra confiabilidad, nuestro estilo y, en general, cómo estos elementos nos identifican. Kenneth Burke llama a este *motivo retórico identificación*. Para él, la retórica se basa más en la identificación que en la persuasión directa. Las personas se comunican y conectan a través de similitudes percibidas y las posibles resoluciones de problemas y diferencias, parten de la negociación que permite la identificación inicial. La persuasión puede no ser el objetivo final, pero

es evidente que para persuadir es imprescindible lograr identificación: hablar la misma lengua, tener los mismos gestos, la tonalidad, imagen, actitud, ideas, etc. (Burke 55). La identificación es representacional en un doble sentido: tanto en lo mostrado como en lo percibido.

Por ejemplo, A no es idéntico a su colega, B. Sin embargo, en la medida en que sus intereses están alineados, A se identifica con B. O bien, A puede identificarse con B incluso cuando sus intereses no están alineados, si asume que lo están o si se le persuade para creerlo. (Burke 20). La identificación es una representación como iguales. Aquí es donde la función representativa deja su marca esencial: el emisor debe mostrar cómo la naturaleza del problema lo iguala al receptor en intereses o necesidades.

La función representativa deja entrever que la retórica no se trata únicamente de compartir creencias, sino de abrir o restringir opciones a través de la acción simbólica. El abanico de opciones sobre el cual pendulan nuestras decisiones no solo se comprenden colectivamente, sino que también se constituye colectivamente. Cuando Aristóteles se refería al entimema como un razonamiento cuyas premisas eran probables, no pasaba por alto la función ilustrativa de este para mostrar o restringir opciones. La retórica, gracias a su potencial representativo, es un esfuerzo por mostrar o esconder alternativas, una herramienta para presentar opciones y orientar la atención. Solo cuando esas alternativas han sido constituidas, es decir, han pasado por el tamiz de su representatividad simbólica, pueden comunicarse efectivamente.

La función representativa opera en el momento persuasivo, en las instancias preargumentativas. Reúne y presenta los hechos sobre los que se constituye la valencia de la opinión. En ausencia de argumentación, es decir, cuando no se evocan razones a favor o en contra de lo afirmado, la mera presentación de los hechos puede funcionar como prueba factual. En tal caso, la única argumentación posible sería la argumentación inferencial. La función representativa de la retórica utiliza como prueba la presentación de hechos en calidad de evidencia.

Los argumentos, en ocasiones, hacen que las cosas por las que se argumenta se vuelvan poco claras o dudosas, mientras que la afirmación o la ilustración logran que las cosas sean manifiestas o, incluso mejor, evidentes por sí mismas. El argumento ha adquirido gran parte de su prestigio de manera ilegítima porque los teóricos de la retórica no han aclarado suficientemente la diferencia entre el argumento y la afirmación factual, entre lo racional y lo razonable. Es mucho más relevante que nuestras acciones

estén justificadas a la luz de los hechos, es decir, que sean razonables, que justificadas a la luz de nuestras creencias, es decir, que sean racionales (Kochin 15).

Conclusiones

En este trabajo se ha mostrado cómo la resignificación del concepto de retórica, en el marco del giro retórico, ha abierto plurales y diversas discusiones en torno al problema del conocimiento y la metodología investigativa. El interés por estos debates emerge de una creciente inconformidad con los modos tradicionales de comprender la epistemología y la lógica de la investigación. El rechazo, cada vez más expandido, hacia las perspectivas objetivistas y ontológicas de la verdad ha replanteado el problema a la inversa: en lugar de presuponer el conocimiento para llegar a la justificación, se presupone la justificación y sus criterios de validación como base para construir el conocimiento. Que la verdad pueda ser argumentada implica que también puede ser contrargumentada, que admite grados de conclusividad y adherencia.

La pluralidad y heterogeneidad de estos criterios evidencian las limitaciones de la lógica tradicional para dar cuenta de ellos. Se ha demostrado que lo que se considera evidencia, aquello que parecía ser suficiente para satisfacer nuestras dudas en una época o en un campo del saber, no ha podido universalizarse. De aquí emerge la posibilidad de una “retórica de la investigación”, que examine la asignación de valores en la producción de conocimiento. Así, la retórica podría utilizarse con fines heurísticos al tiempo que facilitaría la comunicación y la colaboración interdisciplinaria.

Por último, se abordó la función representativa de la retórica en el momento persuasivo o preargumentativo. Se concluye que un mensaje puede estar retóricamente constituido sin necesariamente tener pretensiones persuasivas. La representación retórica pasa por un complejo proceso de establecimiento de objetivos, recopilación de datos y jerarquización de criterios que convierten la comunicación de hechos en una inevitable socialización de perspectivas.

Referencias

- Aristóteles. *Retórica*. Alianza Editorial, 2012.
- Burke, Kenneth. *A Rhetoric of Motives*. University of California Press, 1969.
- Dombrowski, Paul M. *Humanistic aspects of technical communication*. Ohio University Baywood Publishing Company, 1994.
- Frogel, Shai. *The rethoric of philosophy*. John Benjamins Publishing Company, 2005.
- Gaonkar, Dilip P. "The Idea of Rhetoric in the Rhetoric of Science". *Southern Communication Journal*, vol. 58, núm. 4, 1993, pp. 258-95. DOI: 10.1080/10417949309372909.
- Gettier, Edmund L. "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, vol. 23, núm. 6, 1963.
- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Taurus, 1990.
- Johnstone, Henry W. "A New Theory of Philosophical Argumentation". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 15, núm. 2, 1954, pp. 244-52.
- Kochin, Michael S. Pennsylvania State University Press, 1970.
- Kock, Christian y Marcus Lantz, editores. *Rhetorical Argumentations: The Copenhagen School*. Windsor Studies in Argumentation, 2023.
- Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científica*. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Natanson, Maurice y Henry W. Johnstone, editores. *Philosophy, rhetoric and argumentation*. Pennsylvania State University Press, 1965.
- Noveck, Ira A., y Andrés Posada. "Characterizing the time course of an implicature: An evoked potentials study". *Brain and Language*, 2003, [https://doi.org/10.1016/S0093-934X\(03\)00053-1](https://doi.org/10.1016/S0093-934X(03)00053-1).
- Perelman, Chaïm. *L'Empire rhétorique*. Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.
- Perelman, Chaïm. *Rhétorique et philosophie pour une théorie de l'argumentation en philosophie*. Presses Universitaires de France, 1952.
- Perelman, Chaïm. *Traité de l'argumentation : la nouvelle rhétorique*. Editions de L'universite de Bruxelles, 2008.
- Richards, Ivor A. *The philosophy of rhetoric*. Oxford University Press, 1965.
- Rorty, Richard. *Science as solidarity*. Routledge, 1987.
- Simons, Herbert W. *The Rhetorical turn: invention and persuasion in the conduct of inquiry*. University of Chicago Press, 1990.

Sperber, Dan, y Deirdre Wilson. *Relevance: communication and cognition*. Blackwell, 1995.

Toulmin, Stephen. *The uses of argument*. Cambridge University Press, 2003.

Vickers, Brian. "The Atrophy of Modern Rhetoric, Vico to De Man". *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 6, núm. 1, 1988, pp. 21-56.

Whately, Richard. *Elements of rethoric*. Southern Methodist Publishing House, 1861.

Los desaparecidos de la tierra. Fuerza y liberación de los términos en el vocabulario de los estudios sobre violencia

***Los desaparecidos de la tierra: strength and liberation of terms
in the vocabulary of violence studies***

José Arturo Tapia Tamayo

Laboratorio de Contra/Narrativas, Instituto de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, México

josetamart@gmail.com

ORCID: 0009-0007-0899-5590

Resumen:

Con base en la liberación del concepto desechable propuesto en *Los desechables* de la tierra por Rodrigo González Cadaval, se reflexiona el concepto de *desaparición*, dónde se evidencian las distintas experiencias y aseveraciones de otros autores, mostrando los problemas para hallar una definición concreta, confrontando el termino con su propia diversidad. El intento final es la liberación del término desde su fuerza retórica, analizando vocabularios de las Ciencias Sociales y apuestas estéticas que tratan el tema.

Palabras clave: desaparición; violencia; experiencia; concepto; liberar.

Abstract:

Based on the liberation of the disposable concept proposed in *Los desechables* de la tierra by Rodrigo González Cadaval, the concept of disappearance is reflected upon, where the different experiences and assertions of other authors are evident, showing the problems in finding a concrete definition, confronting the term with its own diversity. The final attempt is the liberation of the term from its rhetorical force, analyzing vocabularies of the Social Sciences and aesthetic bets that deal with the subject.

Keywords: disappearance; violence; experience; concept; release.

Recepción: 17-10-2024 | Aceptado: 01-11-2024



Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Tapia, José. "Los desaparecidos de la tierra. Fuerza y liberación de los términos en el vocabulario de los estudios sobre violencia. *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 133-151.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.194>

Sanar en voz alta,
evita que otros
mueran en
silencio.
Luciérnaga/José Madero

Liberar un término

En los últimos años, se han desarrollado varias investigaciones sobre el tema de la violencia en México, especialmente en relación con los desaparecidos. Autores y autoras, tanto del ámbito académico como del periodístico, han propuesto conceptos para concretar ciertas certezas, aunque en ocasiones han generado más dudas de las que resuelven. La mayoría de estos esfuerzos se basan en una operación conceptual ordinaria que, desde distintos contextos, busca establecer semejanzas y diferencias con el propósito de construir una imagen común sobre la desaparición; sin embargo, estas operaciones discursivas suelen implicar problemas de desecho, exclusión o desaparición misma.

En su artículo *Los desechables de la tierra*¹, Rodrigo Mier González Cadaval critica las aproximaciones a las investigaciones sobre la exclusión radical. Su propuesta intenta evitar una clausura conceptual que, por efecto, podría producir desechos² discursivos o diferencias consideradas no significativas, las cuales podrían irrumpir en los marcos conceptuales establecidos. Mier Cadaval plantea preguntas clave sobre el término *desechables* para abordar su complejidad: “¿Qué podríamos *desechar* de la palabra ‘desechar’ sin correr el riesgo de perderlo todo? ¿Cómo, entonces, tratar el tema de los

1 Los desechables de la tierra son aquellos borrados, eliminados, invisibilizados, marginados o desechados por cierta sociedad anclada a la dinámica de producción neoliberal. Por ejemplo, los marginados límite, las *vidas desperdiciadas* (Bauman) o el cuerpo humano devenido en basura. Más que clausurar el concepto a un solo contenido, el texto de Mier Cadaval propone un juego de diferencias que da luz sobre las relaciones de poder en la actualidad.

