

Universidad de Chile.
Facultad de Filosofía y Humanidades,
Departamento de Filosofía.
Programa de Doctorado en Filosofía.
Seminario Tratado de la Argumentación.
2° Semestre 2012

Dispositivos Escriturales y Hechos de Habla

Sobre las posibilidades de una ontología nomádica como contrariedad
en el lenguaje que funda la unidad.

Luis Andrés Zamorano G.
Andres.zamorano@hotmail.com
Docente Cristóbal Holzapfel Ossa.

Índice

Resumen.....	1
I. Lenguaje y retórica como accionalidad y morada.....	1
Paradojas del lenguaje de la contingencia; o de lo posible como sensible no- empírico: Kant/ Heidegger.....	1
De lo posible como negación en el lenguaje y las prácticas enunciativas contingenciales: Kant / Virno.....	10
De la Habladuría, la metafísica de la objetividad y el fundamento.....	13
Del fundamento de la dialéctica erística, los estratagemas y la retórica como arte de la persuasión: Schopenhauer.....	15
De la accionalidad retórica en Aristóteles a la nueva retórica en Perelman.....	22
II. De los dispositivos escriturales, la retórica y los tropos literarios que constituyen un acontecimiento.....	26
De la emergencia de un materialismo de lo incorpóreo y los recursos metafóricos, metonímicos y retóricos de los dispositivos escriturales.....	26
Implicancias ético- políticas y retóricas del extravío escritural derridiano: tropos y acontecimiento.....	28
Tropismos retóricos del acontecimiento literario y la ficción.....	32
El advenir metafórico y retórico como retirada del ser: Metáfora/Ser/Acontecimiento.....	34
Apuntes sobre la intelectibilidad discursiva- escritural y de las posibilidades de una intuición sensible a-retórica.....	40
III. De la ética parresiásta, el poder enunciativo y la retórica: deliberación / litigio / constitución del Yo.....	42
Control, selección y redistribución de la producción enunciativa: discurso, deseo y poder.....	42
Del enunciado parresiástico como acto sacrificial a- retórico y de la valentía en la apelación no juiciosa.....	49
Bibliografía.....	56

Resumen

El presente trabajo busca desarrollar la idea en torno a la problemática de los hombres en su relación con el mundo del lenguaje y la retórica, postulando así, que el lenguaje vendría a llenar un vacío, una falta, una carencia originaria, una común inoriginaria a la vez que funda una tentación de cumplimiento destinada a veces al fracaso o al triunfo. De ahí que, como punto primordial de nuestro trabajo, deba entenderse que el lenguaje sería la casa del ser, y es precisamente en este lugar donde encontraríamos a los hombres habitando, en donde se posibilitaría la aperturidad, como juego de copertenencia dado entre los hombres y la lengua, pues este no se reduciría a un sistema comunicacional de individuos aislados, pues como sabemos nuestro lugar es en el lenguaje, este es nuestro hogar, la casa del ser. Ahora bien cabe destacar una diferencia fundamental pues el habla sería lo previo al lenguaje, la esencia de este, desde donde afirmamos que el hombre no es ya un humano, pues es más bien un ente que tiene una misión de ser al interior del lenguaje, y que aun así puede caer en un habla no genuina e indiferente que constituiría la habladería como forma retórica, no como una determinada manera de hablar sino que como un determinado modo de ser del hombre en término medio a la que nada le es cerrado en su comprensión errática, en donde se constituye como subjetividad, diálogo de enfrentamiento, polemos. Para estos objetivos preliminares, se busca construir unas primeras matrices conceptuales y enfoques desde donde poder advertir y trabajar sobre la posibilidades de una ontología nomádica en el lenguaje como contrariedad que funda una unidad, por lo que se subdividirá en torno a tres ejes generales, el que tiene que ver con la cuestión del lenguaje y la retórica como accionalidad y morada, en donde nos interiorizaremos en las paradojas de las prácticas enunciativas contingenciales, como en los fundamentos de una dialéctica erística, y en la eficacia de una nueva retórica que habilita al orador y a sus interlocutores como seres racionales; en un segundo momento trabajaremos las cuestiones referentes a los dispositivos escriturales y los tropos literarios que constituyen los acontecimientos como hechos de lenguaje; para finalizar en un tercer momento, con la cuestión del enunciado parresiástico como acto sacrificial a- retórico y de la valentía en la apelación no juiciosa, abordando autores tales como Kant, Heidegger, Virno, Schopenhauer, Perelman, Derrida, Aristóteles y Foucault.

IV. Lenguaje y retórica como accionalidad y morada.

Paradojas del lenguaje de la contingencia; o de lo posible como sensible no- empírico: Kant/ Heidegger.

“El lenguaje no se considera únicamente el tramite privilegiado, sino el objeto mismo de la política (...) una alteridad ofusca entonces el espejo límpido de la palabra política e introduce en ella un elemento opaco y deformante: interés, poder, violencia” (Esposito, 1996:21).

Según Heidegger, la “modalidad de lo posible” expresa la relación del lenguaje con el mundo. Y es a partir de esta relación, que da a conocer lo sensible en tanto sensible, en otros términos señala a lo sensible como contexto de toda enunciación, nunca enunciable en sí misma. Tal hipótesis, prescinde de la discusión canónica entre quienes consideran lo posible como un atributo de la representación lingüística, y entre quienes lo consideran como atributo del objeto representado. De ahí, que la tesis que se quiere plantear busque afirmar, que el modo de decir atinente a la naturaleza de la

representación, en general, exhibe oblicuamente un modo de ser de otra manera no representable, si acudimos a Kant, este piensa que la modalidad -de lo posible, de la realidad, de la existencia y la necesidad-, no califican el objeto sobre el cual versa el discurso, porque más bien, se ocupa de la relación entre objeto y el sujeto del conocimiento, no extendiendo así el contenido expreso de la representación, aun cuando muestra su nexa con las facultades del Yo.

Según Kant, “los predicados de la modalidad no son reales sino que trascendentales” (Virno, 2004: 233), porque el predicado de la modalidad en sí, nunca aumenta la determinación del objeto o conceptos a los que se une como predicados, sino que más bien expresa su relación con la facultad del conocer; de ahí, que este mismo autor plantea que cuando el concepto de una cosa es perfecto, puede preguntarse por si la cosa es posible, real y necesaria. Rigorismo moral que busca:

“Cerrar la posibilidad escéptica, al estilo de Hume que, de la imposibilidad de encontrar leyes naturales universales y necesarias deriva, como consecuencia en el plano de la ética la idea de que la moralidad de los actos queda establecida simplemente por el hábito y buen sentido de las costumbres” (Virno, 2004: 49).

La relación entre sujeto enunciatario y objeto de la referencia, a la cual se refieren los predicados anómalos como posible, existente, necesario, muestra en filigrana la relación entre lenguaje y realidad, y su posible correspondencia. Según Kant, “el estar por, es solo posible (...) cuando el significado de la enunciación este acordado con las condiciones formales de la experiencia (intuición, espacio- temporal y categorías del intelecto) (...) sin percepción sensible” (Virno, 2004: 234). Es real solo si la enunciación se correlaciona con una sensación presente; de ahí, que el “estar por” sea necesario, solo si el objeto de referencia esta ligado a algo existente, como efecto de su propia causa. Es en este sentido entonces, que la discriminación es aquella que logra separar a lo posible de lo sensible- material, en donde cada uno esta destinada a alojarse en las antípodas del otro, al contrario de lo que queremos plantear, al aferrarnos a una correspondencia fundamental entre ambos términos tal como lo plantea Heidegger. La idea es concretar la conexión entre lo posible y lo sensible, radicalizando el carácter trascendental de la modalidad.

Nociones tales como, lo posible, lo real y lo necesario, no esclarecen la relación entre el sujeto de la enunciación y el objeto de referencia, entre lenguaje y realidad, entre pensamiento y mundo ya que al someterse a una calificación modal, la correspondencia palabra/cosa se hace difusa y problemática. De ahí, que sea necesario no solo averiguar si el “estar por” es posible o real, sino que preguntarse por la relación misma entre lenguaje y mundo. Según Kant, se hace necesario para el

entendimiento diferenciar lo que es la posibilidad de las cosas y la realidad de estas, porque si no existiesen dos partes heterogéneas, por una parte, el entendimiento para los conceptos, y en segundo lugar, la intuición sensible para los objetos, no existiría diferencia entre lo posible y lo real.

De ahí que según Kant, si nuestro intelecto fuese intuitivo, no habría otro objeto más que el real. La sola posibilidad de una homogeneidad entre concepto y sensación abrogaría lo posible, y su heterogeneidad atañería a esta modalidad, siendo su génesis y su contenido más radical; de ahí que para este, el entendimiento permite las diversas categorías que constituyen el orden universal y necesario de los objetos. Y la razón, en su uso teórico, inevitablemente abusivo y equivoco, la que nos permite pensar la unidad de esos objetos y leyes en torno a ideas trascendentales del yo. Esta brecha kantiana, entre “intelecto” y “sensibilidad”, fundaría la distinción entre lo “real” y lo “posible”, pero en realidad solo amplía la noción de lo posible; siendo esta una brecha y no una consecuencia, expresando la heterogeneidad del concepto respecto de la intuición y la intuición respecto del concepto. De ahí que, la intuición de que la contradicción en lo real hegeliano mismo es el alma de su devenir es un escándalo en Kant.

En consecuencia, lo “posible” es la relación entre el tener un lenguaje y el ser expuesto a afecciones de carácter sensible; de ahí, que sea posible, entonces, el modo de ser de los sujetos, como conexión de distintos elementos que concurren al conocimiento; colocándose lo posible entre ambos, aun cuando a estos se les considere heterogéneos entre sí. La distinción entre posibilidad y realidad efectiva no es neutra desde el perfil de la modalidad que justamente se refiere a la posibilidad. Sin restarle nada al carácter circular de la afirmación, el término se presenta con dos acepciones distintas. En cuanto distinto de lo real y lo necesario, lo posible se presenta como una articulación del estar por denotativo. Si al significado no se adosa una sensación, la correspondencia de palabras / cosas se cree posible; por el contrario en cuanto fundamento de la distinción entre modalidades, lo posible manifiesta un problema en todo “estar por”, como en lo real o necesario. Se cree posible también, la relación entre significar y percibir como dos elementos heterogéneos.

Posible, “es un predicado trascendental referido a la relación de la palabra con algo que esta-en-frente (...) [o bien] lo posible como predicado trascendental inherente a la relación entre lenguaje y sensible en general” (Virno, 2004: 237). La modalidad de lo posible tiene algo de lo sensible y un contenido de heterogeneidad entre el lenguaje y lo sensible, de acá que no se caracterice por la ausencia de este último, ya que la heterogeneidad es visible cuando sus partes están presentes y correlacionadas. De ahí, que esta en cuestión lo posible, porque no solo la percepción posee un relieve positivo, sino que la realidad radical no elide entonces la realidad efectiva, sino que

es su rasgo constitutivo.

“Mientras el estar por posible, excluye lo sensible por ser un requisito del estar por real, la noción fundadora de posibilidad se refiere al modo de existencia de lo sensible, o sea, al modo con el cual lo sensible es inherente a la existencia” (Virno, 2004: 238).

De ahí, que lo sensible denominado por la modalidad no es la afección que acompaña a la representación de un objeto, sino de un sensible trascendental o sensible en general, ya que las determinaciones se deben a su relación negativa con las palabras, “lo sensible figura aquí solo como discontinuidad y resto con respecto al intelecto discursivo: sensación sin concepto” (Virno, 2004: 238), afección no unificada por la referencia a algo, o intuición empírica indeterminada que elude la percepción. De acá, que la “modalidad de lo posible” se remite a lo sensible, mostrando su exuberancia respecto de las otras enunciaciones, “la heterogeneidad de lo sensible respecto del lenguaje se manifiesta por exceso, no por defecto; porque lo sensible ya está siempre presente, no porque a veces se oculte” (Virno, 2004: 239).

Este es, el significado de otra expresión, lo “sensible en general”, que no es el promedio abstracto de las percepciones, sino más bien, lo sensible que nunca falta; “para el lenguaje, lo sensible es solo posible pero siempre presente (...) lo que permaneciendo no representado, hace de contexto a toda representación” (Virno, 2004: 239), lo que no está enfrente, sino que en todo alrededor. En términos de la afasia, “lo sensible en general es lo sensible como contigüidad sin identidad, combinación sin selección” (Virno, 2004: 239); de ahí, que la potencialidad del ámbito material al que pertenece el sujeto de la representación como sustrato corpóreo. Nada es más advertido que lo sensible en general. Ahora bien, es verdad que solo se lo piensa como determinaciones trascendentales –atinente a su relación con la palabra en tanto relación de heterogéneos-, sin embargo estas determinaciones solo corresponden a una ineludible experiencia inmediata, solo dando cuenta de lo sensible como vida sensible, contexto mundano de pertenencia, modo de ser de la subjetividad. Entonces, si contexto es lo que se da cada vez que hay relación entre un lenguaje y el mundo, se comprenderá mejor la naturaleza de los “enunciados modales”, o como lo plantea Quine, de los “contextos opacos”.

Se delinea un contexto cada vez que la relación entre lenguaje y mundo se manifiesta explícitamente dentro de enunciados sobre estados de cosas del mundo”, de ahí que, cuando lo “trascendental” se intercepta a lo “asertivo” y cuando la “determinación modal” se combina con “predicados reales”, el contenido representativo estará inscrito en una región que subyace a la representación. Este hecho, o fenómeno procesual de contextualización y/o culturización, lingüística, visual, simbólica y estética, nos demuestra la diferenciación

fundamental entre la percepción sensible de las cosas o entes mundanos, y el intelecto discursivo deliberante y juicioso; de ahí que como advirtiésemos anteriormente, la inscripción cultural y por ende su contextualización, no solo sea a condición de posibilidad del fenómeno lingüístico devenido proceso cultural de atestiguamiento, descripción, y memorización.

De ahí que, la reflexión modal sobre la inminente relación dada entre el lenguaje y su contexto de referencia - el mundo-, en el hecho enunciativo, coloque de manifiesto el ser-en-contexto del enunciado, o sea su constante devenir renovación, o reformulación cultural, remitiendo así al ámbito emotivo, o sensible, o ético que lo determina y condiciona. Lo que denotaría, o bien, mostraría la inestabilidad representativa que posee el lenguaje al referenciar un objeto, o deliberar sobre este, sobretodo por su heterogeneidad y mutabilidad contextual; lo que evidenciaría que la modalidad de lo posible sitúa y resitúa a los enunciados deliberativos referencialistas, en un contexto pragmático de importancia mayor. De ahí, que se pueda postular,

“por un lado, la restitución lingüística de aquello que en la experiencia sensible es puramente contextual (puramente contiguo, combinatorio) exige una diversión trascendental dentro de la aserción-sobre-algo. Por otro lado, “en tanto expresa el aspecto contextual de la experiencia (o sea, de lo sensible-en-general), el predicado trascendental de la posibilidad reivindica una significación extra-lingüística, aunque totalmente diferenciada del -estar por- denotativo” (Virno, 2004: 240).

Entonces, si el “contexto” se da cada vez que existe una relación entre el lenguaje y el mundo; o bien, entre el lenguaje referencial y su mundo referenciado; entonces lo contextual devendrá “contigüidad” y “combinatoriedad”. Este devenir relación entre lenguaje y mundo, conllevara en sí una “experiencia sensible en general”, que en primera instancia actuara como “intuición sensible/heterogénea” e “intuición intelectual”; ambas como defecto de la homogeneidad proyectada, conservada y posibilitada por el demos, mas aun en el escenario proporcionado en la “aldea global” Latinoamericana, en donde los elevados niveles de subdesarrollo y los elevados procesos de tecnologización de la vida en general crean nuevas, prácticas, nuevos lenguajes y nuevas ecologías de participación del demos bajo nuevos soportes y emergentes juegos de intelectibilidad residual y amplitudes en la esfera global. A su vez y ya en un segundo momento, esta actuara, como un continuo y progresivo proceso de intelectibilidad de la vida en general.