2 Como señala Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: “Todo concepto se forma igualando lo no-igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas [...]” (6).

desechables sin caer en la trampa que nos tiende el propio término; esto es sin abandonar sus diferencias?” (121).

Lejos de clausurar la fuerza del término, Mier Cadaval busca liberar su fuerza discursiva, explorando las diferencias que este puede invocar desde perspectivas discursivas, gramaticales y contextuales. Mediante ejemplos de tipos de *desechables*, matiza las de cada caso y propone liberar, de manera similar, el término *desaparecido*. Por “liberación de los términos”, se entiende aquí un proceder que evita su clausura bajo una lógica estrictamente conceptual, permitiendo, en cambio, que se exploren las diferencias que estos términos pueden generar. Esta postura se relaciona con lo que distintos autores han llamado retoricidad o diferencia³, como el mismo Mier Cadaval indica, “[...] la creación de un concepto implicaría olvidar las diferencias; esto es, desechando todo aquello que podría considerarse irrelevante, suplementario, particular, singular y secundario” (120).

Si esta esa lógica de clausura conceptual se aplicara al término *desaparecido*, el resultado sería la eliminación de diferencias consideradas no significativas dentro del horizonte del término. Este proceso reflejaría, de alguna forma, el tipo de violencia que la desaparición misma ejerce en la vida diaria al eliminar a aquellos que no son considerados significativos. Por el contrario, este artículo busca ampliar el entendimiento de la desaparición en lugar de reducirla a un concepto cerrado.

Mier Cadaval reconoce que toda investigación presupone, de manera inevitable, el olvido o desecho de ciertos elementos. Afirma: “toda investigación (y el presente ensayo no es la excepción) presupone de manera irremediable que olvidemos o desechemos algo; es más, toda investigación implica el abandono de mucho más de lo que nos es dado decir en sus enunciados” (121). Esta advertencia subraya que cualquier aproximación al tema del *desaparecido*, aunque cuidadosamente seleccionada, no puede garantizar la preservación de todos los detalles o singularidades. Ahora bien, lo que se propone en este texto es mostrar, a través de diversos ejemplos –crónicas, textos académicos y obras artísticas–, las diferencias que subyacen al término *desaparición* en un esfuerzo por visibilizar sus múltiples dimensiones. Para ello, se analizarán y citarán distintos autores y autoras que han investigado la desaparición, para luego contrastar sus argumentos en función de casos específicos. En una segunda parte, se examinarán

³ Se consideran aquí los trabajos teóricos de Paul de Man y Jacques Derrida, incluidos al final en el listado de obras citadas.

representaciones estéticas⁴ que evidencian las diferencias conceptuales y movilizan sensibilidades construidas por lo política. Estas representaciones no solo reflejan las preocupaciones sociales y políticas en torno al tema, sino que también sirven como mediación entre los discursos académicos y los movimientos y colectivos interesados en la desaparición.

Cabe puntualizar que la hipótesis de este texto es que cada caso de desaparición, en su singularidad, funda un terreno de significado diferente. Las prácticas estéticas, al no estar sujetas a una operación de clausura conceptual, ofrecen una posibilidad única para debatir y visibilizar la desaparición en el espacio público. De este modo, el análisis de estas representaciones se convierte en una herramienta para ampliar la discusión y sensibilización sobre este tema, permitiendo un entendimiento más profundo y plural.

Vocabularios de la desaparición

Actualmente, un sinfín de procedimientos pretenden pensar la desaparición desde un campo jurídico, político, histórico. En el ámbito histórico, el análisis suele comenzar con la dictadura militar argentina de 1976 a 1983, una experiencia que será explorada más adelante. En términos jurídicos, la desaparición forzada, según la Suprema Corte de Justicia de la Nación en *Cuadernos de jurisprudencia. Desaparición forzada de personas* (2023), es una violación grave de derechos humanos debido a la multiplicidad de delitos que conlleva. Este delito, complejo por su carácter continuo y permanente, suele concluir, en cierta medida, cuando la persona es hallada viva o se encuentran sus restos, los cuales son entregados a los familiares. Otra acepción jurídica es la presentada en el artículo 2 de la Convención Internacional para la Protección de Todas las Personas contra las Desapariciones Forzadas (ONU, 2007), que apunta que este tipo de violencia incluye el arresto, la detención, el secuestro o cualquier otra forma de privación de la libertad llevada a cabo por funcionarios del Estado, con o sin autorización, junto con la negativa a reconocer la privación de libertad o a revelar el paradero de la persona, alejándola de los procesos legales de protección.

4 Por estéticas se entiende, como lo hace Rancière en *Aisthesis: escenas del régimen estético del arte*, una práctica que reacomoda los órdenes sensibles establecidos y constituye a los desacuerdos de lo social mediante elementos propios del campo de las artes y otros regímenes afines.

Más allá de estos marcos legales, a continuación, se abordarán ejercicios descriptivos centrados en una serie de autores y autoras que ha trabajado paradigmáticamente el tema de la desaparición en sus respectivos campos, relacionando estas formaciones discursivas con ciertas experiencias que les otorgan sentido. En *Poder y desaparición, los campos de concentración en Argentina*, Pilar Calveiro⁵ acoge el tema a partir de su experiencia durante la dictadura militar en Argentina, donde las desapariciones eran ejecutadas por instancias parapoliciales y paramilitares. En este contexto, las víctimas eran secuestradas y llevadas a campos de concentración, como la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), donde se les asignaba un número el lugar de su nombre, borrando así su identidad. Muchas veces, sus cuerpos eran arrojados al océano o incinerados. Calveiro señala que "La desaparición no es un eufemismo sino una alusión literal: una persona que a partir de determinado momento *desaparece*, se esfuma, sin que quede constancia de su vida o de su muerte. *No hay cuerpo de la víctima ni del delito*. Puede haber testigos del secuestro y presuposición del posterior asesinato, pero no hay un cuerpo material que de testimonio del hecho" (54).

En este tipo de desaparición, ejecutada por las instancias estatales, la ausencia se convierte en el único testigo. La ilegalidad con la que operaban estos grupos configuró un campo de estudio específico: el del detenido-desaparecido como una matriz de sentido para experiencias puntales:

En ese momento las desapariciones corrían por cuenta de la AAA y el Comando Libertadores de América, grupos que se podía definir como *parapoliciales o paramilitares*. Estaban compuestos por miembros de las fuerzas represivas, apoyados por instancias gubernamentales, como el Ministerio de Bienestar Social, pero operaban de manera independiente de esas instituciones. Estaban sostenidos por y coludidos con el poder institucional pero también se podían diferenciar de él. (Calveiro 55)

⁵ La experiencia de Pilar Calveiro es significativa de la misma propuesta conceptual que genera. El 7 de mayo 1977 fue detenida y desaparecida por las fuerzas castrenses de la dictadura militar argentina. Permaneció encerrada en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA) durante algunos meses y, en 1978, logró exiliarse en España para luego viajar a México, donde reside desde 1979. En 1980, su esposo, Horacio Domingo Campiglia, fue detenido en Brasil por personal del Batallón 601 del Ejército Argentino, quienes lo trasladaron a su país de origen para desaparecerlo.

La desaparición, entendida como una tecnología del poder estatal y militar, no se limitaba al secuestro físico; también implicaba un proceso estructurado de deshumanización, porque: “[...] el prisionero perdía su nombre, su más elemental pertenencia, y se le asignaba un número al que debía responder” (Calveiro 55). Este proceso buscaba borrar toda individualidad, transformando a las víctimas cuerpos sin identidad, muertos sin cadáver ni nombre: desaparecidos. Las instituciones estatales implementaron una guerra contra ciertas identidades, una supresión comparable al sueño nazi, de eliminar la singularidad humana, sumiéndola en la “noche y la niebla” (Calveiro 86). Se trata, en ese sentido, de una anulación total de la individualidad por parte del Estado, la misma instancia que, en principio, debería reconocerla. Los cuerpos podían ser incinerados o arrojados al fondo del océano⁶, dependiendo del campo de concentración en el que estuvieran detenidos. Ahora bien, la autora argentina plantea, además, un proceso por el cual se conduce a las víctimas a un lugar simbólicamente “más allá de la muerte”, como parte de una política estatal de desaparición, institucionalizada como modalidad represiva en los campos de concentración argentinos.

Gabriel Gatti, en su libro *Desapariciones: usos locales, circulaciones globales*, propone una conceptualización más amplia y flexible del fenómeno. Aborda la supresión de la identidad como un correlato para los desaparecidos, los “no vivos” y “los no muertos”, producida por las violencias ejercidas por el Estado; no obstante, al contrario de la tarea de este artículo, que busca liberar el término y no conceptualizarlo, su intención es acercarse a una acepción del fenómeno más científica o concreta⁷. En el mismo texto, propone tres conceptos. Uno de ellos es el *desparecido originario*, el cual “[...] responde formalmente a lo que el derecho internacional tipifica como ‘desaparición forzada’, sobre todo en el artículo de la convención de 2007 (victimario: Estado; víctima: un ciudadano; un contexto: el Estado de derecho)” (25). La primera propuesta de Gatti sobre la desaparición explica la situación represiva durante la dictadura argentina que Calveiro analiza en su obra. No obstante, amplía su investigación y presenta una segunda acepción denominada *desparecido originario extendido*, el cual:

⁶ Rolando Javier Bonato, en su libro *Literatura y biopolítica, el Río de la Plata como lecho mortuario (1980/2007)*, habla sobre los cuerpos vivos que eran arrojados al Río de la Plata durante la dictadura. Además, cita a Calveiro y afirma que se trataban de paquetes o bultos (llenos de los cuerpos) lanzados al mar mediante un dispositivo estatal que diluía la posibilidad de una resistencia al poder regente y la responsabilidad de los autores materiales de la desaparición.

⁷ Eso en el principio de sus investigaciones, pues, como más adelante se muestra, el autor cambia sus intenciones con respecto al término.

Es el resultado del aterrizaje o vernaculización de lo que el derecho internacional tipifica como 'desaparición forzada', en casos cuya empiricidad no coincide con ese tipo jurídico. Es el propio acto de nominación, más el despliegue consecuente en esos casos de la maquinaria del humanitarismo, el que arrastra estos casos en dirección al primer tipo y a la adopción de las características propias de él. Hechos como que la desaparición o el desaparecido se nombran retroactivamente, o las dificultades para ajustar lo sucedido a lo que el tipo jurídico indica, hacen de los de este tipo 2 casos repletos de paradojas, efervescentes, precarios, y muy creativos, en los que el desembarco de la categoría y de todos sus soportes institucionales, materiales, organizativos, nominales, etcétera; va acompañado de una intensa pugna por los sentidos de ese significativo y por apropiarse de él, por ser adecuadamente víctima de desaparición forzada, por encontrar identidad con esa categoría, nueva para muchos de los que se instalan en ella. Ejemplos, entre muchos, el caso español de las víctimas de la guerra civil y el franquismo, el de México en alguna de sus muchas variantes (el feminicidio o la desaparición de migrantes), el de Colombia tras la ley de víctimas de 2011. (26)

Este concepto intenta abarcar las diversas variantes de un mismo fenómeno. Una diferencia fundamental, en contraste con el *desaparecido originario*, es que el agente que desaparece o reprime no es exclusivamente el Estado, aunque puede estar en contubernio con otras fuerzas o poderes.

La última categoría que ofrece Gatti es la del *desaparecido social*, la cual "[...] se concentra la ancha población de los sin parte... que hoy abunda, tanto en las fronteras del mundo (en Europa, en el Norte de América), como en su centro (en cualquiera de los lugares de contención del desorden: centros de migrantes, campos de excepción, guetos de precariedad...)" (27). Aquí se manifiesta una violencia institucional que, aunque ejercida aún por el Estado, se distingue de las acepciones anteriores porque los desaparecidos sociales continúan existiendo dentro de lo propiamente social. Existen en una condición de insignificancia, sin identidad, reducidos a cuerpos devenidos en desechos, tal como lo describe Mier Cadaval en su artículo citado.

Ahora bien, Aida Hernández Castillo, en relación con el caso mexicano, analiza específicamente las fosas comunes clandestinas⁸. Su posicionamiento es alrededor de la segunda definición de Gatti (desaparecido original extendido), al considerar las formas de violencia burocrática e institucional. La autora describe las fosas de Jojutla, Morelos, donde:

Podríamos añadir que estas personas han sido desaparecidas tres veces, primero por los eventos aún sin investigar, que acabaron con sus vidas, después por las violencias burocráticas que los llevaron a las fosas comunes del Estado de manera irregular, sin seguir los procedimientos forenses, como la realización de necropsias y la toma de muestras genéricas. La tercera vez, cuando, una vez exhumados, fueron trasladados a otra fosa común individualizada, sin que a la fecha se haya realizado la identificación de 84, de los 85 cuerpos encontrados. (2)

Es decir, primero se desaparece por situaciones aún por investigar que implican la violencia de su ausencia; la segunda vez se desaparece debido a las circunstancias de la burocracia estatal; y la tercera vez se debe a exhumaciones sin los procedimientos plenamente ejecutados para la correcta identificación del cuerpo, haciendo desaparecer cuerpos que no pueden ser hallados. Hernández Castillo enfatiza en las formas de violencia en torno a “un aparato estatal de complicidades que hacía posible la desaparición forzada” (3), y hace hincapié en la complicidad mantenida con el crimen organizado, la cual construye la impunidad necesaria para desaparecer sin consecuencias. A parte de la complicidad existente, subyace: “[...] una maquinaria burocrática administrativa que les secuestra de nuevo a sus hijos, hijas, esposos, hermanos, para tratar los cuerpos desechables que terminan en una fosa común” (3). Los desaparecidos que señala Hernández se relacionan con una participación abierta de parte del Estado, no tanto aludiendo a la desaparición forzada, sino a la impunidad estructural y la complicidad burocrática. Se desaparecen personas tanto en las calles como en los propios archivos.

8 En su artículo “Paisajes sepultados. Apuntes sobre los anónimos de la tierra”, Roberto Monroy Álvarez reflexiona sobre las fosas comunes clandestinas producidas por el Estado, las cuales evaden los usos legales para la inhumación. Explica que estos espacios están contruidos sobre el anonimato, la invisibilización y lo irreconcordable, configurando una estructura que pondera la ilegalidad de sus operaciones. Esto contrasta la preocupación y el cuidado por los muertos en espacios públicos del Estado, como en el caso de Tetelcingo y Jojutla, en el estado de Morelos, donde las prácticas adoptan características de clandestinidad.

Estas formas de violencia, sin embargo, no son nuevas para el país. Roberto González Villarreal, en su libro *Historia de la desaparición*, relata las desapariciones en México durante la guerra sucia de los sesenta y setenta, periodos en los que el Estado persiguió a sus opositores, reafirmando la lógica de la violencia clandestina y la desaparición de cuerpos. Esto hace que la violencia contemporánea en México parezca una herencia de ese pasado, como apunta González Villarreal:

La práctica de la desaparición, cuando menos desde los años noventa fue reutilizada por el crimen organizado; no desapareció del arsenal represivo del Estado, pues siguió siendo usada en la guerra silenciosa contra los zapatistas, en las batallas rurales o en los conflictos postelectorales, pero fue reprocesada por los cárteles, las bandas de secuestradores, las industrias delictivas y las concertaciones propias de la impunidad. (91)

Desde una lectura genealógica de las formas de violencia, es posible asumir que los nuevos criminales en México, desde hace treinta años, han imitado las prácticas que el Estado mexicano constituyó durante la segunda mitad del siglo xx. Altos mandos militares diseñaron la versión mexicana desde esta lógica desde la guerra sucia. No se trata solo de la impunidad o corrupción política habituales, sino de una auténtica relación criminal que funge como base de un poder que desaparece. Incluso discursivamente, las tecnologías y prácticas de la desaparición fueron nombradas, o renombradas en una historia reciente, como *levantones*⁹.

Esta concentración compleja de fuerzas estatales y criminales dio pie a una serie de situaciones que elaboran el significado del concepto del *levantón* desde cierta perspectiva. Ya no es únicamente una historia de luchas sociales; ahora es una historia en la que cualquiera puede ser desaparecido. La desaparición dejó de ser un acto político exclusivo y se transformó en otra cosa: un *levantón* sin importar los orígenes de la

9 "Así, sin más: llegan en un coche negro -para respetar el suspenso-, o en pick ups -hay una leyenda en los pueblos de Tamaulipas sobre la camioneta blanca-: los suben, se los llevan o desaparecen. No se reivindica el secuestro ni se exige rescate: nada. Y ya no son estudiantes infectados por ideologías extrañas, tampoco guerrilleros de causas perdidas o activistas de movimientos sociales, son otros, son los policías, los agentes, los camellos, los soplones, los distribuidores, los traidores, los migrantes, las mujeres, los viajeros, los comerciantes, los ganaderos, los jóvenes" (González Villegas 91).

víctima¹⁰. Esto, como señala Gatti, implica una extensión del término para significar algo diferente. Las formas y las condiciones de la desaparición han cambiado mientras la historia avanza.

Para actualizar aún más los pormenores de la desaparición en México, Gatti retoma el tema en un capítulo de su libro más reciente, *Desaparecidos: cartografías del abandono*. Ya sin las intenciones de conceptualizar estrictamente, el texto presenta una serie de cartografías/etnografías que exploran la desaparición contemporánea no necesariamente desde su origen argentino. Gatti describe un país distinto, no un Estado fallido o de excepción. “Aquí, en México digo, como en la ya vieja ficción futurista de Philip K. Dick o si el lector es más joven, en *Stranger Things*, parecería que estamos ante mundos paralelos, ante distintos Méxicos, cada uno con sus reglas y soberanías, sus normalidades y moralidades, y que en algunos de ellos todo parece estar gobernado por la desaparición” (155). Mundos en el país donde ocurren desapariciones y otros donde no pasa nada. Dadas las situaciones históricas ya mencionadas, como la guerra sucia, las guerras rurales y la guerra contra el narcotráfico durante el sexenio de Felipe Calderón, Gatti concluye “[...] un concepto de desaparición mucho más abierto, *los que no se sabe dónde están*, también más sobrecogedor, pues lo abarca casi todo” (157).

Los conceptos que Gatti intentó desarrollar se han quedado cortos, pues las experiencias son vastas y mucho más distintas, y el contexto matiza y enriquece el significado. Por ello, en México, la ley local ha agregado más calificativos a la desaparición forzada que propone el derecho internacional, optando por usar el sustantivo *desaparición* a secas. Aun así, en el país, “[...] eso que está detrás de la puerta está en gerundios: secuestrando, matando, esclavizando, desapareciendo. Ahora sigue pasando” (Gatti 159). Es decir que el vocabulario sobre la violencia sigue actualizándose; no ha terminado.

En cualquier momento y lugar, las experiencias diversifican el concepto y amplían su significado. Por ejemplo, Gatti relata una anécdota de su trabajo de campo entre colectivos de búsqueda de personas: “Mi papá vive en desaparecido, dice una niña, que dirige de ese modo el participio convertido en sustantivo y lo convierte ya en territorio” (163). La

10 Rossana Reguillo añade a esta cuestión, en su libro *Necromáquina*, que, a partir de la desaparición forzada de los 43 estudiantes de Ayotzinapa y de los datos oficiales y aquellos producidos por organizaciones no gubernamentales, acuñó, junto con otros investigadores, el término de *juvenicidio*; es decir, una muerte sistemática que favorece la maquinaria de la necropolítica, donde el cuerpo juvenil adquiere un valor instrumental. Dicho valor, puede adjudicarse al secuestro y la obtención ganancias materiales, simbólicas o territoriales, o incluso mediante la desaparición. En este contexto, la persona adquiere mayor valor muerta que viva.

última parte de la cita es crucial, pues identifica la experiencia de la desaparición como un territorio único y renovado en cada ocasión, algo que requiere renombrarse. De este modo, cada caso funda un territorio, un campo, a partir de una experiencia particular. Sin embargo, Gatti advierte: “[...] si buscamos dar medida al horror mexicano conviene darse cuenta de que aquí un país entero se convirtió en un agujero que absorbió gente y se llevó consigo al sentido mismo. Todavía no está disponible el lenguaje que sirve para decir eso” (165). En este texto, se emplea una búsqueda hacia ese sentido que también fue desaparecido.

Ahora bien, pocos autores han decidido pensar el tema desde la perspectiva de género y las relaciones que este produce. Con la misma intención de liberar la fuerza del término, una de las direcciones para aproximarse implica, por ejemplo, la distinción entre hombres y mujeres vista desde las luchas antiinsurgentes, ya que, como afirma Laksmi de Mora Martínez en su tesis *La imagen de la desaparecida. Ensayos sobre la sensibilidad*, “[...] las mujeres en sus distintos roles tuvieron una participación importante en los movimientos insurgentes, es decir, estuvieron allí en su condición de mujeres [...]” (41). La práctica represiva cambia según quien la experimenta, pues “[...] su desaparición y tortura no fue igual a la de los compañeros hombres, pues las amenazas, marcas y efectos psicológicos se llevaron a cabo en relación a [sic] su género” (41).