De ahí que sea de vital importancia, preguntarse por el modo de ser o experiencia a la que remite la categoría de posibilidad, en su formulación, o reflexión representacional más radical. Con eso se nos hace imprescindible, volver a Kant, al plantear que la única categoría

que tiene por tema central la estructura de la subjetividad, es la de “modalidad”, porque no radicaliza como determinación de los objetos, al sujeto o ente como predicados, sino que solo expresan su relación con la facultad del conocer. Las modalidades logran contener y apresar en acto la función de síntesis del yo, porque la exponen. De ahí, que en la distinción entre el estar por -posible-, y el estar por -real-, se encuentre lo que implica y determina la naturaleza de los sujetos con facultad cognoscitiva; estamos hablando de la diferenciación explícita entre el “intelecto” y la “intuición sensible” de los hombres. De ahí, que “el fundamento de la modalidad coincide con el límite de la representación y (...) con la perfección constitutiva del sujeto” (Virno, 2004: 241).

La falta de una “intuición intelectual” como defecto de la homogeneidad, genera no solo la “modalidad de lo posible”, sino circunscribe radicalmente al conocimiento, “decimos es -posible- que porque, como seres sensibles y caducos, nuestra experiencia posee siempre un lado receptivo, pasivo, condicionado (...) inasimilable a la espontaneidad del intelecto” (Virno, 2004: 241). De ahí que, las inflexiones modales de la enunciación discursiva dan testimonio del límite, como de la perfección. Ahora bien, tal como logramos advertir, Kant al pensar el modo de ser de la subjetividad, no logra separarlo del yo que experimenta en sí mismo, la heterogeneidad originaria dada entre pensamiento/lenguaje y las “afecciones sensibles”; yo pensante, que se constituye como más allá del yo que solo se piensa a sí mismo, lo que implicaría la “primacía de la autoreflexión pura”. El ser del yo pienso del sujeto, es inaprensible por medio de las categorías del yo pienso. Según Kant el ser del sujeto, no es más que un objeto general, en donde este es el correlato del yo pienso, especie de reverberación objetual de la unidad de la (a) apercepción.

Sobre la base de la homogeneidad de la “autoreflexión”, podríamos decir que el ser del este sujeto muestra en sí mismo, su diferencia respecto del sujeto del pensamiento, en cuanto le es un presupuesto, una anterioridad impenetrable. En términos concretos, el “yo sustante”, o “yo-sustrato” sería “algo” que esta a las espaldas del “yo pienso”, de cuya lógica deriva la noción de “algo”. “Kant afirma que el ser del sujeto no puede ser representado sino sólo pensado (...) el problema no es la irrepresentabilidad afirmada (...) sino el modo con el cual el yo es pensado” (Virno, 2004: 242). Esta reflexión kantiana desde una perspectiva lógica, no tiene el carácter limitado y finito de la facultad del conocer, que obstaculiza la representación. Límite y perfección demostrada por la discrepancia entre “espontaneidad del intelecto” y la “receptividad de los sentidos”. Ahora bien, Kant al pensar que tiene como objeto al sujeto, comienza en la unidad de apercepción, mostrando su ineficiente autoreflexión, porque su lógica no posibilita o deja ver, los indicios del motivo por el cual, a propósito del yo, solo seda un pensamiento simple. Ahora bien, se extrae el marco lógico del límite del sujeto de conocimiento, el pensamiento del ser del sujeto

puede ser el adecuando.

En la espontaneidad del intelecto, el yo sustante posibilita pretensiones de carácter trascendental, reivindicando y posibilitando su independencia del mundo. A partir de esta reflexión, especie de inversión especulativa kantiana, Virno nos dirá que aparece el sujeto como algo irrepresentable al ser trascendente; y justamente por esto, este trascendente es colocado y entendido como tal, porque se ha prescindido de los motivos de su irrepresentabilidad. "Irrepresentabilidad" contrapuesta a lo trascendentalizable e íntimamente relacionado con lo "finito", "sensible" y "mundano". Cuando el yo se piensa distintivamente del *cogitans* cartesiano, surge una distinción interpretativa, a causa de una autoreflexión amplia, imprecisa y menos pura que la del yo pienso; estamos hablando de la autoreflexión sobre la subjetividad entendida como fundamento de la modalidad de lo posible; fundamento que se posibilita en la relación de dos elementos heterogéneos, el "intelecto" y la "sensibilidad", de esta relación el yo pensante extrae lógicamente la diferencia entre "sí mismo" y "yo-sustrato".

En términos concretos nos damos cuenta, que el pensamiento del yo, solo ha sido pensado como prefigurando ya antes de su aparición o entificación, un yo que se presenta como ser sensible y receptivo, en un contexto mundano heterogéneo respecto de la unidad de la autoconciencia. Simple pensamiento que como tal, no se presenta como representación, porque no se esta hablando de datos sensibles, o de fenómenos entre fenómenos, sino solo de lo sensible de la existencia del yo-pensante, que se diferencia y desmarca de toda experiencia determinada, al ir más allá de la síntesis del intelecto; "el ser sensible del yo, justamente por ser sensible, rehúye de la representación y admite sólo un simple pensamiento" (Virno, 2004: 243). De ahí, la paradoja de la que la tradición metafísica coloca reparo, concediéndole al sujeto una naturaleza "inteligible" y "supramundana", que acredite su "irrepresentabilidad".

De ahí que se evidencie la intencionalidad de la crítica de Kant a los "paralogismos" y su refutación ante los círculos viciosos y perpetuos, entre ese "algo" que es producto del yo y sus representaciones, y el "algo" que se encuentra inherente al yo como sustrato trascendente. Crítica que pretendería derrotar la circularidad, asiendo renunciar la relación identificatoria de la subjetividad, con la autoreflexión. De ahí que Virno, afirme que el yo pienso se hace irrepresentable si se emplean categorías analíticas que presuponen el yo pienso, porque este no debe pensarse en referencia a la forma lógica del yo pienso. "Hay que concebirlo, ante todo, como lo que permanece en las antípodas de la unidad lógica del pensamiento: como múltiple-sensible. Ni unificable, ni representable; el múltiple- sensible de la subjetividad fue definido no-empírico o trascendental" (Virno, 2004: 244). Un ejemplo

de esto son las diminutas percepciones apercibidas, que prescinden de la autoreflexión del yo en Leibniz, afirmando así lo sensible no empírico. Estas diminutas percepciones al momento que superan la autoconciencia, inscriben al sujeto en un escenario sensible que se torna refractario a toda representación; inscripción y/o conexión donde se resuelve el pensamiento del yo sustante.

Según Virno, a esta reflexión falta considerar la “individuación” de la subjetividad disolvente, que sea distintiva del yo pienso, donde el ser del yo es entendido como ser sensible. Es justamente este rasgo disolvente de la subjetividad, el que se corresponde e identifica con el fundamento subjetivo de la modalidad. De ahí que, “la reflexión trascendental (...) entre la espontaneidad del intelecto y las afecciones sensibles esta en el origen de la distinción entre Yo pienso y Yo sustrato. Ya que el Yo sustrato no es pensado por isomorfismo sino por heterogeneidad” (Virno, 2004: 245). Una vez resuelta esta reflexión, el problema puede reformularse, ya que la lógica kantiana de la extracción de la determinación negativa del ser del sujeto, es su limite, y no así su apercepción, por lo tanto estaríamos hablando de la heterogeneidad entre la “autoconciencia” y “pertenencia sensible” al mundo de los entes. De ahí que, la “apercepción pura” es un “algo” que es concepto de un objeto general; en cambio la “lógica del fundamento modal” implica un correlato a lo sensible no empírico, trascendental o en general. A su vez, el fundamento de la modalidad, esta cargado modalmente, porque consiste en la posibilidad de lo posible, porque la relación lenguaje/experiencia, y su imbricación sensitiva es instaurada, o sea posible y real.

Esta aparición de lo posible como posibilidad radical, denota el rasgo problemático del “estar por”, verificando así, la heterogeneidad entre el proceso de significación y percepción manifestado en presencia de ambos heterogéneos, mostrando la diferencia y discontinuidad del yo-sustrato respecto del yo pienso. De ahí que, “en esta acepción fundante, [lo] posible no [debe ser entendido como] objeto mental al cual le falta la subsistencia, sino lo que subsiste materialmente sin presentarse nunca como objeto” (Virno, 2004: 245). De ahí, que debemos entender a lo “posible” como un sensible trascendente y/o contextual, en cuanto determinación negativa del ser del sujeto; realidad y hecho, objeto de percepciones diminutas que trascienden a la autoconciencia del sujeto, a esta se le imputa la opacidad modal. En resumidas cuentas, el “estar por” posible es la carencia de sensación que se le añade al concepto de algo, el “ser” posible de los sujetos esta determinado por la ausencia de algo que logre unificar el continuum de las afecciones sensibles.

Esta equivalencia entre las vicisitudes del sujeto que “se piensa” y el lenguaje que “se dice”, conviene entenderla de la siguiente manera; donde “se lee” y piensa el ser del sujeto, estamos hablando del yo sustante, es necesario entender al mismo instante la existencia del

lenguaje, estamos hablando del hecho de que efectivamente el lenguaje “es”. Esta “modalidad de lo posible” como forma lógica de la autoreflexión subjetiva vale también para la autorreferencia lingüística. En este contexto interpretativo, no está demás aclarar algunos puntos precisos, para una mejor comprensión.

En primer lugar, la tradición metafísica reconoce en la “autorreferencia pura”, una vocación sobrehumana de características suprasensibles en el lenguaje como naturaleza divina. En donde, “la metáfora estructural se vuelve impotente para recuperar lo cualitativo y lo intensivo (...) [ya que] el trabajo de las fuerzas [significantes] no se deja ya traducir en una diferencia de forma” (Derrida, 1989: 29). De ahí que la modalidad de lo posible, formule a diferencia de la metafísica, una autorreferencia terrenal, no pura, en donde el lenguaje se muestra como género. En segundo lugar, no se puede pensar y comprender a partir del yo pienso, el ser del sujeto; el solo hecho de la existencia y presencia de la palabra, permanece distintiva respecto del discurso sobre el discurso. Ya que tal como lo planteara Heidegger “el ser humano habla (...) incluso cuando no pronunciamos palabra alguna (...) este hablar no se origina en una voluntad particular (...) en su esencia el habla no es ni expresión ni actividad del hombre. El habla habla” (Heidegger, 1990: 17). A la vez que el lenguaje arriba a la posibilidad del existir propio, solo a condición de la existencia de los límites del lenguaje; estamos hablando de su condición restrictiva a la comprensión y nominación de los entes no lingüísticos. Dando a conocer el distanciamiento permanente entre lo que se dice, y el hecho de hablar.

En tercer lugar, la modalidad de lo posible determina lingüísticamente la intrínseca relación entre el “lenguaje”, el “mundo representacional” que codifica y el “mundo no lingüístico”, constituyendo así una relación deficitaria. Ahora “lo posible destaca la primacía del contexto extra lingüístico; remite siempre a lo sensible en general que, acompañando y condicionando toda enunciación, sin embargo, nunca es enunciable” (Virno, 2004: 247); especie de excedente o plus fáctico/material dado en un contexto cultural, lingüístico y visual preciso, que se hace evidente gracias a la modalidad de lo posible, como demostración del lenguaje como parte de su propio exceso, excedente o plus.

En cuarto lugar, si el “lenguaje es”, es un hecho lingüístico y cultural que se manifiesta y se debe comprender como sensible no empírico; especie de pequeñas percepciones del sujeto hablante en un contexto cultural y/o mundano intrascendente. De ahí, que el lenguaje presupuesto a sí mismo se presente distinto de sí, presentándose al parecer como sensible contextual; ya que su anterioridad como lenguaje es pura heterogeneidad por el hecho de errar en la autorreferencia pura. En quinto lugar, lo posible como modalidad, se constituye como contacto de recíproca afección, transformación, y

adecuación, entre la palabra como hecho y/o evento mundano, y las sensibilidades receptoras; este hecho es en términos de Virno su "homonimia".

De lo posible como negación en el lenguaje y las prácticas enunciativas contingenciales: Kant / Virno.

De ahí, que sea necesario cuestionarse, respecto de si la contingencia, es el lugar en donde se debe acudir para preguntar sobre si la modalidad representa o no la forma originariamente corrosiva e invasiva de la negatividad, donde tanto el principio filosófico de la no-contradicción, como el principio de negación dialéctica, aparecen como meros articuladores particulares en constante evasión de modulaciones especulativas del "no". Contingencia virniana, influenciada ciertamente con la concepción de "la Nada" heideggeriana en sus escritos sobre metafísica, "sólo hay Nada porque hay no, es decir, [porque hay] negación [o bien] (...) sólo hay negación y el no porque hay Nada (...) nosotros afirmamos que la Nada es más originaria que el no y la negación" (Heidegger, 2000: 64). Nada heideggeriana, que se diferencia de la "Nada absoluta", ya que esta compuesta por una variedad de contenidos determinados, lo que podría radicalizarse en la idea de la Nada como determinación estructurante sin fuga, lo que en su acepción modal se entendería como el duradero poder no ser, de la condición sensible.

Recopilando lo anteriormente dicho, el "no" como negación estaría intrínsecamente ligado con la "contingencia", relación de correspondencia y flujo, y de contenidos estructurantes de la Nada, como poder "no ser" de la condición sensible. Ahora bien, esta contingencia, que comprende el simultaneo "poder ser" y "poder no ser" de una singularidad inagotable e imposible de resolver, comprende una relación de negatividad modal, no así de positividad modal de la enunciación. Se trata de mostrar por medio de la tradición metafísica un fragmento que contenga la fundamental relación entre lo posible, y la región del no ser.

Ahora bien, a pesar de esta desvalorización sistematizada, el error como experiencia se presenta como potencia de negatividad, "la experiencia del error conserva una perturbadora radicalidad" (Virno, 2004: 250). Hay fragmentos de la realidad en donde el lenguaje y el hecho como pura no correspondencia esencial, abre desde ahí un significativo acceso a la realidad; en donde diciendo lo que no es se dice algo respecto de lo que se presenta como lo que es, ya que esta negatividad porta en su entramado lingüístico o estético/figurativo, un contenido específico, en donde la falsa o errada opinión sobrepasa el lugar de lo opuesto, propio de lo que es lo verdadero. Positividad que no se explicita por medio de un patrón psicológico, ya que la falsa opinión, o la habladoría heideggeriana, no se presenta como una mera

distracción respecto del referente aludido, descuido o equivocación; sino que su aparecer concentrado dice de por sí las cosas como no son, ya que “desarrollan una indiferente comprensibilidad a la que nada le es ya cerrado” (Heidegger, 2000: 188).

La “contingencia”, consiste en el simultaneo acto de “poder ser” y “poder no ser” de una singularidad inagotable, imposible de resolver y prescindir de ella. Contingencia ligada a un “no” como negación, que se presenta como la Nada heideggeriana, como poder “no ser” de la condición sensible:

“En el principio no es el caos o el ser o el logos; en el principio es la Nada y la Nada está en el fin. Hegel coloca al Ser y al No-Ser en relación dialéctica y concluye, a través del devenir dialéctico, en la Idea absoluta. Heidegger no se opone a Hegel, sino que lo continúa, lo profundiza con despiadada coherencia. Si Ser y No-Ser están en relación dialéctica y la dialecticidad es la esencia de lo real y del pensamiento, no existe un Absoluto que se revela a sí mismo, sino que existe la Nada al principio y al fin” (Virno, 2004: 225).

De ahí, que el “No ser”, o “distinto de”, expresa a lo diverso, como aquello que es en potencia el “no ser”, o lo “falso” en la tradición platónica. Atendiendo a estos insumos analíticos recién mencionados, la modalidad de lo posible cobijada en el cosmos sublunar de la instantaneidad accidental e imperfecta, avizora la antinomia de la expresión sustancia individual, como oxímoron. De ahí, que la “posibilidad” y la “diversidad” como seres, exceden a la mera sustancialización, rescatando la singularidad de lo singular. Singularidad como insustanciabilidad contingente o *ens realissimum*. De hecho, entender y relacionar el *eteron*, con el modo de ser de cada uno de los muchos como lo hizo Aristóteles con el sofista, repercute la presunta insustanciabilidad de cada uno de los muchos.