Antes de hablar específicamente sobre la perspectiva de género, De Mora Martínez aporta diferentes acepciones del concepto *desaparición*, dentro de lo que ella denomina el contexto nacional de violencia: 1) Persecución política y prácticas necropolíticas: asesinatos, reclutamientos del crimen organizado o paramilitares; 2) Desaparición jurídica, es decir, desaparición del domicilio sin dejar representante; 3) Desaparición de las mujeres en la historia del arte, la política, los códigos judiciales, la literatura; 4) Desaparición del nombre con la aparición del cuerpo en fosas comunes clandestinas. Es preciso detenerse en la borradura de la desaparecida a lo largo de la historia, dentro de discursos y narrativas diversas, ya que representa un punto de partida para entender a fondo las diferencias entre la experiencia de las mujeres desaparecidas y las de los hombres. De Mora Martínez menciona: “[...] la intuición indicaría que una perspectiva de género no existió ni existe en el discurso que se ha preocupado por revisar los periodos históricos que tuvieron a la desaparición como práctica y figura discursiva predominante” (39).

En el texto *Tiempo suspendido. Una historia de la desaparición forzada en México 1940-1980*, del historiador Camilio Vicente Ovalle, “[...] en la propia narrativa de este autor

las mujeres, si bien se reconocen como desaparecidas, inmediatamente se les incluye dentro de la marca gramatical genérica en masculino o en construcciones que remitirían a un “neutro” [...]” (De Mora Martínez 39). Así, “[l]a marca de género es desaparecida por la propia narrativa de eso que Foucault llamó la historia tradicional” (De Mora Martínez 39). Por tratar de ser objetivo, el historiador invisibiliza la marca de género, a pesar de que los archivos donde se documentaron los casos reflejan claramente las diferencias sexuales¹¹. La insistencia en generar esta distinción del género enfrenta un sinfín de obstáculos porque, como señala De Mora Martínez, “[...] puede considerarse como un saber capaz de oponerse y luchar contra la coerción de un discurso teórico, unitario, formal y científico (46). La desaparición femenina ocurre también en los textos académicos, entre otros espacios discursivos. Las mujeres han desaparecido a lo largo de la historia junto con su saber.

Desde esta perspectiva, el caso de las muertas de Juárez fue un parteaguas en la historia de la desaparición de mujeres en México. A partir de este hecho, surgieron organismos estatales como las fiscalías especializadas en contra de la violencia hacia la mujer y el Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES), creados durante el sexenio del presidente Vicente Fox. Sin embargo, el problema que surgió alrededor de este tema fue el ocultamiento de la desaparición femenina frente al concepto de feminicidio. Como lo apunta De Mora Martínez: “Me refiero a que su discurso no se ha producido [el término de desaparición de mujeres] en el vocabulario social como lo fue, por ejemplo, para el caso del feminicidio” (54). La cuestión, entonces, se convierte en la espera de un concepto más preciso y asertivo, lo que da la oportunidad a nuevas investigaciones para ahondar en el término. Como señalaría Gatti, cada caso, cada experiencia, detona un territorio auténtico, legítimo y diverso para nombrar la desaparición.

¹¹ En cambio, hay textos como *Las armas del alba* de Carlos Montemayor, que posteriormente fue reescrito como *Las mujeres del alba*, en un intento póstumo por subsanar la omisión de las mujeres en la obra original (De Mora Martínez 46). La historia narra el asalto a un cuartel militar hecho en la madrugada del 23 de septiembre de 1965 en Madera, Chihuahua, donde la participación de mujeres fue fundamental. Sin embargo, en numerosas revisiones históricas, se ha tendido a minimizar su papel, borrando la marca de género y su relevancia en los hechos.

Narrativas sobre la desaparición

En esta segunda parte del artículo se trabajará con dos ejemplos que abordan el uso de la figura de la desaparición, mostrando la fuerza que la palabra tiene, no desde un ejercicio sociológico o histórico, sino más bien en el plano estético. Estas propuestas artísticas o literarias tratan el tema desde los vocabularios previamente expuestos. A menudo, el uso de la figura de la desaparición remite a más de una denominación o concepto, ya que las experiencias representadas se complejizan, yendo más allá del plano referencial y entrando en un juego de diferencias relacionadas bajo esa misma palabra¹².

Existen diferentes manifestaciones que recurren a la figura de la desaparición, como las obras de Teresa Margolles sobre la violencia en Sinaloa, los papalotes con los rostros de los 43 normalistas desaparecidos de Ayotzinapa realizados por Francisco Toledo, o las representaciones literarias como *Guerra en el paraíso* de Carlos Montemayor. Sin embargo, una de las representaciones más complejas del desaparecido, especialmente de la desaparecida, se encuentra en *2666*, novela póstuma del autor chileno Roberto Bolaño, publicada en el año 2004.

La obra, que consta de cinco partes inicialmente pensadas como novelas independientes, se compiló en una sola publicación para destacar su calidad literaria. Todas las partes están conectadas por los asesinatos de mujeres en Santa Teresa, un lugar ficticio que remite a los feminicidios de Ciudad Juárez, Chihuahua, ocurridos durante los años noventa. Como se señaló anteriormente, estos crímenes marcaron un hito en la historia, lo que justifica su inclusión en este análisis. En “La parte de los crímenes”, la cuarta sección de la novela, Bolaño describe en más de 400 páginas “110 asesinatos o violaciones ocurridas en la ciudad, contándonos caso por caso cómo se encontraron las muertas, cuál fue el seguimiento que las autoridades le dieron al homicidio y en qué términos acabaron la investigación de cada crimen (muchos de los cuales concluyen sin resolverse)” (Monroy y De Mora 93). Algunos de los casos más significativos descritos por Bolaño son:

¹² Como señalaría la crítica derridiana: la reiteración de la escritura implicaría su juego en un sistema de repeticiones y de diferencias. Esto debido a que la palabra *desaparición*, por ejemplo, siempre arrastrará consigo las significaciones pasadas, pero también, en nuevos contextos, generará la aparición de sentidos distintos cada vez que vuelva a aparecer en el texto.

- En mayo, se encontró a una mujer muerta en un basurero de la colonia Las flores y el Parque Industrial General Sepúlveda.
- Otra víctima fue localizada en el basurero municipal al sur de la barranca El Ojito, sobre un desvío de la carretera Casas Negras.
- Carolina Fernández Fuentes, de 19 años, fue hallada en un terreno baldío al oeste del Parque Industrial General Sepúlveda. Laboraba en la maquiladora ws-Inc.
- Ana Muñoz San-Juan fue encontrada junto a unos cubos de basura en la calle Javier Paredes, entre la colonia Félix Gómez y la colonia Centro, durante septiembre.

Estos casos comparten un denominador común: la producción de exclusiones y desapariciones, tanto simbólicas como reales. Los cadáveres suelen encontrarse en basureros o cerca de la basura, en inmediaciones de las maquiladoras, configurando un territorio de caza, como lo describe González Villarreal (91). Santa Teresa se erige como una suerte de espacio donde las mujeres obreras son asesinadas y abandonadas los mismos lugares donde los productos que ensamblan son desechados. Este acto no solo implica feminicidios, sino también desapariciones sociales: mujeres que, incluso antes de sufrir violencia letal, ya habían sido marginadas, Estas mujeres son arrojadas a una inexistencia social absoluta; pierden completamente todo tipo de reconocimiento. Por si fuera poco, ni siquiera su nombre sobrevive; ya que sus cuerpos son encontrados pero no identificados, debido tanto a la saña ejercida sobre ellos como al abandono por parte de su comunidad (De Mora y Monroy 97).

Como se señaló con De Mora Martínez, Bolaño subraya el género como eje central para explicar la violencia que subsume a Santa Teresa/Juárez, visibilizando cómo las mujeres son convertidas en el desecho industrial de las maquiladoras y, simbólicamente, en la basura social. Por otro parte, el texto recurre a formas clásicas ya descritas. Por ejemplo, en “La parte de los crímenes” se presenta un caso de desaparición femenina en específico, el de Margarita López Santos, quien desapareció en junio de 1993. Tenía 40 días de ausencia cuando su madre interpuso una denuncia. Trabajaba en la maquiladora K&T en el Parque. Nunca la encontraron. Este tipo de experiencias resalta frente a los demás conceptos que, de cierta forma, borran o invisibilizan la marca de la experiencia de las mujeres. Esto se debe a que son mujeres las reclutadas para trabajar en la industria maquiladora. Justo ahí yace la diferencia y una de las razones de la violencia:

el género está inmerso de manera importante en tales situaciones. Además, la violencia ejercida contra estos cuerpos es distinta, ya que se presenta como feminicidio¹³, una cuestión que apunta De Mora Martínez en la primera acepción que aporta para el conocimiento del caso femenino de desaparición. Es decir, a la desaparición extendida que señalaba Gatti hay que sumar la desaparición con razones de género.

No obstante, en ese sentido, alrededor de estos casos y de los basureros en la misma novela, se hallan otro tipo de desaparecidos. Al buscar a los culpables, la policía comienza a observar las inmediateces de un basurero, encontrándose con sus extraños habitantes:

Por la noche aparecen los que no tienen nada o menos que nada. [...] Hablan una jerga difícil de entender... Aquellos que viven en la basura: “[...] Son escasos. Su esperanza de vida, breve. Mueren a lo sumo a los siete meses de transitar por el basurero. Sus hábitos alimenticios y su vida sexual son un misterio. Es probable que hayan olvidado comer y coger. O que la comida y el sexo para ellos ya sea otra cosa inalcanzable, inexpresable, algo que queda fuera de la acción y la verbalización. Todos sin excepción, están enfermos. Sacarle la ropa a un cadáver de El Chile equivale a despellejarlo. La población permanece estable: nunca son menos de tres, nunca son más de veinte. (Bolaño 467)

A esta versión también se le otorga el nombre de desaparecido social de Gatti, quien lo caracteriza como un sujeto vivo pero olvidado por la comunidad y las instituciones. Estas personas parecen mimetizarse en algún sentido con el entorno donde habitan, el de la basura: se convierten en un residuo más. Un *desechable*, en los términos de Mier Cadaval, un residuo humano constituido principalmente por la dinámica de producción neoliberal que apunta el mismo autor. Un ente excluido y marginal. El cuerpo devenido en basura. En este sentido, la obra de Bolaño muestra las relaciones establecidas, tanto discursiva como socialmente, entre los cuerpos definidos a partir de metaforizaciones continuadas, así como entre conceptos que, incluso, se elaborarían posteriormente a su obra. La basura humana es tanto estos habitantes límite de lo social como los cuerpos de las mujeres, ambos desaparecidos de una u otra forma.

13 Aunque se hace notar que Bolaño nunca ocupa la palabra feminicidio en su novela.

Otro ejemplo que puede tomarse en cuenta, en cuando a los diferentes campos que establece el desaparecido, es el documental *Volverte a ver*, dirigido por Carolina Corral. Este largometraje retrata la experiencia de un grupo de madres buscadoras pertenecientes a los colectivos de búsqueda de personas *Regresando a Casa Morelos* y *Familias Resilientes Morelos*, quienes enfrentan las irregularidades presentadas en una fosa común administrada por la Fiscalía de Morelos, ubicada en un panteón del municipio de Jojutla.

La pieza aborda, en parte, la relación entre la figura de la fosa común y la emergencia de las fosas clandestinas en México, considerando que las irregularidades observadas parecían emular prácticas propias del crimen organizado. Por otro parte, el documental muestra la experiencia de las madres en la búsqueda de sus seres queridos, enfrentando un sinfín de situaciones adversas. Este caso evidencia varias formas de desaparición señaladas anteriormente. En primera instancia, se observa una relación entre el desaparecido originario y el desaparecido extendido, ambas categorías de Gatti, ya que las prácticas ilegales relacionadas con funciones gubernamentales, como el manejo de una fosa común, sugieren la clandestinidad con la que opera el Estado. Esto lo hace aparecer no como una instancia de autoridad o siquiera represiva, sino como parte de las fuerzas clandestinas que ocultan sus crímenes en enterramientos ilegales.

Por otro lado, el desaparecido social, o el desechable de la tierra, también aparece documentado, toda vez que se hace énfasis en esas identidades excluidas o, más bien, identidades basura, como las define Gatti en su artículo "Identidades (de la) basura". Estos individuos, además de ser marginados, han sido víctimas de la violencia de la desaparición: campesinos, personas transgénero, pobres. Todos ellos son retratados por Corral con la intención de hacer énfasis en las violencias sociales que implica su ausencia.

Finalmente, el caso de las mismas fosas comunes/clandestinas subraya la desaparición por vías legales de los cuerpos, que ya había señalado Aida Hernández, como una forma de administrar a los muertos y los duelos asociados. El Estado se presenta como una autoridad que decide quiénes merecen tener una lápida y quiénes deben convertirse en los "anónimos de la tierra" (Roberto Monroy 151), haciendo desaparecer su nombre de cualquier registro. Una entrevista hecha a la directora del largometraje resalta

esta situación¹⁴. En este sentido, el documental plasma a las madres exigiendo a la autoridad responsable los cuerpos de sus familiares tras encontrar hallazgos, de manera similar a como el Rey Príamo imploró a Aquiles por el cuerpo de su hijo Héctor en la *Ilíada* de Homero, rendirle los honores que dictaba su cultura tras su asesinato.

Algunas conclusiones imposibles

Como se planteó desde un principio, el objetivo de este artículo fue intentar liberar la fuerza del término *desaparecido*, siguiendo la línea de lo hecho por Mier Cadaval con el término *desechable* en su texto *Los desechables de la tierra*. Se considera que, como palabra en el juego de las significaciones, puede adquirir matices importantes a través de diferencias constitutivas de experiencias singulares, que, aunque se repiten, también se transforman.

En primer lugar, se analizó el término *desaparición*, contrastando las aportaciones elaboradas por distintas autoras y autores, para enfatizar los límites que plantea cada situación en torno a este fenómeno. Posteriormente, se realizó el análisis de diversas prácticas estéticas que tratan el tema de los desaparecidos, con el propósito de demostrar que, a pesar de ser territorios conceptuales definidos, las categorías pueden mezclarse y resaltar como aproximaciones semánticas. En ese sentido, el concepto muta, precipitándose hacia diferentes experiencias: territorializando la idea de desaparición, pero también desterritorializándola y reterritorializándola constantemente. Este tipo enfoque permite observar las distinciones entre los ejemplos expuestos a lo largo de este artículo.

La liberación de la fuerza del término se entiende como un comportamiento tanto textual como semántico, analizando desde un horizonte retórico y pragmático de la palabra. Más que intentar controlar una significación y concluir con un concepto único, se ha querido “jugar” (en el sentido propuesto por Derrida) con las posibilidades que

14 “El significado del entierro y lo que conlleva cultural y religiosamente, con una cruz, con una identificación y contra los que están a un lado. Eso es mucho el sentido que la gente le ha dado. Yo asistí al funeral del hermano de Edith, Israel, quien fuera encontrado en Tetelcingo y dijo “no es como lo queríamos de vuelta, pero cuanto menos podemos darle un entierro”, que fue un entierro cristiano y católico en el panteón con su procesión, con su grupo musical, con sus rezos y sus con sus canciones, entonces, si hace una diferencia poder darle un entierro digno a una persona” (Contra/Narrativa 147).

la palabra nos ofrece como herramienta interpretativa. Sin embargo, más allá de la propuesta de análisis, es necesario reafirmar lo complejo que resulta categorizar cada experiencia y cada hecho en torno a la desaparición.

Con el todavía limitado lenguaje para denominar tales sucesos, el estudio de esta materia enfrenta numerosos desafíos en el contexto actual; un ejemplo clase es el caso mexicano. La historia sigue avanzando, haciendo que su análisis sea aún más difícil. ¿Qué territorios habrá que estudiar –o descubrir– para entender estos nuevos territorios de la experiencia de la desaparición, que no cesan de fundarse en México?

Referencias

- Bauman, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*. Paidós, 2005.
- Bolaño, Roberto. 2666. Anagrama, 2004.
- Bonato Javier, Rolando. *Literatura y biopolítica, El Río de la Plata como lecho mortuario*. (1980/2007). Prometeo libros, 2020.
- Calveiro, Pilar. *Desapariciones, memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*. Taurus, 2002.
- De Mora Martínez, Laksmi. *La imagen de la desaparecida, Ensayos sobre la sensibilidad*. 2022. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, tesis de doctorado.
- De Man, Paul. *La ideología estética*. Atlaya, 2000.
- Derrida, Jacques. *Márgenes de la filosofía*. Catedra, 2013.
- Gatti, Gabriel. *Desapariciones, usos locales, circulaciones globales*. Siglo del Hombre Editores, Universidad de los Andes, 2017.
- Gatti, Gabriel. *México. Una cartografía afectiva del país desaparecido*. Turner Noema, 2022.
- Gatti, Gabriel. "Identidades (de la) basura". *La materialidad de la identidad*, coordinado por Elixabete Imaz. Hariadna, 2008, pp. 41-61.
- González Villarreal, Roberto. *Historia de la desaparición*. PAX, 2020.
- Hernández Castillo, Aida Rosalva. "Las violencias burocráticas y la triple desaparición de personas en Morelos: los casos de las fosas clandestinas estatales ante la ONU". *Rompeviento Tv*, 22 febrero. 2021.

- Mier González Cadaval, Rodrigo. "Los desechables de la tierra". *Diversidad, desigualdades sociales: el decir de la filosofía*. Bogotá: Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, 2014, pp. 119-137.
- Monroy Álvarez, Roberto y Laksmi Adyani De Mora Martínez. "La imagen del desecho. Hacia un análisis de la estética del cadáver, el desaparecido y el cuerpo como basura". *Las Torres de Lucca*, vol. 4, núm. 7, 2015, pp. 71-109.
- Monroy Álvarez, Roberto. "Paisajes sepultados. Apuntes sobre los anónimos de la tierra". *Contar el abandono. Paisajes de un mundo en ruinas*. Bellaterra ediciones, 2024, pp. 151-166
- Rancière, Jacques. *Aisthesis: escenas del régimen estético del arte*. Manantial, 2013.
- Reguillo, Rossana. *Necromáquina: cuando morir no es suficiente*. Ned ediciones, 2021.
- Vicente Ovalle, Camilo. *Tiempo suspendido: una historia de la desaparición forzada en México, 1940- 1980*. Bonilla Artigas Editores, 2019.

Las fuerzas de la alegoresis

The forces of allegoresis

Ana María Martínez de la Escalera

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
ammel@unam.mx | 0000-0002-4017-4027

Erika Lindig Cisneros

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
elindigc@gmail.com | ORCID: 0000-0003-2671-6712

Resumen: Este artículo propone entender la alegoría como un procedimiento o una acción del decir y del hacer, y no como una figura de la elocuencia o de la producción plástica. En este sentido, se propone el término *alegoresis* para referirse a una práctica singular, siempre en proceso, y al estudio de sus fuerzas críticas y potenciales de invención. El análisis presentado en este artículo toma como marco práctico el dibujo del pintor constructivista uruguayo Joaquín Torres-García, *América invertida* –mejor conocido como *Nuestro norte es el sur–*, para ejemplificar la aplicación de la alegoresis.

Palabras clave: alegoría; performatividad; cronotopo; retórica; América invertida

Abstract: This article proposes understanding allegory as a procedure or an action of saying and doing rather than as a figure of eloquence or plastic production. In this sense, *alegoresis* describes a singular practice that is always in process, alongside the study of its critical and inventive forces or potentials. The analysis presented in this article uses the drawing *Inverted America* –better known as *Our North is the South–*, by Uruguayan constructivist painter Joaquín Torres-García as the practical framework for applying allegoresis.