Para pronunciarse con mayor autoridad sobre estos temas, Martín Heidegger eleva a categorías filosóficas, los términos de “charla” y “curiosidad”. La charla es un discurso contagioso sin estructura, indiferente a su contenido, atestigua una comunicación social, que goza de independencia de presupuestos predefinidos, disminuyendo su correspondencia denotativa entre palabra y cosa (realidad). De ahí, que su discurso no busca legitimación externa, porque el mismo se constituye como evento en sí, buscando la posibilidad de comprender todo sin apropiarse de la cosa que se debe comprender; por lo tanto resquebraja el “paradigma referencialista”.

La “charla explica el lugar débil y vacío de las interacciones cotidianas. Esta falta de fundamento, posibilita la invención y experimentación de nuevos discursos y nuevas imágenes, y por lo

mismo, nuevos campos simbólicos de correspondencia. La “charla” es como un “rumor” que ofrece variantes significativas, modulaciones insólitas, y articulaciones inéditas. Esta se constituye entonces, como la materia prima del virtuosismo posfordista, en donde su producción esta en el acto mismo de su enunciar; el ya es un locutor. En estas condiciones, “la charla es performativa” (Virno, 2002: 38) en donde hablando se hace lo que se habla, “en la afirmación (yo hablo), hago algo diciéndolo, y, además, declaro aquello que hago mientras lo hago” (Virno, 2002: 38). Contrariamente a lo que Martín Heidegger piensa, la charla no es una experiencia pobre, sino que concierne al trabajo global y la producción social sentido cultural y estético/normativo. En el posfordismo se pone a trabajar el lenguaje; no se ha movilizad la palabra, sino la lengua, su facultad o potencia, en donde cuenta el “poder decir”, más que el “que se dice”.

Por su parte la “curiosidad”, debe ser entendida como la insaciabilidad por lo nuevo, en tanto que nuevo, según Heidegger, también tiene por sujeto al anónimo “se”, y se sitúa por fuera del proceso laboral. El “ocuparse” solo se detiene en dos casos puntuales, para tomar fuerza o porque a finalizado la obra, este detenerse no implica suprimir la ocupación, sino que liberar la visión del mundo de la obra. El curioso para Heidegger, como para San Agustín, se abandona a la *concupiscentia oculorum* o concupiscencia de la vista, asistiendo a diversos espectáculos por afán de conocer, experimentar y experimentarse a sí mismo, en donde en donde “la estructura fundamental del ver se muestra en una peculiar tendencia del ser de la cotidianidad a ver. La que designamos avidez de novedades, de la que es característico no limitarse a ver” (Heidegger, 2000: 190).

Si para Martín Heidegger el curioso en su “extrañamiento radical”, solo le interesa el “aspecto” del mundo –en tanto imagen y discurso-, e intenta liberarse de sí mismo en tanto “ser en el mundo”; para Walter Benjamín en cambio se constituirá en una promesa. Es aquí donde:

“Se llama a la experiencia de los sentidos en general –placer de los ojos-, por apropiarse también de los demás sentidos, debido a una cierta similitud, la función de ver, cuando se trata de conocer, función en la que tienen primacía los ojos (...) pero la avidez de novedades no se libra para comprender lo visto, es decir, para entrar en un ser relativamente a algo, sino solo para ver” (Heidegger, 2000: 191).

Entonces si la “charla” y la “curiosidad”, para Heidegger son manifestaciones de la “vida no autentica”, caracterizada por la nivelación conformista del sentirse integrado a un corpus ficticio de imágenes que nos devoran, y el comprender; su denominador es el “se”, lo que Simondon diría como el preindividual que domina la escena, impidiendo la individuación. El “se” anónimo tranquiliza al dar

opiniones compartidas “es el sujeto sin rostro de la comunicación mediática” (Virno, 2002: 37), que alimenta a la charla y desencadena a la curiosidad. Este “se”(dice, hace, etc.) oculta “el ser en el mundo” por su contemplación desinteresada, poco pragmática, provocando el derrumbe de la “vida autentica” expresada en el “mundo en obra” (en el trabajo). El que charla, no trabaja; el “se” además de anónimo es ocioso, “el mundo- en- obra es transformado en mundo- espectáculo” (Virno, 2002: 38).

Tanto para Martin Heidegger como para Walter Benjamín, el “curioso” esta siempre “distráido”; la mira, aprende, experimenta, sin tomar atención, para este la existencia es la vida detenida en el instante de la pura presencia. La vida es la existencia sometida a la continuidad del tiempo, extendida en su duración. Así la “distracción” en Heidegger esta correlacionada a la “curiosidad” de Benjamín, prueba de un “desarraigo total” y “ausencia de autenticidad”.

De la Habladuría, la metafísica de la objetividad y el fundamento.

Heidegger plantea:

“La metafísica fundamenta una época, dándole el fundamento de su figura esencial mediante una determinada interpretación del ente y una determinada concepción de la verdad. Este fundamento rige todas las manifestaciones que caracterizan a esa época. Inversamente, tiene que dejarse conocer a través de estas manifestaciones ” (Heidegger, 1958:16).

De ahí que se presentaría, como una cierta verdad, que se muestra como desinteresada, ajena al interés individual, que fundamenta y crea una percepción hegemónica del mundo. Una esencia del mundo solo posible a partir de una esencia de la verdad, que fundamenta y acredita a este referente mundano por medio de un lenguaje metafísico, como exterioridad. Ahora bien, esta verdad no goza de una esencia ontológica primaria acultural, sino que será un constructo entendido culturalmente como esencia, que en su pronunciar y aparecer, desaloja y olvida su origen consensual, evadiendo el conflicto de la interpretación variada y dinámica del cuerpo social, arraigándose para esto a una época, y fundamentándola con una interpretación formal que se inscribe por medio de la fuerza, y que goza de permanencia y proyección.

A partir de esto, nos daremos cuenta que el habla, o más bien la habladuría, tomaría la forma de una publicidad como un comprender que no logra apropiarse de la problemática y referente del cual habla, porque este último está en permanente flujo. Este comprender errado, en su afán de contener la dinamicidad del acontecimiento fáctico,

reducirá esta práctica singular y contingente, a una mera idea. Idea que se inscribe en un nivel suprasensible, y que desapegada de toda materialidad fáctica, permanece como vocablo, como idea. Idea que no se apropia, ni comprende el en sí, de la problemática a la cual se refiere, porque no acude a ella sino por medio de la representación, siendo no mas que una habladuría.

Esta verdad aproblemática, se proyecta y materializa en la habladuría publicitaria - creando lógicas excluyentes- y en la percepción de ésta. De esta manera, no es que quien perciba el mensaje, hable ahora en adelante habladurías, sino que se convierte en ésta; ahora el ser de la habladuría coincidirá con el ser del sujeto perceptivo, marcado por el curso de la vigencia del lenguaje como habladuría. El habla, ahora en adelante hablara a través del hablante. Así la habladuría seria una forma de ser e interpretar del sujeto-parlante cotidiano. "El lenguaje en cuanto es un estado de expreso, alberga en si un estado de interpretada de la comprensión del ser ahí" (Heidegger, 1997: 186). "El habla que se expresa es la comunicación. La tendencia de su ser apunta a hacer común al que oye el abierto 'ser relativamente a lo hablado en el habla" (Heidegger, 1997: 187).

La tendencia comunicacional indica, de que somos y nos comportamos relativamente a lo hablado por el habla; a esa habla ya intrínseca del lenguaje. Desde la distancia se representa, creando una categoría, que caracteriza al referente; no siendo la percepción de esta habladuría, relativamente acorde al ente del cual habla, sino a lo hablado por el habla, al recurso lingüístico que hace referencias desde una distancia siempre temerosa.

"El hablar ha perdido o no llevo a lograr nunca la primaria relación del 'ser relativamente al ente de que se habla ', y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente, sino por el camino de transmitir y repetir lo que se habla " (Heidegger, 2000: 187).

Lo hablado por el habla toma el carácter de autoridad, la cosa es así porque así se dice; con esto basta,

"La falta de base no cierra a las habladurías la entrada en la publicidad, sino que las favorece. Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin previa apropiación de la cosa... con las que puede arramblar cualquiera, no solo [se] desligan de la obligación de llegar a un genuino comprender, sino que desarrollan una indiferente comprensibilidad a la que nada le es cerrado" (Heidegger, 2000: 187). "Las habladurías no tienen la forma de ser del consciente hacer pasar algo por algo. Lo dicho y transmitido sin base llega a hacer que el abrir se convierta en lo contrario, en un cerrar" (Heidegger, 2000: 188).

La habladuría, al pretender haber alcanzado la comprensión de lo hablado en el habla, hace que toda discusión o nueva interpretación estorben en el imaginario social, se descarta. Su comprender no es genuino, sino que indiferente, al no lograr hacerse cargo de lo que habla. Muchas cosas las sabremos solo de esta forma, jamás por encima de la comprensión del término medio, en la que el ser del sujeto-perceptivo se mueve cotidianamente. "El dominio del público del 'estado de interpretado' ha decidido incluso ya de las posibilidades en cuanto a estados de ánimo, es decir, de la forma fundamental en que se deja el 'ser ahí' afectar por el mundo. El uno traza por adelantado el encontrarse, determina lo que se 've' y como se 've'" (Heidegger, 2000: 189).

Las habladurías, constituirán una manera de ser, que se desarraiga de la comprensión al momento de dejarse afectar por un habla que juzga a los demás, no siendo así un estado transparente ante los ojos, sino que una habladuría constantemente y existencialmente desarraigada. "Lo que quiere decir ontológicamente: el ser ahí que se mantiene dentro de las habladurías es un ser en el mundo cortado de las primarias, originales y genuinas relaciones del ser relativamente al mundo, al ser ahí con, al ser en mismo" (Heidegger, 2000: 189). Con esto, no es que lleguemos a un falso ser del referente, sino que más bien, así se construye su realidad, en este sentido se logra instaurar un simulacro, al hacer como si existiese o sucediese algo que realmente no es así, desde un estado suprasensible en el cual se habita y habita la idea.

Del fundamento de la dialéctica erística, los estratagemas y la retórica como arte de la persuasión: Schopenhauer.

Es pues en este mismo sentido, que Schopenhauer concentro su mirada en el espectáculo trivial y común de la argumentación, ahora bien en el trance preciso que va de su ordenamiento lógico y formal, al trance performativo de la puesta en escena. Espectáculo trivial y burdo de la cotidianidad del hombre que con su afán incesante por tener la razón, configuraría la comedia humana, a la manera de un afán, pulsión y deseo intrínseco del hombre que se contentaría en aquel preciso instante en que nos dan la razón, a la manera de un conceder una veridicción, por parte del litigante con el que se disputa enunciativamente y retóricamente un hecho o fenómeno, convirtiéndose este mismo acto deliberativo, en un fenómeno retórico digno de problematización.

Es así entonces que el hombre, en aquel forcejeo, disputa y agenciamiento deliberativo, se constituiría como subjetividad en aquel diálogo de enfrentamiento - *polemos*-, como forcejeo mental síquico y verbalizable, entre dos o más interlocutores litigantes, que al deliberar

sobre determinadas cuestiones, transparente al hombre, su deliberación y puestas en prácticas discursivas, un yunque de prueba donde se da a conocer nuestro temple anímico, talante y disposición afectiva, desde donde se avizoraría nuestra calidad en el acervo intelectual y moral.

“La gente toma a mal cuando uno no es de su opinión. Y, en ese caso, debería mejorar la presentación de la opinión de manera que fuera aceptada (...) las disputas, aunque no se haga uso de las antes mencionadas -última *ratio stultorum*- como último refugio al que se acogen los necios, nos dejan un sabor de amargo regusto [a la manera de una] incapacidad intelectual (...) falta de probidad moral, deslealtad del proceder” (Schopenhauer, 2011:11).

En este mismo sentido, aquellos empleos, estratagemas y argucias deliberativas y confrontacionales en el ámbito del lenguaje y su desenvolvimiento cotidiano, se configurarían a la manera de un dispositivo lingüístico, discursivo y retórico, que busca como finalidad primera el involucramiento del interlocutor al postulado enunciado, a la manera de un ensimismamiento discursivo que me involucra en lo que la enunciación dice, presentándose regularmente de maneras diversas y repetitivas, como tretas en donde la reflexión parece orientarse y erguirse de manera formal y lógica, aun cuando se presenten de maneras muy diversas las temáticas y cuestiones por las cuales se delibera. Problema no menor, ya que justamente estas deliberaciones y los ardidés desplegados en el litigio por distintos que parezcan, presentarían frecuentemente las mismas manipulaciones y estratagemas en los diferendos.

Es así que se nos hace con particular necesidad, demarcar un aspecto de orden formal en estos desenvolvimientos retóricos y sus puestas en escena, de otro escalafón de orden semántico, estamos hablando principalmente de orden del contenido argumentativo, presentándolo en su conjunto separados, o más bien demarcados, ahora bien al interior de un mismo cuerpo estructural de sentido. Es así que Schopenhauer reúne algunos estratagemas de la deslealtad y el mal proceder moral enunciativo, llevado a cabo en las disputas deliberacionales sobre la verdad, a las que añade los métodos y estrategias contra las cuales defenderse de las argucias de estas argumentaciones y sus desenvolvimientos cotidianos en el plano óptico del lenguaje, lo que configurarían la denominada dialéctica erística.

Pues bien, estos estratagemas, se presentan de manera directa, como figuras erístico-dialécticas, que tendrán las mismas funcionalidades que tienen y presentan los silogismos en la lógica, como también los procesos de figuración retóricas dadas en la retórica misma como arte de la persuasión, y/o convencimiento actual. De ahí que estos estratagemas se presenten de manera innata, ya que su uso y desenvolvimiento antecede de cierta manera a la teoría misma, por lo

que para colocarlas en su juego tensional en el campo del discurso y la retórica, no necesitan ya haberlas aprendido a la brevedad del litigio mismo.

Como sabemos, es Schopenhauer quien con esclarecedora mirada nos dice que estos sinuosos rodeos, estrategias y juegos de palabra, dicho de una manera eufemística, son parte misma de la efímera y ordinaria naturaleza humana, que al configurar una comedia humana y puesta en escena, esconde tras el velo enmascarado de la ignorancia y incompetencia, unos defectos no declarados, ni menos aun asumidos, a la manera de artilugios de la incapacidad y limitación humana, ciertamente hermanadas y aliadas, a la terquedad y la falta de probidad, que en los últimos tiempos a Schopenhauer le provocaba náusea.

Entonces, si retomamos la idea de la dialéctica erística, para abordar la problemática del arte de la disputa conforme a la finalidad de la razón misma, esta podrá llevarse a cabo *per fas et nefas*, estamos hablando por medios que son lícitos o bien por medios que se presentan como argucias ilícitas, pero de igualmente validan al momento de la deliberación, y la retórica implícita en el litigio mismo. Por lo que no estaríamos hablando necesariamente de una verdad objetiva misma, sino que más bien de la validez de la argumentación en el campo de la retórica misma de la persuasión, punto esencial de preocupación de la dialéctica en juego, al interior de un campo en donde la congénita vanidad intelectual muestra una incapacidad a la hora de preocuparse por la formulación de juicios justos. “Se debería pensar y después hablar. Pero en la mayoría de las personas, a la innata vanidad se une la incontinencia verbal y una innata falta de probidad. Hablan antes de haber pensado” (Schopenhauer, 2011: 30).

En estas condiciones, si lo verdadero ha de aparecer como falso y lo falso ha de aparecer como verdadero, se nos induce y introduce en un semblante retórico cuyo eje central configuraría la deslealtad inducida por la conveniencia al momento de disputar y deliberar. Causas que por lo demás no están ajenas al sujeto mismo que se hace partícipe de estos juegos lexicales y políticos normativos de agenciamiento lingüístico, sino que más bien, nacen desde el interior mismo de este, en donde la terquedad, la falta de probidad intelectual con la cual se habla y no se apropia de los objetos a cuales refiere, aparecería como la flojedad del entendimiento, o torcimiento de una voluntad interna que constriñe la objetualidad parresiásta de quien enuncia y los desvalora y muestra en su falta de valor, como astucia misma y desventura retórica.

Así pues, este retorcimiento de la voluntad de verdad, en su falta de probidad y valor enunciativo y ético, entabla y cimienta una disputa en el campo mismo del lenguaje y la significación que no se bate ya por la

objetividad, ni su finalidad tampoco es la verdad absoluta, sino que más se bate a sí mismo por hacer creer y validar una tesis propia que lo configuraría como subjetividad, diálogo de enfrentamiento, *polemos*, ya sea, como advertimos antes, o por medios lícitos o ilícitos.