Keywords: allegory; performativity; chronotope; rhetoric; América invertida

Recepción: 10-10-2024 | Aceptado: 16-11-2024



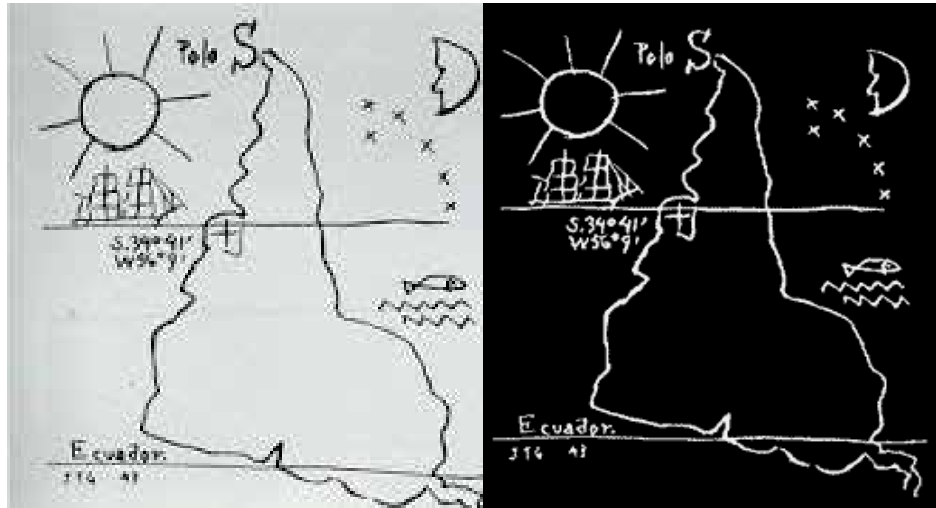
Acceso abierto

Esta obra está bajo licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial 4.0 Internacional (CC
BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.es>

Citación:

Martínez, Ana y Erika Lindig. "Las fuerzas de la alegoresis". *Estudios del Discurso* 10.2 (2024): 152-165.

DOI: <https://doi.org/10.30973/esdi.2024.10.2.191>



América invertida (1943)
Tinta sobre papel, 19.5x15.5 cm

Joaquín Torres-García¹

El título alude a dos modalidades de la fuerza (entendida como la potencia del hacer-decir-sentir) en la operación alegórica. La primera corresponde a la presentación de un objeto, un acto o un discurso en el espacio público, cuya naturaleza depende del tiempo de exhibición. La segunda se relaciona con la potencia² inventiva del sentido, condicionada por los escenarios de aparición. Aunque ambas potencias no son mutuamente excluyentes, resulta pertinente diferenciarlas. Cabe destacar que fue la retórica de Gorgias el primer arte de la palabra que prestó atención a estos poderes del discurso y, además, problematizó su carácter. Posteriormente, la tradición nominalista, el pensamiento barroco de Baltasar Gracián –ejemplificado en la astucia del lenguaje–, el pragmatismo de la teoría de los actos de habla y la deconstrucción derridiana en el siglo

1 El dibujo original, con fondo blanco, corresponde a la primera imagen ubicada a la izquierda. Representa una inversión inicial de la imagen, tanto en términos plásticos como enunciativos y teóricos, como se analizará en la lectura alegórica a lo largo del artículo. Por su parte, el segundo dibujo, con fondo negro, constituye una intervención que invierte nuevamente las coordenadas plásticas y refuerza las potencias de prórroga, perlocutiva y crítica propias de la creación artística.

2 En Spinoza, la potencia se entiende inicialmente como empeño, intento y perseverancia de la vida, relacionada con el *conatus*. Además, es una fuerza de invención, tanto en el sentido clásico de la *inventio* como en el humanista de creación de lo nuevo, lo otro, lo diferente: de mundos habitables para los vivientes.

xx, se ocuparon de reformular dichas fuerzas. La tarea, sin embargo, permanece inacabada. La alegoría, tal como la entendemos, trasciende su concepción tradicional como figura de la elocuencia o de la producción plástica. Es un procedimiento, una acción, una modalidad del decir/hacer que inventa el tiempo y el espacio de su exhibición pública. Esta será nuestra primera determinación. Si bien la exhibición pública ha sido interpretada como el fin de la retórica en general, cabe preguntarse si lo público no es, ante todo, aquello que se realiza o materializa sin ser necesariamente un deber, una función, un destino.

Primera fuerza alegórica: publicación

Para determinar la noción de fuerza alegórica, no basta con atender únicamente la presentación ante el sentido, la mirada y la legibilidad. Aunque estos conceptos son construcciones que dependen del modo en que son producidos por diversos aparatos o maquinarias, es necesario considerar también la fuerza de su publicación y su capacidad de incidencia en el tiempo y el espacio públicos, donde se desarrollan las acciones humanas y las experiencias individuales de hablantes y oyentes.

El espacio público, sin embargo, no es una entidad natural ni inmutable; se construye y reproduce continuamente mediante prácticas y ejercicios organizados por maquinarias o aparatos –como el Estado, la religión, la familia, la economía y lo jurídico. En este contexto, lo público puede transformarse más allá de los poderes regulados por dichas estructuras, lo que destaca la fuerza de incidencia propia de la alegoresis.

Uno de los significados clave de la potencia del sentido, la mirada y la legibilidad es la *performatividad*. Este concepto, introducido por Austin, deconstruido por Derrida y problematizado por Butler, alude a la fuerza *realizativa* del discurso: su capacidad para efectuar o ejecutar sentido como acción. En este marco, *acción* tiene doble significado: llevar a cabo algo y producir efectos específicos mediante el acto verbal (*speech act*). La performatividad se refiere a un acto que, de manera ilocutiva, genera el escenario de su exhibición mientras afirma determinado contenido locutivo ante sus propios hablantes. A su vez, dicho acto impacta a los lectores perlocutivos, quienes experimentan efectos adicionales de sentido a través de la repetición y la cita. Derrida transforma el concepto de lo perlocutivo propuesto por Austin (145-148) al introducir la idea de la

citacionalidad (iterabilidad) del discurso (Derrida 365), es decir, la capacidad de cualquier producción de sentido para reproducirse y resignificarse en diversos contextos.

Es importante señalar que la producción de sentido no se limita al ámbito verbal o textual. Implica la materialización del acto verbal, su tiempo, espacio y el cuerpo del decir/hacer. La citacionalidad incorpora elementos de contingencia, azar, prórrogas, procrastinación y demás características temporales propias del flujo de las conversaciones. Por si fuera poco, la performatividad y la citacionalidad permiten conceptualizar a los sujetos de la enunciación, dentro y fuera del discurso, como efectos de sentido. Estos sujetos se exhiben públicamente en el espacio social e histórico, junto con otros efectos (éticos, políticos, sensibles) que se configuran tanto dentro como fuera del discurso. En este sentido, la *perlocución* implica un “afuera” del discurso, relacionado con fuerzas como la persuasión, el asombro o la repulsión frente al acto verbal. Así, lo perlocutivo puede entenderse como una modalidad de recepción estética, es decir, de sensibilidad.

El discurso, por tanto, no debe reducirse a una oposición entre “decir” y “hacer”, una dicotomía recurrente en la metafísica. Más bien, se trata de un decir-hacer, como ya sugerimos. Este enfoque era conocido por la retórica clásica, como lo demuestra Gorgias en su *Encomio de Helena*, por citar solo un gran sofista.

Finalmente, los sujetos de la enunciación, aunque “sujetos sujetados”, no son entidades empíricas preexistentes o externas al discurso; son producidos en las condiciones de la enunciación y, por ende, identidades no estables y dependientes del momento (*kairológicas*). Tanto la pragmática como la lectura deconstructiva derridiana permiten, entonces, superar los planteamientos metafísicos u ontoteológicos que ven al sujeto del lenguaje como el “gobernante” del sentido.

La fuerza, decíamos, se exhibe y se presenta. Esto será crucial al relacionarla con la alegoresis, pues dicha exhibición ocurre en actos verbales o, más bien, en el tiempo y espacio de la exhibición pública³. Este proceso representa una exhibición de la fuerza del decir diferente, no opuesta, al acto de afirmación o constatación característico del discurso epistémico, tal como ocurre en los conocimientos científicos escritos en

3 Si bien Walter Benjamin circunscribió la preeminencia de la exhibición a las tecnologías modernas en su libro *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, tuvo el acierto de no limitarla exclusivamente a la modernidad capitalista. La fuerza exhibitiva pública aparece a lo largo de la historia en diversas épocas y relaciones: en el escenario, en lo político, en ciertos órdenes rituales que trascienden el secreto, y en objetos artísticos y estéticos como las danzas ceremoniales, entre otros. Parafraseando a Benjamin, lo aurático y lo exhibitivo pueden diferenciarse sin oponerse ni lógicamente ni antropológicamente.

tercera persona del singular y en modo indicativo. Sin embargo, constatar es también una práctica. Sus condiciones de posibilidad, enunciación y presentación al sentido exigen una pragmática del discurso que contemple la performatividad histórica del conocimiento científico. Aunque no desarrollaremos este punto en profundidad aquí, exhortamos a que se profundice en él con el apoyo de una retórica que atienda la historicidad de la formación y circulación de los discursos epistémicos.

Segunda fuerza alegórica: potencia inventiva del sentido

Al avanzar hacia la alegoría, retomamos brevemente el segundo significado de fuerza. Según Spinoza en su *Ética*, la fuerza no se mide por sus resultados, sino por su tratamiento desde una perspectiva empeñosa y ensayística al igual que la alegoresis. En este caso, el término más adecuado podría ser el de *potencia o poder spinoziano* (145). Se trata de una fuerza de carácter histórico-política capaz de inventar mundos humanos posibles en el seno de otros muchos mundos vivientes. Esta fuerza no impone violencia; se distingue de ella. Más bien supone formas de organización de los cuerpos colectivos que trascienden ciertos poderes establecidos.

Entendemos aquí lo político como la adopción de modos⁴ que introducen la alteridad y reconfiguran las relaciones entre cuerpos, corporalidades y territorios libres. Un ejemplo lo encontramos en la alteridad de las mujeres organizadas, quienes, desde los activismos disidentes en las ciudades, se autodefinen como cuerpos. Estas prácticas configuran modalidades de estar juntas que permiten la reconfiguración de temporalidades y espacialidades. Dichos espacios y tiempos, denominados aquí *tiempo y espacio público de las cuerpos feministas*, emergen desde la vida cotidiana y en una relación digna con lo viviente. Esto incluye no solo los cuerpos humanos, sino también el agua, el aire, los cielos las montañas y todo aquello que cohabita con nosotras y en nosotras.

4 Lo político se distingue de la política en que no implica la búsqueda del control del poder del Estado, sino que se centra en las tecnologías de organización de los cuerpos colectivos. Su propósito es posibilitar formar de acción conjunta que trasciendan la lógica de la dominación.

El campo de observación del discurso

Intentemos pensar el discurso más allá de su contenido locutivo, de la gramática y de la lingüística, como un acontecimiento temporal y espacial, y más precisamente, como una actividad material, una experiencia. No nos interesa el término *acto* (verbal o de habla), ya que sugiere un principio y fin definidos, un cierre y su adscripción a un tiempo predeterminado. Por ello, preferimos el concepto de *actividad*.