Es así que en esencia, al parecer cada uno de los litigantes e interlocutores. Estaría provisto, a la vez que condicionado, por una dialéctica de orden natural, como también con una lógica natural, ahora bien, todos sabemos lo difícil que sería refutar una lógica de orden natural, pues bien basta con saber que los juicios falsos son frecuentemente proporcionados por silogismos falsos, lo que hace difícilmente evidente la desproporcionalidad y deficiencia de una lógica natural. Caso contrario al pensar, en las deficiencias de la dialéctica natural en cuestión. “En la dialéctica natural, la naturaleza ha distribuido de manera desigual, semejante a la capacidad de juzgar, también muy desigualmente repartida. La razón, en cambio, se reparte de modo más homogéneo”(Schopenhauer, 2011:32).

Es en este sentido, que Schopenhauer insiste, en que el vencedor en una disputa deliberativa, no debe su reivindicación y su afirmación retórica, al rigor y veridicalidad de su juicio, sino que más bien a la propia astucia y destreza expresada en la defensa y exposición de esta. Pues así reafirmamos entonces que la lógica puede en el fondo no tener ninguna utilidad práctica, que si tiene la dialéctica. Si recordamos, ya Aristóteles en su lógica analítica, la había ya concebido como fundamento preparativo y potenciador para la dialéctica. Entonces si la lógica se ocuparía de las formas de tales proposiciones, la dialéctica, abogaría principalmente a su contenido y materia, lo que esclarece el punto problemático que afirma que la forma en cuanto cuestión universal, precede al contenido en cuanto cuestión de orden particular.

Ahora bien, cabe distinguir algunos puntos dados entre Aristóteles y Schopenhauer, ya que ambos orientan la dialéctica a una finalidad distinta, pues el primero si bien le asigna a la dialéctica el objetivo de la disputa misma, también le asignará a diferencia del segundo, el objetivo y finalidad de la verdad. Pues como sabemos Aristóteles nos dice, que las proposiciones filosóficas se trabajan desde el punto de vista de la verdad, y por lo mismo dialécticamente nos dice, se toma en cuenta la apariencia, la opinión, como también la aprobación de los demás interlocutores.

En este sentido, si bien es conciente de la variación dada entre una verdad objetiva, y las proposiciones puestas en juego como el arte empleado en la persuasión misma y su finalidad, estamos hablando de la aprobación por parte de los otros, no logra distinguir con total transparencia entre una y la otra, entre la verdad objetiva y la persuasión misma, por lo que no logra asignar a la dialéctica esta segunda finalidad.

Ahora Aristóteles ha acometido en los Tópicos, la formulación misma de la dialéctica. Una vez ya tomado en cuenta en su analítica los silogismos, los juicios y los conceptos, según su forma, pasa en un segundo momento a la preocupación de los contenidos. Si los silogismos y las proposiciones son forma, los conceptos serán su contenido. Es en este preciso sentido, que si cada deliberación, litigio y diferencia, que constituye una controversia, posee una tesis argumentativa delineada, estas se diferencian en la forma, luego así las proposiciones sirven para resolver este litigio controversial de las partes involucradas, tratándose siempre de diferencias nacidas en la relación dada entre conceptos entre sí. "Estas relaciones son, ante todo, cuatro: de un concepto se busca: 1) su definición, o 2) su género, o 3) su connotación peculiar, su nota esencial, lo *proprium*, o 4) su *accidens* es decir, alguna propiedad, no importa si es exclusiva o no, en una palabra, un predicado" (Schopenhauer, 2011:33).

En rigor, toda disputa se reduce a relaciones conceptuales que cimientan a toda dialéctica. Es en este sentido, que los conceptos en juego se relacionan e interactúan con otros para ser su *proprium*, su *accidens*, su *definitum*, su *genus*; debemos recordar que en este ámbito de la deliberación, el litigio entre partes, y la inevitable puesta en juego de relaciones conceptuales, inciden en el error normalmente en el momento de la exposición y su puesta en marcha, por lo que se hace inevitable establecer normas de exposición lo que Aristóteles llamara *locus*, a la manera de reglas y relaciones generales de conceptos de la misma clase entre sí.

Este *locus* no es un mero material, ni refiere a unos conceptos y objetos determinados de antemano, sino que más bien, refiere a clases completas de conceptos comunes, que se encuentran relacionados unos con los otros, sobre las acepciones recién mencionadas, que a su vez tendrán clases conceptuales subordinadas. Ahora bien, si el tratamiento hecho hasta aquí es de apariencia formal, no lo es en su radicalidad si lo comparamos con la lógica, ya que esta última se ocupa principalmente de los contenidos implícitos en los conceptos y sus relaciones, pero de una manera netamente formal.

Es así entonces, que entorno a las relaciones conceptuales en disputa surge la controversia. Ahora bien, sobre estas reglas a las que alude Aristóteles y designa como *locus*, se posicionan las relaciones conceptuales connaturales a la naturaleza misma, de las cuales somos conscientes de ella en la deliberación y disputa. Algo similar pasaría con la lógica, ya que es de una simpleza mayor identificar las reglas en la particularidad de los hechos, y de mayor complejidad que plantear la cuestión del *locus* por su proceso de abstracción; de ahí que esta dialéctica no sea de mayor utilidad práctica.

Siguiendo el mismo hilo argumentativo, debemos advertir, que a lo

que no corresponde una *species*, tampoco le corresponderá una *genu*, y es esto justamente lo que confirmara un *topos* que servirá tanto para afirmar y refutar en una controversia; como también, sino corresponde el género, tampoco corresponderá la especie. Recordemos que para refutar a un interlocutor en una disputa, donde se emplean usos dialécticos y prácticas retóricas, el disputador ratifica como verdad un ente que solo él puede percibir sensitivamente, este mero hecho de percibir con los sentidos lo introduce en una posición incierta.

Por su parte, para afirmar un sentencia en la deliberación respecto de una cosa no conocida por los sentidos, o si lo esta, de un modo netamente necesario la idea de la dialéctica en Aristóteles no logra su objetivo primordial a la vez que en los tópicos de Cicerón se presentan como una mera imitación mal lograda y superficial de los de Aristóteles, sin lograr un objetivo y *topos* preciso. De manera tal que el *ex ingenio* hebra y constituye razonamientos que embellecen y glorifican los tópicos de orden jurídico.

Así entonces, al preocuparnos de la dialéctica y sus usos retóricos, no nos debemos preocuparnos, de la cuestión de la verdad objetiva única y necesario, trascendentalizable, cuyo nudo común abordara la lógica, sino que más bien, preocuparnos del mero arte de tener la razón, lo que justifica esta dialéctica erística, que se presenta más temprana cuando sus argumentos son objetivamente razonables. Es así que “la dialéctica, en cuanto tal, debe simplemente enseñar como defenderse contra los ataques de todo género, especialmente contra los desleales, y asimismo como atacar lo que otro afirma sin caer en contradicción y, sobre todo sin ser refutado” (Schopenhauer, 2011: 36). Por lo que se hace indispensable delimitar y separar de manera clara y contundente, la verdad objetiva como descubrimiento, del arte que simplemente nos da la razón.

Ahora bien, si Aristóteles nos dice que la verdad objetiva, se posibilita por medio de una actividad y una práctica, en estas se hacen indispensables para su despliegue, no solo el juicio y la reflexión, sino que también la propia experiencia; en cambio el arte de tener la razón es de exclusivo patrimonio de la dialéctica, a la manera kantiana de una lógica de la apariencia, que según Schopenhauer estaría equivocada, porque se presentaría como recurso esencial de defensa de tesis falseables, en donde aun cuando exista una cuota de razón lógica en lo enunciado, por necesidad deberemos recurrir a la dialéctica y estrategias desleales para desenmascarar y combatir y abatir al adversario, configurándose todo proceso de significación como dispositivo de disputa.

Este dejar de lado, que hace la dialéctica a la pretensión de la verdad objetiva descubierta y puesta a la luz, se hace aun más necesaria sabiendo que la dialéctica no se ocupa de los entes

fundamentales y sus posibles esencias a la manera hegeliana, o bien su esencia fundamental a la manera heideggeriana, sino que más bien, del ejercicio retórico de la persuasión, y en un segundo momento de las posibilidades del convencimiento si es que se dan ciertas pautas y estructuras que la posibilitan. Pues bien como sabemos, nos dice Demócrito la verdad esta en las profundidades, por lo cual no es fácil de acceder de manera inmediata a ella. Es así entonces, que en la génesis del debate, ambos litigantes en su acto de deliberación, donde se constituyen como identidad, dialogo de enfrentamiento y *polemos*, pensarán de que la verdad ya esta posicionada en sus argumentos, pero como nos dice sabiamente Schopenhauer, en cuanto pase el tiempo y empiecen a dudar, esta verdad ahora deberá confirmarse.

Es a partir de este punto, que Schopenhauer nos invita a una dialéctica como esgrima intelectual, que solo así podrá presentarse como disciplina autónoma, pues si tiene como objetivos la mera afirmación de tesis y presupuestos falsos se caerá en la sofística. Esgrima intelectual que tiene por objeto tener la razón en una controversia, presentándose así esta dialéctica erística de suma utilidad práctica, en el desenvolvimiento deliberativo de las partes. “La dialéctica deberá ser una recapitulación y exposición, reducida aun sistema y a las reglas de aquella técnica, inspirada por la naturaleza cuyo objetivo es tener la razón” (Schopenhauer, 2011:38). Por lo que cuya tarea primordial de la dialéctica científica será exponer los estratagemas de la deslealtad, para discutir controversias reales, de las cuales podamos reconocer y falsear como desechar.

Cuestión no menor, ya que al presentarse esta cuestión de la dialéctica erística como un campo despoblado y virgen, se ha dejado de lado la inspiración que la experiencia nos puede aportar, de manera que los estratagemas surjan reduciendo aquel principio común y uniforme que se presentan bajo la repetición de diversas formas, estableciendo entonces reglas comunes que ayuden a aniquilar al adversario. En el arte de la refutación de hipótesis, existen dos modos principales de proceder, un modo *ad rem* desde donde demostramos que las tesis expuestas en la deliberación no se corresponde y ni es conforme a la naturaleza de las cosas, respecto a una verdad objetiva absoluta; y por otro lado una forma *ad hominem* o *ex concessis*, es decir demostrando de modo relativo la no correspondencia con la verdad subjetiva, relativa.

A su vez existen métodos de refutación directa, como también indirecta. En el caso de las primeras se litiga y coloca en cuestión el fundamento mismo de estas, falseando así la hipótesis misma desde sus premisas bases que la sostienen; en cambio en el segundo caso, se colocaran en cuestión sus consecuencias demostrando que no pueden ser verdaderas.

De la accionalidad retórica en Aristóteles a la nueva retórica en Perelman.

Como sabemos Perelman en su tratado nos plantea una noción de la retórica distinta la que planteaban los griegos, a la manera de cómo estos la entendían como una persuasión que se hace al interlocutor que no logra habilitar la capacidad intelectual e intelectual del otro. Retórica que por lo demás, Platón la repudia, ya que al no habilitar la capacidad intelectual del interlocutor, lo presupone ignorante hecho que por lo demás se ve ya claramente en Sócrates.

Ahora bien, si acudimos a Aristóteles, nos daremos cuenta de inmediato que su noción de la retórica se encuentra aun muy presente sobre todos en la actualidad, por medio de la noción de cotidianidad en Heidegger presentándose esta mucha más amplia que las nociones trabajadas por Platón y Sócrates, presentándose a su vez como un arte de la persuasión para mover a la acción. Es en este sentido entonces y a partir de la nueva retórica propuesta por Perelman, que pensamos en las figuras retóricas, en los topoi, los lugares de la cantidad y la cualidad del lenguaje empleado en la deliberación retórica, que por lo demás tiene directa relación con la capacidad de énfasis, repetición y fluctuaciones sonoras hechas en los actos de habla, cuyo centro gravitacional es la capacidad argumentativa por lo que se hace necesario descubrir sus deslindes con la lógica.

“La elección misma de las premisas y su formulación, con las adaptaciones que entraña, sólo rara vez están exentas de valor argumentativo; se trata de una preparación o un razonamiento que, más que una disposición de los elementos, constituye un primer paso para su empleo persuasivo”(Perelman, 1989:119).

Deslindes lógicos de la retórica y su capacidad argumentativa, que en su carencia de evidencia como acto de habla que es, provoca la discusión entre las partes y el ejercicio del convencimiento ante el otro por medio de un argumento que se presente como validado por las taxonomías del lenguaje. Ahora bien, como sabemos esta rehabilitación de la retórica moderna no implicaría un interlocutor a persuadir, sino que más bien, dependería de la capacidad misma de los interlocutores y su despliegue argumentativo.

Pues como afirmábamos con anterioridad si Platón descalifica a la retórica por su capacidad de convencimiento, Sócrates lo hará al presuponer un interlocutor ignorante que puede ser persuadido. Por su parte Aristóteles afirmaría a la retórica pues se le presenta como un arte de la persuasión que puede ser llevada a la acción. Así pues, la retórica se nos presenta a fin a nuestro modo de ser pues como advertimos con anterioridad los topoi como lugares de cantidad y

cualidad, nos proporciona y supone un lugar de la deliberación argumentativa en donde todos tenemos algo de razón, pues como entendíamos anteriormente la retórica poseerá en la actualidad una conexión intrínseca con la lógica y el argumento a la hora de que nos den la razón en alguna apelación o juego discursivo en juego.

Fenómeno no menor, ya que es Kant quien nos dice que la sociedad a entrado desde su gestación en un proceso de maduración posibilitado por la Ilustración por lo que la modernidad a alcanzado su mayoría de edad, pues ahora antes que persuadir se debe argumentar desde donde se la da cabida a la lógica, no solo para contrarrestar a propósito de la sociedad moderna que se presenta heterónoma, más que autónoma, en donde se avizora más persuasión que capacidad de convicción en lo que se dice y argumentación para dar a conocer lo que se quiere dar a entender. De esta manera, si bien el campo de la retórica posee unos deslindes con la lógica, no tiene que ver con el campo de la evidencia lógica, sino que con lo meramente probable, y si es que no con lo preferible.

De este último punto podemos rescatar la escisión dada entre los acuerdos de orden constitutivos y los acuerdos de orden procesal. Si bien los primeros se presentan como los de mayor relevancia, al dotarnos de las mínimas garantías dadas por los hombres que se encuentran retóricamente habilitados; en el caso del segundo, nacerá de la discusión, por lo que deberá ser entendido a la manera de una paganización de las actividades jurídicas e institucionales. Pues como sabemos, si abordamos la cuestión de los lugares al interior del discurso y el lenguaje en general, podremos encontrar tanto topos de lo real, en donde se encuentran las cuestiones que hacen referencias a hechos y verdades, como los topos de lo preferible, desde donde abordamos la cuestión de los valores, de orden abstractos o bien concretos.

Esta referencia a los hechos y a las verdades se presenta como una realidad que se distancia de las presunciones, pues el género mismo de los acuerdos alude a una realidad objetiva, como acuerdo intersubjetivo. Esta verdad es siempre la verdad de lo que es pues el acuerdo remite a aquellos de lo que es, por lo que la deliberación también remitirá a aquello de lo que es. Es en este sentido que los hechos se sustraen a la argumentación y justificación, al presuponer una supuesta objetividad o hecho no controvertido. A su vez esta verdad, deberá ser entendida como una adecuación que esta hecha a base de sistemas complejos y enlaces dados entre los hechos, aludiendo a un marco de referencia que lo constituye como hecho.

Pues así la retórica supone un contacto intelectual, en donde se encuentra en juego tanto la adhesión a la tesis que se sostiene, como también un reconocimiento a esta comunidad de intelectuales.

Recordemos que ya Gorgias planteaba que la retórica solo tenía una justificación cuando existía un interlocutor que era ignorante, y que por lo tanto según este la persuasión nunca debería quedar fuera, ahora bien tampoco debería marginarse la posibilidad de la prueba de lo que se dice. Por lo tanto retomando a Perelman el acuerdo entre la comunidad de pares nunca se encontraría totalmente asegurada y evidenciada de manera transparente pues bien como sabemos, siempre se da la posibilidad de presunciones de todo tipo ya sean estas de normalidad, credibilidad, o bien, de interés.

Ahora bien, esta argumentación que supone contacto intelectual de una comunidad precisa, le otorga valor al consentimiento de sus interlocutores, por medio de reglas del discurso que la posibilitan como las figuras de la habilitación del orador derecho a replica en caso de se entre en una diferencia como también el derecho a tener la última palabra en un debate o discusión pues como sabemos todo se encamina hacia esta última palabra, cuestión que no se da en la conversación. Ahora bien, para facilitar las tareas y los objetivos en las disputas Aristóteles recomienda nunca discutir con todos los interlocutores en el caso de que exista una diferencia, desencuentro o desacuerdo considerable, pues los argumentos empiezan a verse viciados; punto común para quienes entienden que nunca se debe entrar en conflictos con personas que no se encuentran a la altura del conflicto en el que se introducen o se subyugados.

Este punto es de vital importancia para entender nuestra sociedad agonal, en términos de competencia, pues la calidad y cualidad del orador será infinitamente variable y a veces confusa; aun así, esto es lo que dota de una riqueza inigualable al yo como ficción, en donde quizás el significativo se encuentra atrapado al rol, a la manera de una maleabilidad infinita que tiene, a la vez que se da, en distintas capas pues como se sabemos el auditorio se construye de acuerdo a los públicos que se convocan y con los cuales se delibera.

Siguiendo la línea argumentativa precedente, entre más homogéneo es un auditorio obligara a cambiar de roles con mayor frecuencia con la finalidad de marcar distinción y diferencia ante los demás interlocutores. En caso contrario entre más heterogéneo es este, existe una mayor posibilidad de ser uno mismo, implosión como fascinación con uno mismo, que devendrá adherencia por parte de los interlocutores como lo planteara Baudrillard.

Es en este preciso escenario, en donde la habilitación del orador, procura consolidar la pregunta por el yo, y así sobre la constitución identitaria de carácter a veces lúdico, sobretodo cuando la puesta en escena se hace necesario para consolidar nuestra postura ante, los demás, ya sea en escenarios habilitados o no habilitados, ya sea en litigios retóricos legales o marginales. Recordemos que cuando no se

logra consolidar una verdad o postura discursivamente, se recurre a la imagen y puesta en escena para legitimar aquello que por medio de la palabra no se logra afirmar de manera argumentativa, es en este preciso momento en donde los juegos de mímica o indicios retóricos presentes también en los juegos de rol se desenvuelven a la manera de un recurso retórico. Es en este sentido también, que los hombres espontáneamente se presentan como jugadores y se habilitan como oradores en correlato a como actúan o posan en estos escenarios deliberativos. “Toda argumentación implica, pues, una elección que consiste, no sólo en la selección de los elementos empleados, sino también en la técnica de su presentación. Para realizar la presencia, las cuestiones de forma se mezclan se mezclan con cuestiones de fondo” (Perleman, 1989:198).

Ahora bien, como sabemos la escucha del interlocutor, como su estado de ánimo es de suma importancia, ya que solo el autómatas, o más bien, quien actúa como autómatas, en su pasividad se logra persuadir fácilmente, pues bien, como ya habíamos advertido la capacidad de convencimiento es mas fuerte y compleja que la tarea primera de la retórica. Pues muchas veces la razón no es suficiente para lograr convencer a nuestros interlocutores sino que solo alcanza para persuadirlos de manera temporal, de esta manera potencialmente el auditorio se presenta universal, pero se presenta de manera singular cuando se trata de persuadir, pues al primero a diferencia del segundo le compete un argumento racional y abstracto. De esta manera este argumento racional, debe tener en cuenta para desarrollarse lo que uno sabe de sus interlocutores, incluyendo su talante, su temple y disposición afectiva, pues el interlocutor se constituye a partir de esta apreciación del yo, que lograra transversalizar la idea.

Si recordamos a Kant, este nos dice que el juicio se presenta valido pasando a ser racional y así entonces el fundamento se presentara objetivamente suficiente lo que nos encaminara a la convicción, y en caso que lo veamos desde el auditorio singular, nos encaminara a la persuasión. A su vez Hegel, nos dirá que el ente es racional incluso si este mata.

“El orador puede sacar ventajas si elige a un auditorio determinado. Cuando las circunstancias no imponen el auditorio, se puede presentar una argumentación primero a ciertas personas, luego a otras, y beneficiarse, sea de la adhesión de las primeras, sea, es el caso más curioso, del rechazo de las segundas; la elección de los auditorios y de los interlocutores, así como el orden en que aparecen las argumentaciones, ejercen una gran influencia en la vida política” (Perelman 1989: 175).

V. De los dispositivos escriturales, la retórica y los tropos literarios que constituyen un acontecimiento.

De la emergencia de un materialismo de lo incorpóreo y los recursos metafóricos, metonímicos y retóricos de los dispositivos escriturales.

Foucault plantea en la lección inaugural del seminario *El Orden del Discurso*, dictado ya hace cuatro décadas; que más que tomar posición decisonal, subjetivacional y deliberativa en torno a las palabras, sean estas presentadas por medio de dispositivos escriturales u orales, deberíamos sentirnos más bien internos, envueltos y transportados por ellas, entendiendo así que al momento de colocarnos a escribir u hablar, enunciar y vociferar una palabra, o muchas de estas, ya le precedía a este ejercicio escritural u habla enunciativa una voz anónima, sin nombre, que hablaba a través del hablante. “De esta manera, el sujeto de la enunciación, o bien, el sujeto del habla escritural literaria, en lugar de ser la génesis de aquella escritura o discurso, más bien sería una pequeña laguna en el azar de su desarrollo” (Foucault, 1999: 11).

De ahí que nuestra hipótesis conceptual y/o axiológica, se encuentre destinada a pensar este dispositivo operacional del habla literaria y los procesos escriturales, desde un semblante meramente político y posibilitador, y como este ha dado paso en la actualidad a una voluntad de saber, como aparición de nuevas formas deliberacionales sobre la verdad. Fenómeno literario, que no solo abarca la cuestión en torno al dispositivo escritural como *téchne* política –a la manera foucaultiana-, sino que también como ejercicio retórico –arte del *rhétor*-, objeto de estudio derridiano en *La Retirada de la Metáfora* en donde se sustituyen las expresiones por otras de sentido figurado, no solo como proceso orientador y directivo, sino que también como denotativo de los procesos retóricos, metafóricos y metonímicos implícitos en la operacionalidad de un lenguaje literario desfondado, que da cabida a una escritura estilizada y seductora, como procesos de estetización experimentados en la auto alienación del sujeto entendida como una *aisthesis* escritural y lectiva de goce estético y retórico, a la manera benjaminiana.

Fenómeno que nos orienta, dirige y guía en el quehacer literario ya no tanto por medio de su contenido, sentido, saber y semántica si no que más bien, por medio de sus juegos lexicales, sintácticos; si es que no iconográficos de orientación y sentido. Fenómeno que nos lleva al problema de la ambigüedad. Peligro de la ambigüedad husserliana, que como plantea Derrida se experimenta y plasma en la cuestión literaria como el permanente traslado y desvío automatizado, al cual solo puedo acceder en su constante deslizamiento inflexivo – y por que no

desinteresado-, que al reactivarse al interior de los procesos escriturales desfondados, desubjetivados y desontologizados del sujeto contemporáneo, reactiva una ambigüedad desidealizada y carente de verdad, como un continuo y progresivo proceso centrifugo de reactivación, que al carecer de idealidad, ethós y proyección, anularía toda posibilidad de fundamento, fenómeno ejemplar de desacoplamiento estructural derridiano.

Fenómeno interesante ya que antes que presentarse como obstáculo, se presentaría como pura condición de posibilidad para que los procesos escriturales y prácticas del habla, en especial atención a los procesos literarios de creación, ya que se presentarían las bases para ejercer libremente y de manera desinteresada el ejercicio paradójico de la irresponsabilidad de “decirlo todo” como pura responsabilidad para el devenir correcto de los flujos y devenires de la democracia. Pues como lo reafirmara Derrida, entre otros autores contemporáneos a trabajar, se presentan nulas las posibilidades de una responsabilidad trascendental única y necesaria, que acontezca como la facultativa de un saber y verdad sustancial univoca, a la manera de un en sí ontológico, predeterminado y adiscursivo, que pareciese tener la pretensión independentista respecto de las prácticas escriturales, literarias y los hechos de habla y discursivos que la constituyen como posibilidad.

En este mismo sentido y siguiendo el hilo argumentativo precedente, si pensamos estos procesos de desmaterialización como hechos de inscripción escritural u hechos de habla, y sumamos a estos, los intentos de dominación del acontecimiento aleatorio, nos podremos dar cuenta tal como lo plantea Virno, que en toda sociedad la producción del discurso como la producción literaria, se encuentra controlada, seleccionada y redistribuida por procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad, lo que manifiesta una cuestión un tanto desatendida, estamos hablando de la posibilidad de irrupción de un materialismo de lo incorporal. Más aun cuando pensamos las figuras retóricas de la metonímica literaria y la metáfora figurativa y su incidencia en la rememoración de los acontecimientos como hechos de lenguaje y no como factualidades materiales.

En el caso de la metonimia literaria, como figuras retóricas que tienen por función designar las cosas con el nombre de otras que mantienen una relación de proximidad indirecta, y en el caso de las metáforas figurativas, como figuras retóricas que consisten en la identificación objetual o escritural, por medio de la semejanza o la analogía con otros objetos, en donde lo real se presenta en lo que se habla u escribe, lo imaginario en lo que se asemeja a la cuestión real, y el fundamento a la relación de semejanza entre lo real -tenor- y el

termino (vehículo o navío derridiano que alude a la Odisea homérica).

Es en este preciso sentido, que los acontecimientos se reconocerían en la historia como memoria literaria del desborde, como dispositivo de inscripción, y/o soporte u memorial carente de contenido, ávido de flujos de sentidos ahora desbordados y desorientados en los flujos trópicos del lenguaje. Pues no hay acontecimiento sin representación literaria ni archivo escritural, pues estas cumplen una función manifestativa, que consiste en re-inscribir los acontecimientos en el devenir lineal de lo irreversible. En este sentido la infinitud de detalles, que son el cuerpo mismo del acontecimiento en su facticidad irreductible, hacen del acontecimiento una ausencia, que solo puede ser rememorado como un hecho del lenguaje u hecho literario.

Fenómeno ejemplar, ya que daría la posibilidad de pensar un materialismo de lo incorporal en donde el recurso metafórico ya llevaría un proceso figurativo, por medio del recurso de la analogía y semejanza como elemento trópico, ya no fáctico, ni sensitivo, si no que más bien, orientativo y suprasensitivo, no abocado a la materialidad de los cuerpos, sino que más bien a su recorrido y direccionalidad intelectual, que tiene como génesis un proceso escritural y literario, de carácter metafórico, como retiradas. Pues la historia al darse a conocer por medio de acontecimientos rememorados como hechos de lenguaje u/o literarios, nos mostraría que este dispositivo técnico rememora los acontecimientos fácticos y su inagotable despliegue material, por medio del recurso reductivo de la analogía, el ejemplo y los tropos en general, que como plantea Derrida se presentan ya no como irrupción, sino que más bien, como constructo discursivo e imagético, en donde el acontecimiento es rememorado a lo más, partir de la descripción de sus rasgos invariables, estamos hablando de aquellos rasgos y características que permanecen inamovibles y que aparecen como zonas repetitivas, no así de sus puntos inflexivos que nos desconciertan.

En este mismo sentido, que la historia al darse a conocer por medio de los acontecimientos rememorados como hechos de lenguaje literario, nos muestra que lo que pareciese claro y evidente dista de serlo, puesto que los útiles de la conciencia en que lo verdadero en sí ha de darse, aparecer y acontecer, son históricos, relativos y sometidos a las paradojas de las figuras retóricas de la metáfora figurativa y la metonimia literaria/estética respecto del acontecimiento.

Implicancias ético- políticas y retóricas del extravío escritural derridiano: tropos y acontecimiento.

Si asumimos como indicio pragmático de la deconstrucción derridiana, el derecho a poder decirlo todo en la literatura a base de un ejercicio escritural desfondado, y acoplamos a este, la importancia

de la emancipación, materializada en la figura del discurso clásico. Podremos acotar en el ámbito de la literatura, que esta emancipación se encontraría íntimamente vinculada a una promesa intrínseca a los flujos sígnicos, que no se presenta como utópica en un sentido temporal, ¿acaso sí aporético? entendida esta como experiencias de la imposibilidad y/o de la indecibilidad. De estas, la experiencia de la indecibilidad nos lleva a la paradoja de la escritura derridiana entre quienes irresponsablemente pueden “decirlo todo” sin previa apropiación intelectual de la cosa, y entre quienes experimentan la indecibilidad y la experiencia del imposible.

Aquella temporalidad que se alude al hablar de la promesa, ahora al interior de los juegos sígnicos, más precisamente literarios, acontecen de manera inflectiva en su relación con el por venir, desajustándose, o rebalsándose sobre un saber que busca retenerlo y archivarlo. De ahí que el por venir en los juegos de creación literaria, responden a una venida irruptiva del acontecimiento como flujo o experiencia del imposible que no puede atestiguar ninguna constatación, realzando la figura de la “promesa”. Fenómeno que Derrida ejemplificara en *Mal de Archivo*, en donde alude a lo performativo del porvenir y su presencia, como también a su resistencia al registro de los juegos de significación literaria; porvenir que por lo demás se pretende a sí mismo como un incognoscible, que como plantea Derrida se aproxima a lo mesiánico sin mesianismo.

“Mas es preciso insistir en ello, ese poder archivológico no deja tras de sí nada que le sea propio. Como la pulsión de muerte es también (...) una pulsión de agresión y de destrucción (*Destruktion*), ella no sólo empuja al olvido, a la amnesia, a la aniquilación de la memoria, como mnéme o anámnesis, sino que manda asimismo la borradura radical, la erradicación en verdad, de lo que jamás se reduce a la mnéme o a la anámnesis, a saber, el archivo, la consignación, el dispositivo documental o monumental como *hypómnema*, suplemento o representante mnemotécnico, auxiliar o memorándum. Ya que el archivo, si esta palabra o esta figura se estabilizan en alguna significación, no será jamás la memoria ni la anámnesis en su experiencia espontánea, viva e interior. Bien al contrario: el archivo tiene lugar en (el) lugar del desfallecimiento originario y estructural de dicha memoria” (Derrida, 1994:4).

Es en este preciso sentido que el por venir lo podemos articular al ejercicio trópico del acontecimiento literario, ya que al recurrir a las figuras retóricas de la metonimia y la metáfora como relaciones de proximidad indirecta, podría relacionarse eventualmente con el compromiso de la irresponsabilidad de decirlo todo sin previa apropiación de la cosa, como del evento o fenómeno al cual se refiere, por lo que no dependería como recurso esencial de sobrevivencia y

vigencia de un saber sino que más bien de un acontecer como venida. Deslizamiento que a fin de cuentas no deja venir más que permanentes flujos, como experiencias diversificadas, que no constatarían la unidad de un saber o teorema, pues justamente la virtualidad del ejercicio literario no solo como dispositivo de inscripción o *téchne*, sino que como arte del *rhétor* consiste en la no constatación de nada en particular, pues se trataría más bien de un arte performativo que como nos reiterará Derrida, su archivo, no presenta una relación con el registro de la presencia como tal.

La paradoja de este procedimiento, se reconoce en la literatura derridiana bajo el denominativo de lo mesiánico, que sin embargo se despoja de toda cuota de mesianismo u *éthos* centrípeto, como también de todo carácter univoco y unidireccional, porque más bien se presentaría como ateológico. Es en este sentido, que la literatura como el libre ejercicio de decirlo todo de manera indiferente al objeto que refiere, se presentaría como vinculado a la temática de la democracia y la justicia, en donde el devenir de lo otro en tanto otro, como su acogida, podría eventualmente restituir la experiencia del pensar como acontecimiento del por venir, que colocaría de manifiesto la cristalización formal de una promesa, que bien pudiese no corresponderse con el evento o fenómeno que refiere.