Planteamos, además, la experiencia como el campo de observación de las actividades discursivas y, consecuentemente, como el eje para problematizar la crítica del discurso. A diferencia de la visión metafísica, en la que la experiencia se define a partir de la polarización absoluta entre sujeto y objeto, nuestra propuesta neoretórica y crítica arguye que estas categorías no son estructuras previas al sentido, sino *efectos performativos* de la enunciación.

Desde esta perspectiva, la experiencia relaciona más bien cuerpos, sus interacciones táctiles y materiales, que son consideradas bioculturales e imaginarias, incluyendo el inconsciente, antes que generalidades abstractas como la pareja sujeto/objeto. En la genealogía del materialismo, se defiende y define a la vez el tiempo del decir como un hacer, mientras que el espacio del hacer se determina en consonancia con un decir específico. Sin embargo, decir y hacer no equivalentes; entre ellos se entretujan tensiones, dificultades y malestares de la significación.

Lo decisivo entre el decir y el hacer es el tiempo y el espacio, ambos redefinidos por la experiencia específica, por el acontecimiento singular de la enunciación. Consideremos, por ejemplo, el caso de la toma de la palabra pública, con sus efectos políticos. La materialidad del discurso se manifiesta en el tiempo y el espacio públicos y colectivos de su “tener lugar”. Pensemos en la fuerza retórica de este “tener lugar”: en la una emergencia de un sentido que no debe confundirse con un origen intencional⁵ del sentido.

Retoricemos⁶: esta es la fuerza de la *actio*. El sentido, entonces, tiene lugar como experiencia⁷, o bien como un acontecimiento⁸ o estallido de la diferencia semántica y pragmática. Su escenificación, en un cruce retórica y estética, puede considerarse una

5 Ni el origen ni la intencionalidad del sentido deben considerarse como fundamentos o esencias del decir.

6 Retoricemos, es decir, leamos y escuchemos desde una perspectiva retórica.

7 Hablamos aquí de experiencia benjaminiana, foucaultiana o nietzscheana.

8 Acontecimiento de quiebre y de inflexión.

“puesta [en escena]” (Koselleck 45-48), plural y múltiple, pero siempre singular en cada caso. Esto aplica tanto a la producción de sentido como a la lectura de enunciados discursivos, especialmente aquellos connotativos.

Habiendo integrado a este ejercicio de resignificación la categoría de connotación, conviene detenernos en su importancia para pensar lo discursivo desde una perspectiva experiencial. Barthes lo abordó en varios libros, abriendo el camino hacia una neoretórica. Aunque hoy en día parece un autor un tanto olvidado, su obra sigue siendo fundamental, especialmente si aspiramos a una docencia que relacione filosofía y retórica en una suerte de neoretórica crítica. Por ello, es indispensable visitar sus textos, particularmente aquellos donde establece afirmaciones ontológicas sobre el discurso como un hacer de la palabra y de los hablantes. Lo mismo puede decirse de los textos de Austin, Derrida y Butler a propósito de la performatividad. Esta, descrita como la capacidad de “decir de cierta manera y en ciertas condiciones”, articula las relaciones entre lo locutivo, lo ilocutivo y lo perlocutivo, inventando sentido y configurando la vida sensible. Más recientemente, Erika Fischer-Lichte ha desarrollado esta idea en su *Estética de la performatividad*.

Problematizar la alegoría

Comenzamos estableciendo la preocupación principal de este estudio. No se trata de la alegoría en general –es decir, su teoría–, ni de sus constantes o variables categoriales. Más bien, nos interesa examinar sus consecuencias en la lectura, la escritura y la escucha desde una perspectiva crítica. El campo de observación para este enfoque es el de la *inscripcionalidad*, es decir, el ámbito de la huella alegórica.

Este trabajo busca describir las propiedades retóricas y connotativas de la imagen (imagen alegórica), así como su efecto sobre la temporalidad y la espacialidad –ya sea heterotópica o distópica, como se ejemplifica en *Nuestro norte es el sur*. Como escribió Paul de Man, autor central para este análisis, el acto de leer ocurre y transcurre en la relación entre el texto y su lector crítico (102-140), figura a la que aspiramos, en última instancia, convertirnos todos y todas.

La participación del público y la recepción activa constituyen fenómenos estratégicos en la estética crítica, como Walter Benjamin ya lo reconoció. Este acto de lectura/

escucha, siempre plural, singular y diferencial, es más bien una operación de intervención que un acto lineal, aunque distinguible. Parte de una tecnología del sentido muy específica, más que de una simple acción con principio y fin asignables, gobernada por una intencionalidad individual, el “Yo” falocéntrico.

En resumen, este proceso es la alegoresis, o, como lo anuncia el título, la fuerza en el decir-hacer que conlleva. Propositivamente, no oponemos con una diagonal los conceptos de decir y hacer; preferimos diferenciarlos y relacionamos mediante el guion, para enfatizar su carácter performático: decir-hacer. Si se prefiere, la lectura es un “ocurrir-discurrir” entre huellas históricas, memoriosas y memorables; un acontecimiento temporal y, a la vez, una modalidad de espacialización –ya sea espaciamiento, distancia o lejanía. Para algunos, esto constituye una distopía; para otros, una heterotopía. La lectura, entonces, implica una operación que puede estar regulada, formalizada, sistematizada y sistematizable, pero también puede ser un acontecimiento gozoso y lúdico, cuya repetibilidad o generalización son inciertas. Esto complica, pero no invalida, el fin académico de construir una teoría de la lectura o cuestionar su necesidad.

Otro punto problemático que este estudio plantea es cómo la alegoría se configura aquí como un asunto particular, incluso local, del sur –un enfoque *nuestroamericano*–, dentro de una neoretórica ciertamente política de lectura crítica. Esto conlleva tensiones entre ambigüedades lo universal/local, la forma/contenido, expresión/interpretación, consciencia/inconsciencia. Estas ambigüedades son difíciles de erradicar, pero indispensables de abordar, pues la tensión misma es el asunto central.

Siguiendo a Gracián y su estudio sobre la agudeza, la lectura crítica se enfrenta a las contradicciones del texto, especialmente cuando la lectora se presume como crítica. Parece ser la propia agudeza (Gracián 28-34) la que produce ininteligibilidades, pues asume la escritura diferencial y la lectura como una lucha por el sentido. Esta tensión no permite argumentaciones monolíticas ni intervenciones sin provocar momentos de ceguera respecto de sí misma. Sin embargo, esto no implica eso desistir de los esfuerzos de proposición, como lo han planteado autores como Austin y Butler. Aquí nos decantamos más bien por críticos que plantean el ejercicio crítico como constitutivamente ciego y agudo a la vez, proponiendo mundos plurales (de Man 102-140).

A propósito de la lectura crítica, Paul de Man paradójicamente considera que es retóricamente consciente (3-19), pero no en un sentido subjetivo o individualista. La lectura y la escritura deben presentarse más allá de la letra, como parte del campo de

la inscripcionalidad. Es necesario interrogar cómo el inconsciente, la fantasmagoría benjaminiana o la espectralidad intervienen en lo consciente para entender el discurso con detenimiento.

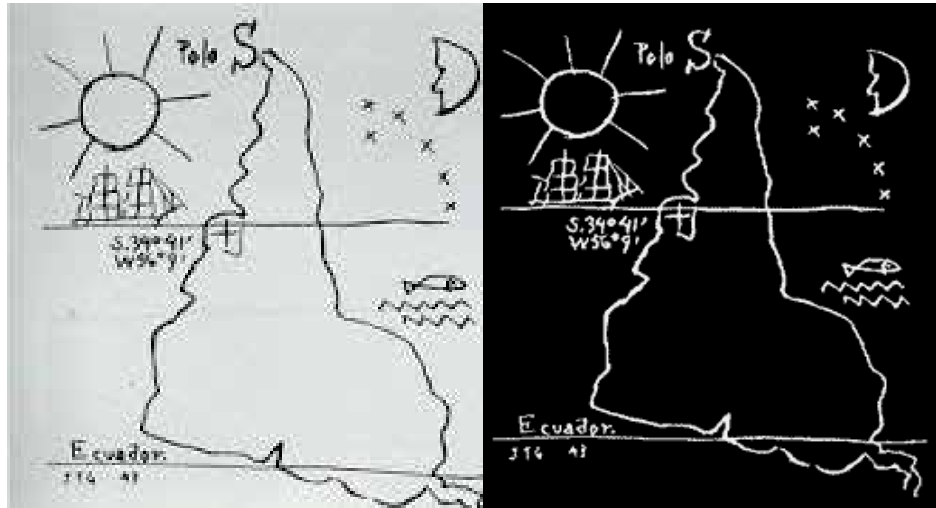
Los procedimientos y saberes que entran en juego durante los actos de lectura-escritura son esencialmente retóricos, específicamente figurativos. Su operación no depende de la intencionalidad del individuo empírico que escribe y lee, sino que emergen en el ámbito de la lengua, que Nietzsche denomina “inconsciente de la lengua” (91). Estos procedimientos abren un campo de posibilidades, sin proporcionar nunca una lectura única o cerrada. Finalmente, una lectura puede derivar en la necesidad política de decidir sobre un sentido, incluso cuando sabemos que tanto el sentido como los efectos de la lectura son incontrolables. Tal falta de control genera temor, como lo señaló Foucault en *El orden del discurso* (12-14).

¿Cuáles son estos efectos? No solo estéticas, en cuanto afectan la sensibilidad, sino también persuasivos, pero por encima de ello, efectos sobre la experiencia, efectos materiales. Y algo más: efectos por su cualidad de imagen, de narración y el peligro de la desmemoria que el cliché genera.

La alegoresis, entonces, hasta aquí se presenta como un modelo de lectura compuesto por procedimientos históricos y culturales que generan múltiples interpretaciones. Más allá de esto, recordemos que el escritor es también su lector, aunque no siempre sea un lector propicio o complaciente. Uno de los efectos de esta interacción es la configuración –o reconfiguración– de un público y una modalidad recepcional. El autor, siendo lector o lectora, no inaugura ni gobierna esta modalidad; está conducido por el lenguaje y la retórica. Aunque puede resistir efectos hegemónicos de sentido, también corre el riesgo de reforzarlos.