Blanchot en *La Escritura del Desastre*, nos plantea el mesianismo a diferencia de lo mesiánico, como una relación del acontecimiento con el inadvenimiento, en donde las presencias no se presentan como garantías de una promesa cumplida, que deja de ser promesa al instante de su cumplimiento pues la venida no se correspondería con una presencia. Es en este preciso sentido, que nosotros más bien entenderemos lo mesiánico como una experiencia del desliz, flujo o apertura como el imposible reductor de movimiento, presentándose como una apertura y posibilidad, que en el ámbito literario se manifiesta como un decirlo todo, que no necesariamente se presenta como decir veraz, sincero y desinteresado, sino que como experiencia del lenguaje, que en la literatura se presentaría como el lenguaje de la experiencia.

Si volvemos a la idea de lo mesiánico, para pensar ahora la literatura como un lenguaje de la experiencia, más que en una experiencia del lenguaje derridiano, nos daremos cuenta que lo mesiánico se inscribiría al interior de una temporalidad sin esperas, como puro acontecer de la acogida de lo otro en tanto otro, como pura posibilidad, que como lo planteará Carlos Contreras en *Emancipación, Temporalidad y Literatura en el Pensamiento de Jacques Derrida* se presenta como una posibilidad de la hospitalidad absoluta, que deberá ser entendido como un desnudamiento que dice sí a lo que viene, como despojamiento que rondaría la idea de una aporía de la espera carente de horizonte y perspectiva. Es en este preciso sentido, que Derrida

planteará en Espectros de Marx, que el carácter propiamente ateológico de lo mesiánico, posibilitaría un/os fantasmas a los cuales debemos tener presente en nuestro análisis literario, ya que este se presentaría ahora como cuasi- mesiánico, por lo que daría la posibilidad de una cuasi- trascendentalidad.

Fenómeno a tomar en cuenta en el ámbito literario, ya que la paradoja dada entre la posibilidad de decirlo todo y la experiencia de la indecibilidad, vuelve a relucir, a causa de la extraña relación dada por un lado, entre la hospitalidad de lo otro como promesa a confiar no ha demandar y exigir, como pura experiencia de la imposibilidad, y por otro lado, la posibilidad de decirlo todo que puede presentarse a la par de la imposibilidad de comprenderlo todo, como pura fragilidad del hombre en busca de sentido. Experiencia que podríamos pensarla tanto como experiencia del lenguaje, o bien, como lenguaje de la experiencia manifestada en el ejercicio literario, como posibilidad de decirlo todo, bajo un sedimento o estructura frágil, fisurada, sin provisiones de saber que en términos de Derrida habría que pensarlo quizás como un materialismo sin sustancia de la khôra como mesianismo desesperante.

Pensamiento lleno de paradojas, sobre todo al pensar la posibilidad de aquel materialismo sin sustancia, que preferiríamos trabajar en este apartado a la par de un materialismo de lo incorporal, pues su itinerario desclasificante que deviene movimiento o flujo sin dirección precisa, que en Derrida refiere a la khôra, se relacionaría en su parecer a una especie de mesianismo exasperado. Ahora bien, el autor nos advertirá muy lucidamente que estas paradojas inciden en la exigencia de tener o experimentar la aporía como un imposible, ya que si no tuviésemos la experiencia aporética recaeríamos a una especie de buena conciencia. De ahí que, sin esta experiencia estaríamos operando en la calculabilidad del dispositivo literario no esperanzador, pues se podría ya saber la direccionalidad del dispositivo, en donde se podría ejercer eventualmente a nuestro entender, el derecho o ejercicio escritural y literario pero bajo basamentos axiológicos y teóricos, que se presentarían como trilla interpretativa perpetua, desesperanzadora e injusta, que Derrida dará a conocer en Y Mañana Qué....

“Lo universal así proyectado no está dado a la manera de una esencia, pero anuncia un proceso infinito de universalización (...) ese proyecto de universalización de la filosofía jamás dejó de mutar, de desplazarse, de romper consigo mismo, de extenderse. Hoy debe profundizar ese camino para seguir liberándose cada vez más de sus límites” (Derrida, 2001: 26).

Tropismos retóricos del acontecimiento literario y la ficción.

Si bien hemos mencionado algunas de las múltiples paradojas del pensamiento derridiano, a las que se suman la indiferencia en algunos fragmentos entre el comentario y su propuesta filosófica, hemos también de mencionar las paradojas concernientes a los condicionamientos imposibles de lo mesiánico, en donde la experiencia de la aporía, antes que jugar en contra, en el caso de los procesos de significación y prácticas literarias, se presentaría como pura condición de posibilidad de la justicia ¿acaso de una justicia entendida como la pura facultad deliberativa como dispositivo literario emancipador?, o más bien ¿ la justicia entendida como la posibilidad de decirlo todo, sobre cualquier cosa, evento o fenómeno?, o bien ¿ambas o ninguna de estas?.

Es en este entramado de incógnitas y cuestionamientos, en donde vemos la experiencia aporética de la indecibilidad y el imposible, junto a la posibilidad de decirlo todo, una posibilidad única de hospitalidad, como justicia y responsabilidad ética, ciertamente rupturante, con caracteres de índole político, en donde la justicia quizás en algún momento se presentase en su relación a la literatura, su ejercicio y puesta en práctica, como condición de posibilidad de la irresponsabilidad de decirlo todo como pura responsabilidad ante el ejercicio libre, y muchas paradójico -si es que no equivoco- de la democracia, como ejercicio de apertura, ¿cuáles son sus consecuencias en el campo de la literatura y la política?, ¿acaso la responsabilidad entendida como el opuesto dialéctico posibilitador de la irresponsabilidad y falta de norma?.

Derrida nos respondería ciertamente, a favor de una cesura radical, como ímpetu revolucionario de la interrupción en la historia. Historia que por lo demás a nuestro entender como hipótesis de trabajo, es el lugar en donde se reconocen los acontecimientos, pues recordemos que postulamos la inexistencia de este sin la posibilidad de la representación -entre otras, la literaria-, pues esta cumpliría la función manifestativa, que la reinscribe en el devenir de lo irreversible, en un constante fluir deslizante retórico, en donde los acontecimientos son rememorados solo como hechos de lenguaje. De ahí, que esta interrupción o cesura histórica, y la posibilidad de decirlo todo como acto de irresponsabilidad, como pura posibilidad democrática, se presentaría paradójicamente como pura responsabilidad, pero ahora de carácter ético, en desacuerdo con la normatividad de la responsabilidad de las trillas de lectura, que aparecen como tramados de fondo, y que nos determinan en nuestro decir y escribir.

Esta irresponsabilidad de decirlo todo como pura responsabilidad, se presentaría como la experiencia del imposible ahora llevada al límite de la pura posibilidad, como un acontecer no diagramado previamente que desborda todo eje de sentido y excede todo horizonte de lo posible, que como dirá Derrida excederá también al poder y su potencia. Cuestión no menor, en el caso de la literatura y su ejercicio emancipatorio y de su derecho al optar por la irresponsabilidad de decir cualquier cosa sin mayores problemas, ahora como rasgo fundante de índole transgresor e institucionalizado como contra-institución, ficción instituida o como lo plantea Dereck Attridge como institución ficticia. Lectura del desenvolvimiento derridiano y de su concepción sobre la literatura que nos fuerza a pensar el decir todo por medio de un collage de formas y trópos en donde todo intento de formalización aparece desestructurando, o bien, desacoplando todo dispositivo de tipo normativo.

De ahí que este carácter contra- institucional de la literatura como permanente desafío de la ley, y la prohibición institucional, tenderían a desbordar los márgenes institucionales que la intentan contener, convirtiéndose en un movimiento o flujo emancipatorio y subversivo, que porta una indicialidad de índole político. Este carácter ficticio de la literatura como contra- institución, como de su amplitud política y deber de desfondamiento ante los poderes fácticos imperantes, podrían a la vez presentarse a nuestro entender, como un artificio sumamente peligroso, si es que no sumamente conservador, en donde decimos desde la irresponsabilidad como derecho facultativo de lo democrático, por lo que también como nos indicará Derrida podría aparecer como un arma o dispositivo político sumamente fácil de contrarrestar y marginar, debido a su carácter netamente ficcional e irresponsable.

Es en este sentido que la literatura nos instala al interior de la problemática de la democracia por venir, mutabilizando y fisurando el concepto tradicional de la responsabilidad. Fisura o cambio semántico netamente moderno, que a nuestro entender se daría gracias a los continuos procesos de desideologización del sujeto, ahora desfondando y desontologizado, que asume su falta de itinerario y sentido, transformándose justamente en su experimentar literario un sujeto buscador de sentido, relacionado a lo que Derrida plantea en Papel Máquina al decirlo todo, como el libre ejercicio del no decir que sin embargo dice y significa, produciendo y haciendo sus propias leyes internas a la manera de una autopoiesis de leyes internas regidas en su propia arbitrariedad, no compareciendo así ante ningún tribunal despótico o censor, pues como indicará Derrida en Passions, no existiría la posibilidad de pensar la democracia sin el ejercicio transgresor de la literatura y viceversa, ya que en su conjunto existirían y compartirían éthos comunes de desplazamiento y derivas, ley y virtualidad, realidad y ficción.

“La literatura une así su destino a una determinada no-censura, al espacio de la libertad democrática (libertad de prensa, libertad de opinión, etc.). No hay democracia sin literatura, y no hay literatura sin democracia. Siempre puede no admitirse ni la una ni la otra, y tampoco se privan de no respetarlas bajo cualquier régimen. Muy bien se las puede no considerar como bienes incondicionales y derechos indispensables. Pero no se puede, en ningún caso, disociar la una de la otra. Ningún análisis sería capaz. Y cada vez que una obra literaria es censurada, la democracia está en peligro: todo el mundo concuerda en esto. La posibilidad de la literatura, la autorización que una sociedad le otorga, la ausencia de sospecha o de terror que ella inspira, todo esto corre parejo - políticamente- con el derecho ilimitado de plantear todas las preguntas, sospechar de todos los dogmatismos y analizar todas las presuposiciones, aunque fueran las de la ética, o de la política de responsabilidad” (Derrida, Pasiones :6).

Es en este entramado de juegos sígnicos, desplazamientos, contrasentidos y experiencias aporéticas, en donde el autor y su literatura se despojan de todo agobio normativo y paralizante que los lleve a la responsabilidad, lugar en donde no se exige un saber o un diagrama unificado de verdades consensuadas que se imponen como verdades absolutas e inamovibles, pues como reiterará Derrida y nos mostrará Carlos Contreras, la no respuesta se presentaría en algunos casos como el original más secreto que acontecería en la irresponsabilidad, en el error y la heterogeneidad, como tramados centrífugos y emancipantes anteriores incluso al poder y el deber. Es en este sentido, que el ejercicio literario y su responsabilidad ante la democracia, entendido como la anulación del límite y la normatividad externa e impuesta, alterarían el concepto tradicional de la democracia que suponía la condición de estabilidad del sujeto, como dispositivo ante el cual se debe testimoniar la ley para develar el secreto o finalidad última.

El advenir metafórico y retórico como retirada del ser: Metáfora/Ser/Acontecimiento.

Es sabido, nos dice Derrida que Occidente al no percibir sus propios límites, se estaría dejando habitar por la metáfora como circulación y/o transporte que nos lleva a múltiples escenarios y travesías algunas prescritas, pero también otras prohibidas, en donde por medio de la literatura y su puesta en escena, especialmente bajo la figura de la encrucijada metafórica y metonímica, nos dejamos habitar por esta, más aun “somos el contenido y la materia de este vehículo: pasajeros, comprendidos y transportados por la metáfora” (Derrida,1978: 1).

Es en este sentido que nuestro habitar metafórico, se presenta como un dejarse trasladar por medio de ella, en nuestras aseveraciones

cotidianas. Ahora bien, es necesario entender, que este habitar en la metáfora, no debe entenderse de manera literal, porque sabemos que lo metafórico, como lo ametafórico se presenta en nuestro habitar diario como el sedimento de intercambio de lugares y funciones, que constituirían al sujeto del enunciado literario, que en su irresponsabilidad de decirlo todo sin previa apropiación intelectual de la cosa que habla, ya siempre se encontraría embarcado por los mares del lenguaje y sus travesías semánticas ya no como equivoco sino que como acontecimiento del porvenir.

Este proceso, no como encrucijada lógica del dispositivo escritural, sino que como la irrupción de una materialidad desfondada y desontologizada, en donde la metáfora posibilita una escritura en donde se navega de manera desubjetivada, en donde el habla escritural ya hablaría a través de este navegante metafórico que enuncia y vocifera sin restricción alguna lo que por medio de él se manifiesta como lenguaje. Navegante metafórico, que por lo demás solo navegaría según su temple y emotividad. Es en este sentido, que “me voy trasladando de desvío en desvío, sin poder frenar o detener su automaticidad (...) no puedo frenar si no es dejándolo deslizar (...) dejándolo escapar a mi control (...) ya no puedo dominar la deriva o el deslizamiento” (Derrida, 1978: 2).

Es en este sentido que la metáfora y la metonimia literaria como recurso literario que rememora los acontecimiento solamente como hechos de lenguajes, hace que nuestro discurso de la irresponsabilidad como acto democrático, al igual que uno, no sea más que un medio para abandonar su desenvolvimiento como deriva imprevisible que puede decirlo todo diciendo nada, y viceversa.

Es en este sentido, que el drama que constituye la rememoración de los acontecimiento como hechos de lenguaje, por medio de metáforas y la metonimia literaria hace que la rememoración literaria misma, ya porte sobre sí misma el desvío como condición de posibilidad misma para el extravío y la ficción. Es en este sentido que Derrida nos recuerda que “el drama, pues esto es un drama, es que incluso si decidiese no hablar ya metafóricamente de la metáfora, no lo conseguiría, aquella seguiría pasándome por alto para hacerme hablar, ser mi ventrílocuo metaforizante” (Derrida, 1978: 2), en donde tal como lo advirtiera ya Heidegger en algún momento él habla ya hablaría a través del hablante, porque nos travesaría, nos avasallaría. En estas instancias, que ya nada, y ninguna rememoración de los acontecimientos como hechos de lenguaje literarios, se producirá sin metáfora, pues no habrá habido metáfora consistente como para realmente dominar los enunciados que pronuncia, porque ya hablaría a través de él. “Hacer una experiencia con el habla quiere decir por tanto: dejarnos abordar en lo propio por la interpelación del habla, entrando y sometiéndonos a ella” (Heidegger, 1990: 143).

Es en este sentido, que la metáfora se pasa a sí misma por alto, al carecer de sentido unívoco, propiamente ideal y literal, lo que se materializa bajo la alusión siempre inquietante de la retirada, en donde quizás la metáfora se retira de la escena en el momento de su más invasora extensión que desborda todo límite, es en este sentido que “su retirada tendría (...) la forma paradójica de una insistencia indiscreta y desbordante, de una remanencia sobreabundante, de una repetición intrusiva, dejando siempre la señal de un trazo suplementario de un giro más, de un re-torno y de un re-trazo en el trazo que habrá dejado en el mismo texto” (Derrida,1978: 2).

De ahí que la metáfora portaría un sentido dudoso que se materializa inflectivamente en el desliz de la palabra e donde justamente en la pretensión de dominio sobre la palabra se presenta su revés, ya que nada sería más metafórico que el valor mismo de sujeto de la enunciación. De ahí que, la metáfora “habla curiosamente allí donde no encontramos la palabra adecuada, cuando algo nos concierne, nos arrastra, nos oprime o nos anima. Dejamos entonces lo que tenemos en mente en lo inhallado y vivimos, sin apenas reparar e ello, unos instantes en los que el habla misma nos ha rozado fugazmente y desde lejos con su esencia” (Heidegger, 1990: 145).

En ese preciso instante, en que la metáfora y la metonimia literaria, son recursos usados en la literatura para abordar acontecimientos ahora abocados a una materialidad netamente intelectual, en donde los acontecimientos se rememoran como hechos de lenguaje, en donde nos preocupa aquella extraña voluntad de la metáfora por salir nuevamente a flote como si esta más que presentarse como recurso de ejemplificación literaria de los acontecimientos, más bien ella misma quisiese presentarse como tal, usando como soporte posibilitador aquel acontecimiento para reinventarse a sí mismo. Recurso seductor del lenguaje y la escritura estilizada, y también generoso por su amplitud semántica y de sus posibles usos, advirtiendo en este un recurso inagotable de sentido, figuración y desfiguración interpretativa, que Derrida radicalizara bajo la figura de las posibles metáforas de la metáfora. “Lo que puede parecer desgastado hoy en día en la metáfora es justamente ese valor de uso que ha determinado toda su problemática tradicional: metáfora muerta o metáfora viva” (Derrida,1978: 3).

En este sentido, más que problematizar en torno a las proposiciones enunciadas a propósito de la metáfora y de sus contenidos explícitamente metafóricos, o sea circunscritos a otros relieves de referencia, lo que nos importa de verdad es su retórica implícita y ese tropos literario persuasivo, en donde se posibilitan la sustitución de las expresiones por otras cuyo sentido a devenido escritura, como clave de inscripción y dispositivo de tratamiento de la lengua, desde donde se piensa el trazo mismo como lenguaje que se rasga y oblitera a sí misma, lo que constituiría su más virtuosa posibilidad.

Acá resurge con particular hidalguía, el planteamiento de Heidegger, en torno a la idea de que lo metafórico solo se da al interior de la metafísica en donde a nuestro entender se daría la posibilidad de aparejar metafóricamente lo que tiene que ver con el carácter de lo propio y de lo figurado, a la vez que la dupla de lo que es o se hace visible, y lo que se hace invisible, duplas que por lo demás Ricoeur las elucida como nudo común en el pensamiento de Heidegger y Derrida. Recordemos que el filósofo de Friburgo hace un hincapié constante entre la dualidad dada entre lo sensible y lo que no es sensible, como rasgos de importancia sobre la cuestión de la metáfora, aun cuando sabemos que Derrida colocara en entredicho la idea de que la metáfora se presente como la transferencia de lo sensible a lo inteligible, en donde se le atribuye a este tropo, la tarea de la deconstrucción de la retórica metafísica.

En este sentido nos preocupa, principalmente la posibilidad de una unidad de transferencia de carácter metafórico, y otra de carácter analógico, en donde pasamos del ser visible a lo invisible en el uso de la metáfora como recurso escritural y de habla, que rememora los acontecimientos, transformándolos en hechos de habla, abiertos a las múltiples interpretaciones, en donde decirlo todo, puede significar no decir absolutamente nada, que Derrida tratara como estructura intratable, abismal. Y por otro lado, la intrínseca relación problemática dada entre la conceptualización y la metaforización como relación del desgaste del devenir, y no solamente como la producción de un sentido acumulativo.

Es en este sentido que la idea de desgaste se presentaría en directa relación con la idea de metaforicidad en el uso literario, es en este sentido que posiblemente “la historia de una metáfora no tendría esencialmente el ritmo de un desplazamiento, con rupturas, reinscripciones en un sistema heterogéneo, mutaciones, separaciones sin origen, sino la de una erosión progresiva de una pérdida de semántica regular, de un agotamiento ininterrumpido del sentido” (Derrida, 1978: 7). Es en este sentido, que tal como lo advirtiera Lacan de manera metafórica, de que se puede decir la verdad, pero no toda la verdad, pues no existen las suficientes palabras como para poder decir la toda, pues en este sentido entonces, podemos decir que la verdad como conjetura lingüística, aspira a realidad.

Es en este sentido que Derrida nos dice que debemos considerar a la metafísica, no como una unidad homogénea, inamovible, apoblematizable en su conjunto, pues no existiría como tal una consistencia metafísica, no siendo entonces la clausura el límite circular de un campo homogéneo de orden metafísico, sino más bien una estructura informe, pues “la representación de una clausura lineal y circular rodeando un espacio homogéneo es (...) la

autorepresentación de la filosofía en su lógica onto- enciclopédica” (Derrida,1978: 7). Es en este sentido, que Derrida más bien, nos dirá en *La Différence*, que el texto de la metafísica antes que estar bordeado por su límite, más bien estaría atravesado por este.

Así, una vez hecho el intento por acudir a la metáfora emerge un retórica como red que configura un desvío, una inflexión en donde “lo definido está, implicado en el definiente de la definición [en donde] no se produce (...) continuum homogéneo que remitiría a la metafísica como la retórica” (Derrida, 1989: 272), ahora bien, nos dice Derrida, que si no tomamos en cuenta estas afirmaciones que buscan delimitar a la metáfora en su funcionamiento como limite nos desviaríamos del camino ya recorrido. Es en este recorrido, que debemos entonces preguntarnos por la osadía del nombre y en general de las palabras usadas en la rememoración de los acontecimientos como hechos de lenguaje, en su manifestación puramente intelectual- figuradora de realidades desconcertantes y evanescentes pues estas palabras llevan como eje central de su desplazamiento y puesta en escena la denominación como primado y posibilidad al cual Derrida coloca en tensión con el orden sintáctico.

Es en este mismo sentido, que Heidegger nos plantea la idea de un lenguaje formal con forma insostenible, en donde se posibilitaría la experiencia de los imposibles, desde donde emerge el metalenguaje y la metafísica como dominio de la forma por la forma; metafísica de la tecnificación integral de las lenguas, que tiene como tarea primordial la de reproducir un instrumento o dispositivo único y funcional, en donde la palabra vendría impuesta como razón económica o economiscismo, en donde se posibilitaría una captación de orden traductor “traslación como vehiculo de otra lengua o *matria* (...) o bien, en el sentido más violento, como captura captadora, seductora y transformadora (...) de la lengua, de un discurso y de un texto por parte de otro discurso que pueden violar en ese mismo gesto la lengua materna” (Derrida,1978: 11).

Ahora bien, nos dice Derrida que este concepto metafísico de la metáfora heideggeriana pertenecería a la metafísica en cuanto corresponde a una época, como retirada que dejaría en suspenso el ser ya sea esta entendida como disimulación, velamiento o el estar oculto. En este sentido podríamos decir que, “el ser se retiene, esquiva, sustrae, se retira en ese movimiento en ese movimiento de retirada que es indisociable según Heidegger, del movimiento de la presencia o la verdad” (Derrida,1978: 12). Este sentido se daría al momento de retirarse cuando se muestra, o bien, bajo la forma de un ser que se somete al desplazamiento metafórico- metonímico. Es en este preciso sentido que nuestra problemática particular a seguir trabajando, debería ir en directa relación con el pensar bajo una afirmación netamente hipotética, reafirmandome desde ya en los autores

trabajados, que la historia de la metafísica se presentaría como un proceso de orden estructural en el que la *epokhé* del ser al mantenerse en retirada, manifestaría un giro figurativo de orden trópico, que se ve tentado a ser descrito y rememorado desde una conceptualidad retórica, en donde cada palabra ya estaría en una situación trópica.

En este sentido no solo decimos, que la metafísica es el lugar en el que se produce y concentra el concepto de la metáfora y su posibilidad, como determinación del ser entendido como eidos, o forma y figuración. Es en este momento, en que podemos afirmar, que el ser solo podría o tendría cabida como nombramiento en la escisión metafórica- metonímica. Pues lo metafísico que se relaciona a la retirada del ser, subsume en la semejanza una separación metonímica, como figura retórica que designa una cosa con el nombre de otra, con la cual mantiene una relación de proximidad, al interior de una gran metáfora del ser como lengua metafísica. Problema no menor ya que justamente es del ser del que cabría poder hablarse o referirse de manera metafórica.

Es así entonces, que más allá, después de la figura retórica que consiste en la identificación a través de la analogía o semejanza con otra cosa, lo real sería lo que se habla, lo imaginario lo que se asemejaría al término real, y el fundamento la semejanza dada entre lo real (el tenor) y el término (el vehículo). Es en este sentido, que Heidegger llama metafísica a la retirada del ser en donde la metáfora como cuestión de orden metafísico mantendría una relación de correspondencia con la retirada del ser. Pues de este modo, el habla enunciativa o dispositivo escritural de orden metafísico que se produce así misma como concepto cuasi metafísico respecto del ser, es ya una metáfora que soporta el concepto mismo de metáfora. A su vez, todo el discurrir del discurso metafísico en cuanto retirada del ser, no puede desbordarse, a no ser que entendamos la retirada de la metáfora a partir de la retirada del ser.

Ahora bien, el punto culmine de la problematización sería entonces abordar la idea de que justamente la retirada de la metáfora, al no posibilitar su soporte manifestativo, estamos hablando del habla y la escritura, provocaría un repliegue entendido como un eterno retorno o repetición como trazo suplementario "discurso cuyo reborde retórico no es ya determinable según un trazo lineal"(Derrida, 1978:13). En este sentido, este trazo presentaría una multiplicidad interna, lo que posibilitaría que la retirada misma de la metáfora da lugar paradójicamente al abismo de lo metafórico, y de la metáfora de la metáfora. De ahí que, la palabra retirada al quedarse en suspenso se retira para designar el movimiento netamente esencial del equívoco, en donde la retirada del ser y su estar en retiro da lugar a la metafísica como ontoteología que produce en sí mismo lo metafórico y se denomina de manera cuasi metafórica. Ahora bien nos dirá Derrida,

“como la retirada del ser da lugar al concepto metafísico de metáfora como a su retirada, la expresión retirada del ser no es estrictamente metafórica (...) no llegaré a comprender y dejar que se manifieste la retirada en general si no es a partir de la retirada del ser y de la metáfora en todo el potencial polisémico y deseminador de la retirada” (Derrida, 1978: 14).

Es en este sentido, que Derrida nos dice, que pensar en términos de retiradas, tanto del ser, como de la metáfora, no nos permite pensar en sí mismo la problemática del ser y de la metáfora ahora como retiradas, ni como advenimiento, sino que como lo que son en sí mismas. En el caso de esta última, vehículos que nos procuran el acceso a lo desconocido e indeterminado a través del constante desvío por algo reconocible

Apuntes sobre la intelectibilidad discursiva- escritural y de las posibilidades de una intuición sensible a-retórica.

De ahí, que si el conocimiento fuese intuitivo no habría otro objeto más que lo real; en donde no existirían conceptos orientados a la posibilidad de un objeto, ni intuiciones sensibles que nos hacen sentir sin la necesidad de conocer el objeto. Esta distinción entre lo posible y lo real estriba, en que lo posible es una posición de la representación de una cosa respecto del concepto y la facultad de pensar; y lo real, una posición de una cosa en sí misma, fuera de todo concepto. He aquí un punto de inflexión fundamental, ya que el “estar por” se presentaría abierto a la posibilidad como a la realidad, ya que la relación entre significados y percepciones sensibles es una relación entre elementos heterogéneos. Heterogeneidad que para Kant, fundamenta la distinción entre posibilidad y realidad. Fundamento neutral equidistante de ambas modalidades en disputa; la de lo posible al “intelecto discursivo”, y la de realidad a la “intuición sensible”. Ahora bien, esta neutralidad modal del fundamento sería solo en apariencia.

Esta diversidad, en donde habitan errores, falsedades, y verdades que son, pasan a formar parte de las aserciones, convirtiéndose así estas inmediatamente en predicados de gran potencial; de ahí que ahora en adelante, el eteron como el contenido y temática sobre la que trata el discurso falso, se hace posible. Conjetura filosófica, que en la modernidad debe enfrentar Hegel, quien con su dialéctica reivindica al “no ser” que sin embargo “es”, propio del sofismo como preludeo, indicio o antecedente de la dialéctica idealista en donde el devenir se presenta como la diferenciación sustantiva en el orden del ser, del sujeto mismo, dialéctica que se da en el seno de la relación entre identidad y no-identidad como identidad absoluta que puede valer también como diferencia absoluta. Lo que según Virno probaría, que la

lectura platónica y su conjetura parmediana, se presentasen como premisas de la lógica modal aristotélica.

Recopilemos las hipótesis planteadas; la “contingencia”, consiste en el simultáneo acto de “poder ser” y “poder no ser” de una singularidad inagotable, imposible de resolver y prescindir de ella. Contingencia ligada a un “no” como negación, que se presenta como la Nada heideggeriana, como poder “no ser” de la condición sensible. En el principio no es el caos o el ser o el logos; en el principio es la Nada y la Nada está en el fin. Hegel coloca al Ser y al No-Ser en relación dialéctica y concluye, a través del devenir dialéctico, en la Idea absoluta. Heidegger no se opone a Hegel, sino que lo continúa, lo profundiza con despiadada coherencia. Si Ser y No-Ser están en relación dialéctica y la dialecticidad es la esencia de lo real y del pensamiento, no existe un Absoluto que se revela a sí mismo, sino que existe la Nada al principio y al fin.

De ahí, que el “No ser”, o “distinto de”, expresa a lo diverso, como aquello que es en potencia el “no ser”, o lo “falso” en la tradición platónica. Atendiendo a estos insumos analíticos recién mencionados, la modalidad de lo posible cobijada en el cosmos sublunar de la instantaneidad accidental e imperfecta, avizora la antinomia de la expresión sustancia individual, como oxímoron. De ahí, que la “posibilidad” y la “diversidad” como seres, exceden a la mera sustancialización, rescatando la singularidad de lo singular. Singularidad como insustanciabilidad contingente o *ens realissimum*. De hecho, entender y relacionar el *eteron*, con el modo de ser de cada uno de los muchos como lo hizo Aristóteles con el sofista, repercute la presunta insustanciabilidad de cada uno de los muchos.

Repercusión que se hace ver, en la crítica que hace Aristóteles a Platón, al intentar fundamentar, encontrar y dar a conocer, en que consistía la potencia de la sustancia, entendida esta última como cosa u objeto de análisis, sin existencia propia e independiente al hombre. Ahora bien, lo que es realmente relevante es, entender en que consiste esta existencia de la posibilidad y la diversificación, que no se presenta como sustancia acultural. En este sentido, la singularidad material por ser insustancial o radicalmente contingente requiere una idea separada de sí, rasgos de la vida interna al lenguaje, no como signo denotativo, que le garantice materialmente la imagen, la apariencia, o el eidos, de la cual esta separada. De ahí que, lo sensible insustancial e irrepresentable da lugar a la idea, y no la justicia, ni la obra de arte, ni el gobierno de la ciudad.

VI. De la ética parresiásta, el poder enunciativo y la retórica: deliberación / litigio / constitución del Yo.

Control, selección y redistribución de la producción enunciativa: discurso, deseo y poder.

“El lenguaje no solo no es nada ajeno a la violencia, sino que constituye el canal privilegiado precisamente cuando la violencia renuncia a presentarse como tal para asumir una forma superior de dominio” (Esposito, 1996:143).

Foucault plantea en la lección inaugural del seminario El Orden del Discurso, dictado ya hace cuatro décadas; que más que tomar la palabra, deberíamos sentirnos internos, envueltos y transportado por ella, entendiendo así que al momento de ponernos a hablar, enunciar y vociferar una palabra, o muchas de estas, ya le precedía a esta habla enunciativa una voz anónima, sin nombre, que hablaba a través del hablante. De esta manera, el sujeto de la enunciación en lugar de ser la génesis de aquella enunciación o discurso, más bien sería una pequeña laguna en el azar de su desarrollo.

De ahí, que estas enunciaciones se den siempre en unos marcos (algunas veces más rígidos que otros) institucionales (aun así en el espacio público), caracterizado por ciertas ritualidades, tales como solemnidades, silencios, y un círculo de atención que les rodea. Recordemos que el lenguaje viene a llenar el vacío, “la falta, una carencia originaria, una común inoriginariedad (...) a la vez que funda una tentación de cumplimiento destinada al fracaso” (Esposito, 2005: 95).

Si “el discurso esta en el orden de las leyes” (Foucault, 1999: 13), desde este marco jurídico- institucional, se le vela y honra su aparición al poder enunciativo. De ahí que, la institución gubernamental y sus puestas en escena, sean el trasfondo de la pregunta por el poder discursivo “mito político” en tanto realidad (in) material, de cosa enunciada, pronunciada y escrita, respecto de su existencia eventual destinada a perecer; como también, respecto de una temporalidad ambigua que no pareciera pertenecernos, donde estallan conflictos, victorias, servidumbres, a través de la palabra, sus puestas en escena y su uso diario. Sociedad en donde existen procedimientos de exclusión que son prohibitivos, y conjuran dicotomías, tales como razón/locura o verdadero/falso, teniendo como génesis el lenguaje mismo, como hecho social y manifestativo.