Concentremos

Comenzamos distinguiendo dos fuerzas en la operación alegórica: su fuerza de publicación y su potencia inventiva del sentido. Posteriormente, identificamos el campo de observación del discurso, insistiendo en el acto alegórico como un acontecimiento espacio-temporal. Como resultado, ahora proponemos pensar la operación alegórica, o alegoresis, como el acontecimiento singular de una lectura crítica que se da entre la



inscripción (que puede ser una imagen, un texto o ambos, como en nuestro caso, donde se combinan un emblema y un lema) y las instancias de su recepción. La recepción y la lectura activan tanto las fuerzas de presentación en el espacio público de un objeto, acto o discurso –dependientes del tiempo de exhibición– como las fuerzas de invención y dispersión del sentido. Estas fuerzas son productivas de experiencias singulares, de memorias alternativas y de interrogación sobre los efectos esperados y posibles del decir-hacer. Además, generan nuevos efectos, o efectos otros, que amplían las posibilidades del discurso y la práctica alegórica.

Para concluir, ofrecemos nuestra lectura alegórica de la imagen de Torres-García sobre la cual aplicamos esta perspectiva crítica.

Una lectura alegórica de *Nuestro norte es el sur de Torres-García*

El dibujo de Joaquín Torres-García –pintor constructivista uruguayo– es una constelación de metáforas fragmentadas, ruinas y escombros catacréticos, de las cuales hemos olvidado sus orígenes, los actores que las generaron y sus propósitos. No obstante,

ejercen inusitados efectos⁹ sobre la supuesta naturalidad del lenguaje. Algunas metáforas son gráficas, como nuestras representaciones del mundo y sus cartografías dominantes. Otras son narrativas, ordenadas y valoradas bajo esquemas jerárquicos (el norte arriba, más grande que el sur), cuyas razones de eficacia ideológica han sido olvidadas o naturalizadas, Estas representaciones se convierten en lugares comunes inquestionables, normalizados y hegemónicos.

La alegoresis interroga lo inquestionable y exige intervenirlo mediante su genealogía e inversión de las dominancias. Tal es el caso del dibujo de Torres-García, que no es cualquier alegoría. Invierte el eje hegemónico norte-sur y desvincula al sur de las obligaciones y vínculos colonizadores impuestos por el norte. La inversión genera una nueva postulación: “Nuestro norte [la orientación de nuestro camino, nuestra guía es ya] el sur”, que se reapropia del discurso colonizador para, definitivamente, no asumirlo.

La imagen realiza un pequeño ejercicio de agudeza lingüística y visual. Denuncia la dominación colonial, interroga su necesidad y se deslinda de ella. Asimismo, manifiesta el corte histórico marcado por la llegada de las carabelas españolas a América, y expone los relatos de justificación del genocidio y la dominación colonial. Alegoresis de la estetización de la política colonial que, al invertir el orden de la mirada y ubicarla como procedente del Sur global, sustituye las cartografías hegemónicas por un nuevo orden político que promete un futuro diferente, uno que ya está en marcha.

Performativamente, la frase “Nuestro norte es el sur” afirma que, desde hace quinientos años, las resistencias indígenas del sur no confían en las orientaciones políticas del norte global. Este dibujo no solo invierte la cartografía; la subvierte. Es un emblema

9 Los efectos, entre los cuales destaca la inversión propia de la alegoría y las nuevas lecturas populares decoloniales que han reinterpretado la obra, se entrelazan para propiciar una resignificación política del propósito original del dibujo. La generosidad de una de las personas que dictaminaron este texto para su publicación permitió reactivar la fuerza de la alegoresis, que constituye el propósito central de este artículo. El dictamen, con base en Joaquín Torres-García. *The Arcadian Modern* del Museo de Arte Moderno de Nueva York, aporta la siguiente historia del dibujo:

“El dibujo *América invertida* de 1943, tinta sobre papel, 19.5 x 15.5 cm, fue incluido por Joaquín Torres-García en el libro de su autoría: *Universalismo Constructivo, contribución a la unificación del arte y la cultura de América*. Editorial Poseidón, Buenos Aires, 1944; en: Lección 30: La Escuela del Sur, febrero de 1935, pp. 213 - 219, en la p. 218. El libro reunió las conferencias dictadas por Torres-García entre 1934 y 1943, acompañadas con la reproducción de 253 dibujos entre ellos, *América Invertida*. El enunciado ‘Nuestro norte es el sur’ está incluido en el texto de la lección 30: La Escuela del Sur, en la p. 213. En ella Torres-García afirmó -acompañado por el dibujo *América invertida*, lo siguiente: ‘He dicho “Escuela del Sur” porque en realidad nuestro norte es el sur. No debe haber norte, para nosotros, sino por oposición a nuestro sur. Esta rectificación era necesaria. Por esto, ahora sabemos dónde estamos”. Y continúa: “Por eso ahora ponemos el mapa al revés, y entonces ya tenemos justa idea de nuestra posición, y no como quieren en el resto del mundo. La punta de América, desde ahora, prolongándose, señala insistentemente el Sur, nuestro norte”.

descolonizador que propone lecturas alternativas y dialoga con su lema. Como los tambores candomberos en nochecitas de carnaval, el dibujo rezonga, exige tomar la palabra y reclama ser escuchado: por el mundo, por las ciudades y por los pueblos arrasados por el supuesto progreso.

El lema y el emblema entablan una conversación que, aunque no siempre amistosa, configura una suerte de *sermo communis*, en la línea de Baltasar Gracián. Este diálogo colectivo, con imágenes incrustadas y marcado por la experiencia corporal de sus interlocutores constituye un gran cronotopo: una síntesis del tiempo y espacio que da sentido a la lectura y a la resistencia.

Enlistemos lo que procede a través de la alegoresis como producción de sentido y sensibilidad:

1. La alegoría, como advirtieron Benjamin y Paul de Man, falla. Lo hace porque no logra relacionar automáticamente el pensamiento y el lenguaje, y, por ende, no produce adecuación entre ambos, ni mimesis ni representación posible. Exige interpretar críticamente (la historia, la lengua) y leer juntos el emblema y el lema: dos inscripciones con historia, tiempo y espacio divergentes.
2. La cartografía es alegórica. Más que un mapa, es una experiencia; un mundo dentro de otros mundos.
3. La alegoría es un espacio-tiempo que coexiste con otros mundos expresivos, creativos y artísticos.
4. La alegoría es un cronotopo bajtiniano que articula espacio, tiempo, subjetividades y cuerpos con la historia (Bajtín 237-400).
5. La alegoresis es producción; la alegoría es una unidad de sentido, aunque falla y por tanto requiere debate, discusión, conversación.
6. La alegoresis es una técnica o conjunto de técnicas de materialización que la *actio* retórica analiza. Estas técnicas exigen la incorporación del cuerpo: gestos, movimientos, inmovilidades, temporalizaciones y espaciamientos, posturas. También incluyen la lectura, que dan voz, tono, volumen, espacialidad entre palabras y signos tipográficos, tempos musicales y marcas de habla regionales, de clase y de género.

7. La lectura es alegórica.
8. La fuerza performativa es alegórica, pues incorpora la subjetividad, la espacio-temporalidad, la situacionalidad¹⁰ y la experiencia como materialización de la *actio* y pronunciación adecuada a las circunstancias.
9. La alegoresis rompe lo imaginario limitado por la percepción al introducir relatos de diversidad y otredad.
10. Lo digital es alegórico, no simbólico.

Conclusión

La astucia y el ingenio populares se han reapropiado de la inversión presente en la imagen torres-garciana, de carácter político e histórico dentro de la historia del arte, para reasignarle una fuerza política adicional. Este gesto ha logrado que la imagen perviva como una alegoría emancipadora. Además, se ha privilegiado el lema torres-garciano: “Nuestro norte es el sur”, volviéndolo un eslogan decolonial que refuerza la inversión espacial con un mensaje crítico-político.

La alegoría es, más que un objeto producido, una operación –la alegoresis– que dice, hace y hace sentir a través de la lectura, siempre específica y particular. Su potencia reside en su capacidad de realizar lo público (a través de la mirada, la sensibilidad y la escucha que entretejen teje lema y emblema), así como en su posibilidad de interpretar y construir mundos de sentido alternativos. Esta virtud se complementa con su fuerza performativa –la relación entre locutivo, ilocutivo y perlocutivo–, que convierte a la alegoresis en una operación ética, política y estética.

La forma contemporánea de problematizar la alegoría revitaliza la retórica, reintegrándola a los estudios del discurso, del pensamiento y la semiótica.

Con el caso de “Nuestro norte es el sur”, hemos querido demostrar que un emblema, como sucede con la alegoría –unión o conversación entre lema y emblema, entre enunciado e imagen–, puede pensarse como un elemento sensible, visible y táctil (es

¹⁰ Las ciencias sociales, y en particular la sociología, han insistido en la fuerza de la circunstancia como un factor determinante en fenómenos como la significación, la cognición, el lenguaje y el pensamiento. Es importante señalar que la esfera de la *actio* y la pronunciación apta, propia de la retórica de la oralidad, fue la primera disciplina en atender y problematizar la situacionalidad como efecto de sentido.

decir, corporal) del vocabulario construido a partir de imágenes que, al traducirse en conceptos y consignas, dialogan con las palabras y transforman lo público (espacio y tiempo de intercambios e interacciones). Llevan este ámbito desde un sentido común gobernado por aparatos e instituciones hacia una apertura material del *sentido otro*: un sentido alternativo desde el cual se nombra el cambio y se construye un mundo distinto dentro de los mundos habitados.

Referencias

- Austin, John L. *¿Cómo hacer cosas con palabras?* Paidós, 2018
- Bajtín, Mijaíl. *Teoría y estética de la novela*. Taurus, 1989.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Ítaca, 2003.
- De Man, Paul. *Blindness and Insight. Essays in the Rethoric of Contemporary Criticism*. University of Minesota Press, 1983.
- Derrida, Jacques. "Firma, acontecimiento, contexto". *Márgenes de la filosofía*, 7.^a ed. Cátedra, 2010, pp. 347-372.
- Fischer-Lichte, Erika. *Estética de lo performativo*. Abada Eds., 2011.
- Foucault, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, 1973.
- Gorgias. "Encomio de Helena". *Fragmentos*. Instituto de Investigaciones Filológicas/ Centro de Estudios Clásicos, UNAM, 1980, pp. 10-16.
- Gracián, Baltasar. *Agudeza y arte de ingenio*. Coordinación de Humanidades/Dirección General de Publicaciones, UNAM, 1996.
- Joaquín Torres-García. *The Arcadian Modern*. Museum of Modern Art, 2015.
- Koselleck, Reinhart. *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Escritos sobre retórica*. Trotta, 2000.
- Spinoza, Baruch. *Ética*. Dirección General de Publicaciones, UNAM, 1997.



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL
ESTADO DE MORELOS**



HUMANIDADES
CENTRO INTERDISCIPLINARIO
DE INVESTIGACIÓN
CIHu