En el primer caso, lo prohibitivo se presenta como una “autoconciencia” o “secularización normativa”, en donde nos exigimos

el no-derecho a la palabra, sea por tabú del objeto, o temática; o bien, sea por ser un ritual eventual, o causa del contexto inmediato; lo que implica dialécticamente, la valoración o aceptación al derecho exclusivo y privilegiado del sujeto que habla. Especie de red prohibitiva que se refuerza y da a conocer con mayor énfasis en el campo del discurso político; como si el discurso mismo, lejos de ser un instrumento neutro y transparente donde la política entra en consenso e instala la pasividad, fuese un lugar desde donde se ejerce el poder y el deseo de este. De ahí, que el discurso se presente como objeto de deseo de los sistemas de dominación, y medio por el cual se lucha. Lo que dejaría de manifiesto que las prohibiciones recaigan sobre el discurso y la imagen, mostrando su vinculación con el deseo y el poder.

En segundo lugar, se instala la oposición entre “razón y locura”, en donde esta última se relaciona aun discurso prohibido; palabra nula y sin valor, que prescinde del saber y la pretensión de verdad, por tanto no puede testimoniar ante la justicia, ni autentificar un contrato. Palabra a la cual se le confiere un poder enunciativo que oculta tras el velo de la letra una verdad marginada, reducida a *phoné* o *dóxa*¹, que solo se le acepta simbólicamente, como teatro enmascarado.

En tercer lugar, se avizora la oposición entre “verdad y falsedad”, relación que se encuentra en un perpetuo desplazamiento cobijado bajo un sistema de instituciones estético/políticas, médiales, periodísticas, entre otras, que las imponen y colocan en vigencia ejerciendo coacción enunciativa y juiciosa, construyendo acontecimientos de corto alcance. Si lo vemos desde un punto de vista proposicional al interior del discurso, esta dicotomía no se presenta como arbitraria, institucional y violenta; al contrario, si nos instalamos en la pregunta por la voluntad general que atraviesa a nuestro discurso, imagen país, y en general todos nuestros campos simbólicos de correspondencia, se muestra ese sistema de exclusión histórico e institucionalmente coactivo.

Discurso al cual se remite ya en el siglo VI, por los poetas griegos, en donde el discurso verdadero era respetado, temido, y al cual había que someterse, por su calidad de discurso de derecho exclusivo, que portaba justicia en sí mismo. “Discurso enunciado que profetizando el porvenir (...) contribuía a su realización, [y] arrastraba la adhesión (...) y se engarzaba así como el destino” (Foucault, 1999: 20) de la comunidad. He aquí, un punto de inflexión mayor, pues un siglo más tarde la verdad superior no residiría más en el discurso, o en el hacer de este, sino más bien en lo que decía. En términos concretos, “la verdad se desplazo del acto ritualizado, eficaz y justo, de la

¹ En el primer término, nos referimos al ruido que emiten las bestias en el acto sexual, o de placer, asociado al murmurar, al vociferar; y el segundo término se refiere a un habla u opinión que no constituye ni porta un saber.

enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, la relación con su referencia” (Foucault, 1999: 20).

De ahí que debamos reiterar a cada instante, que el carácter político del discurso no sea su contenido y veracidad, sino que su mera posibilidad y fuerza de inscripción, pasando de la enunciación al enunciado mismo, en donde su relación con la referencia, se da ha conocer en la observación, la medición, y clasificación esta. Este dispositivo operacional del habla como acto político, ha dado paso en la actualidad Latinoamericana a una voluntad de saber, como aparición de nuevas formas deliberacionales sobre la verdad, que en la “comunidad espiritual de la comunicación” puede avizorarse como nuevas formas jurídicas e institucionales de gubernamentalidad ya secularizadas por la ciudadanía participativa; hecho que lo podemos ejemplificar por ejemplo, en un emergente espacio público- televisivo, y/o público- masivo, desde donde se construyen y posibilitan los “acontecimientos de corto alcance”, desde donde se constituye “la emergencia de nuevos públicos, asociados a complejos procesos de homogeneización, que también albergan lógicas de heterogeneización. Aquellos procesos de modelización y tipificación, de algún modo conviven con procesos de singularización y diferenciación” (Arancibia, 2006: 41).

Voluntad de verdad sostenida ante una base institucional, reforzada por prácticas pedagógico- culturales, y acompañadas por una forma del saber que se coloca en practica, una vez distribuidos y repartidos los “bloques enunciativos”. De ahí, que este bloque institucional enunciativo, y su base distribucional, e institucional, ejerce sobre las otras enunciaciones y discursos, una presión y poder de coacción que impide desarrollar la potencia de los hombres en el “acontecimiento aleatorio”. En términos concretos, este bloque enunciativo se presentaría como una especie de maquinaria destinada a excluir:

“Discurso institucional codificado, fundado, racionalizado, justificado sobre preceptos o prescripciones, que buscan justificarse bajo un saber humano jurisdiccional, en donde la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad más que por el discurso de la verdad” (Foucault, 1999: 23).

Todos estos procedimientos de control discursivo y delimitación visual, se ejercen de cierta manera desde una exterioridad o entorno del sujeto, que funciona como sistema de exclusión, que delibera respecto del orden interno de la comunidad. Ahora bien, existen también procedimientos internos, en donde el discurso y la visualidad, en su mero acto de aparecer ejerce su propio control al clasificar, ordenar y distribuir sus entramados sígnicos, desde donde se intenta dominar aquella dimensión destinada nada mas que al acontecer y el

azar. Repeticiones, formulaciones, textos, ritualidades de los procesos de significación, que se recitan, actúan y visualizan, según contextos, espacios y paralajes particulares, la que opera como una especie de nivelación de las paralajes del movimiento y de los entramados de significación cultural.

De ahí que en el campo del habla, sea esta “habla formal” -medial-, o “habla informal” -espacio público-, exista una diferencia entre discursos que se dicen en el curso de conversaciones y que desaparecen en el acto mismo que los ha pronunciado; como también, discursos que están en el inicio de nuevos actos de palabra, y que más allá de su formulación, son dichos permanentemente por unos y por otros, que como diría Carlos Ossandón escenificarían el crepúsculo de los sabios y la irrupción de los publicistas. En este último, como planteara Rawls, están los textos metalingüísticos tales como los jurídicos y teológicos, que se repiten ineludiblemente y se muestran en el “comentario”, entendido este como desfase que permite reactualizar los discursos, ya que se presentan como:

“Comentarios al interior de una repetición enmascarada, en donde lo único que importa es su recitación [visualización y puesta en escena]; de ahí que, lo nuevo no está en lo que se dice, sino en el [eterno] -acontecimiento de su retorno-” (Foucault, 1999: 29).

Otro principio complementario al “comentario”, “juicio” o “personificación” del acto de significación, es el “autor”; este último no como un individuo, o conjunto de estos, que significan, en su enunciación, puesta en escena o performance, sino que como principio de agrupación y concreción del entramado sígnico, donde se consolida la unidad como foco de coherencia de la enunciación, o como consolidación de un campo simbólico, y/o mito político de correspondencia y participación; por tanto sus procesos de significación no están avalados solamente por el autor o las autorías, en su concepción tradicional, pues al parecer lo excederían como unidad o *inter esse* de la unidad. De esta manera “el autor es quien da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real” (Foucault, 1999: 31).

De ahí que si bien, el comentario, juicio y personificación, se limitaban al azar del discurso por el juego de una identidad en forma de repetición; el autor limita ese mismo azar por el juego de una identidad con forma de individualidad y yo. De ahí que, estas tres figuras analíticas se opongan al funcionamiento de las disciplinas, ya que en este último caso necesitaría de la construcción de nuevos entramados sígnicos de legitimación y de la posibilidad de crear nuevas proposiciones, bajo un principio de coherencia y sistematicidad mecanizable. De ahí que, “siempre puede decirse la verdad en un espacio (...) pero no se esta en la verdad, más que obedeciendo a las

reglas de una policía discursiva, que se debe reactivar en cada uno de sus discursos” (Foucault, 1999: 38).

Ahora bien, debemos darnos cuenta del papel que cumple “la disciplina” como principio de control de la producción cultural y sociopolítica, especialmente cuando se aborda como recurso esencial, el problema del discurso, la imagen y la puesta en escena, ya que estos fijarían los límites por medio de los múltiples roces y juegos, ya constituida una matriz identitaria relativamente estable, que viene a reactualizar sus reglas, procedimiento y protocolos, reactualizando sus principios coactivos y restrictivos en la “esfera global multiseccular”. Se avizora así, un tercer procedimiento de control de los discursos y los procesos de significación global, que busca determinar las condiciones de su utilización e imponer a los enunciatarios un cierto número de reglas restrictivas, recordemos que “nadie entrara en el orden del discurso si no satisface ciertas exigencias; o bien, si no está cualificado para hacerlo” (Foucault, 1999: 39). No todas las partes del “discurso”, las “performances” y “collages imagéticos” son igualmente accesibles e inteligibles; algunas están protegidas y diferenciadas de cualquier modelo, mientras que otras aparecen sin restricción, “concentrando en una figura todas las coacciones el discurso [performativo], las que limitan sus poderes, las que dominan sus apariciones aleatorias, las que seleccionan a los sujetos que pueden hablar” (Foucault, 1999: 39).

De ahí que, “el intercambio y la comunicación son [dos] figuras positivas, que juegan al interior de unos sistemas complejos de restricción” (Foucault, 1999: 40), que no pueden funcionar independientemente de estos sistemas operacionales cognitivos en los procesos de significación global. La forma más visible de estos sistemas, se reagrupa en el “ritual”, ya que este define la cualificación que deben poseer los individuos que hablan, su posición, el tipo de enunciados y puestas en escena; además define gestos, comportamientos y circunstancias; en fin, signos que acompañan al discurso en su enunciación y puesta en escena.

Estas “comunidades interactivas plurifuncionales”, en el escenario comunicacional Latinoamericano, se encuentran enmarcadas en un registro de orden teleo-lógico. Registro que por lo demás Paolo Virno agregara, se ven precedidas por las denominadas “sociedades de los discursos” que afirmaba Michel Foucault, cuya tarea principal del dispositivo, era conservar y producir discursos y puestas en escena dotados de restricciones, reglamentaciones y distribuciones. “Discurso metafórico” o “imagen ficcional” que manifiesta un secreto, y que la recitación manifestaba, pero no divulgaba. En la actualidad, en términos analíticos y sumamente estrictos, es difícil avizorar una sociedad del discurso en donde aun se den, el juego ambiguo entre el “secreto” y la “divulgación”; pero esto no deja tampoco de suceder en alguna medida, ya que en “el orden del discurso verdadero, publicado y

ritualista, aun se ejercen formas de apropiación del secreto y de la no intercambiabilidad" (Foucault, 1999: 42).

A primera vista las "doctrinas" religiosas, políticas y filosóficas, constituyen un punto distintivo, respecto de las "sociedades del discurso", porque en esta última el discurso, la información, las imágenes y puestas en escena, circulan y se transmiten, o se dan a conocer de alguna forma, solo a propósito de una "restricción", que acontece como limitación en un doble sentido; limitación para quienes pueden desarrollar el ejercicio de "hablar", "actuar" o "crear", como también limitación, para quienes pueden "escuchar", "deliberar" y "contemplar". Ahora bien, en un segundo momento analítico, la "doctrina" abocara a la "difusión" dada en un espacio discursivo común, en donde los propios individuos definen su "dependencia reciproca". De ahí, que solo en apariencia la única condición que se requiere para ingresar activamente, deliberativamente a estos "espacios restrictivos", es el reconocimiento de las verdades comunes y la aceptación de una regla flexible, pero conforme al discurso validado en la gubernamentalidad de la comunidad simbólica. Si eludiéramos esta problematización, las "doctrinas" y las "disciplinas" no se distinguirían una de la otra, y el control discursivo versaría en la forma y contenido del enunciado, y no en el sujeto parlante.

La pertenencia al terreno doctrinal, coloca en cuestión al enunciado, al acto y a la creación; como también al sujeto enunciatario, actor o creador, de manera reciproca. Cuestiona al sujeto que habla por medio del enunciado, tal como lo muestran los "procedimientos de exclusión" y "mecanismos de rechazo" en juego cuando se formulan enunciados, collages, y performances inasimilables para el total de la comunidad. De ahí, que la "herejía" y la "ortodoxia" sean mecanismos doctrinales, a la vez que esta misma doctrina, cuestiona a los actos enunciatarios y procesos de significación por medio de una crítica a los sujetos que la promueven, o hablan, ya que la doctrina vale como signo, manifestación e instrumentalización de una adhesión propia. En términos simplificados se efectúa una doble sumisión "de los sujetos que hablan a los discursos, y la de los discursos al grupo -cuando menos virtual-, de los individuos que hablan" (Foucault, 1999: 44).

"La doctrina vincula a los individuos a cierto tipo de enunciados y (...) les prohíbe cualquier otro; pero se sirve de reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los otros" (Foucault, 1999: 44).

Aun así, aun hay algunos problemas abiertos a discusión, sobretudo en la adecuación social del discurso y su puesta en escena, sabiendo desde ya que el sistema de educación es una forma política de mantener y modificar la adecuación a los discursos, comportamientos y campos

simbólicos de correspondencia con los saberes y poderes que esto conlleva. Si bien, Foucault admite el nivel de abstracción de formulaciones, tales como los “rituales de habla”, las “sociedades de discursos”, los “grupos doctrinales” y las “adecuaciones sociales”, nos muestra a la vez, como estas edificaciones distribucionales que insertan a los sujetos en distintas adecuaciones, escenarios y actos de habla, se vinculan unas a otras, configurándose estos, en los grandes procedimientos de sumisión en el campo mito político.

Es en este escenario, en donde la “enseñanza” e “información” aparecen, como actos de ritualización del habla, que contienen implícitamente funciones específicas para quienes hablan, y quienes escuchan; constituyendo así, un grupo doctrinal, en donde se distribuye y adecua el discurso a sus implícitos poderes y saberes, como una maquinaria de sumisión discursiva y jurídico- institucional, que podría darse también en el espacio público- televisivo, u en otro escenario urbano, hito de convocatorias culturales y políticas republicanas de las sociedades Latinoamericanas contemporáneas. Colocando de manifiesto, “el advenimiento de nuevos lenguajes, formatos y agentes discursivos [en donde] los medios masivos constituyen un dispositivo discursivo que practica y ejercita un diagrama biopolítico- policial” (Arancibia, 2006: 44).

Estos juegos de “limitaciones” y “exclusiones”, se han ido reforzando por un círculo filosófico que busca proporcionar una verdad ideal como “ley del discurso”, y una “racionalidad inmanente”, como principio de su desarrollo, acompañado de una “ética del conocimiento”, que promete la verdad al deseo de esta verdad. Además, se ha reforzado por medio de una negación que estriba en la realidad misma y específica del discurso en general. Foucault plantea, que desde que fueron excluidos los “juegos discursivos” y las “paradojas sofistas”, el pensamiento occidental velo porque en el discurso exista el menor espacio posible -vacío- entre el “pensamiento” y el “habla”. Por lo tanto, se trataría de un pensamiento revestido de sus propios signos; hecho visible por medio de las palabras, su enunciación y sus procesos de estetización en la puesta en escena; contribuyendo una estructura de la lengua que produce un efecto de sentido comunitario, de índole mítico político.

Esta elisión de la realidad del discurso en el pensamiento filosófico, a tomado muchas formas, y pareciese suceder que la idea de un sujeto fundador permitiese elidir la realidad del discurso, ya que este animaría las formas vacías del lenguaje atravesando la inercia de las cosas vacías, recuperando en la intuición el sentido depositado. De ahí, que funda horizontes y campos significantes, que la historia explicitará, dando fundamento y acogida a la variedad de las “proposiciones”, las “informaciones”, las “enunciaciones” y los “conjuntos deductivos”.

En su relación con el sentido, el “sujeto fundador” dispone de letras, indicios, marcas, signos, etc., sin tener la necesidad de manifestarlos; o sea de pasar por la instancia singular del discurso y su puesta en escena. De ahí que el lenguaje murmure un sentido, que los ritos, mitos y fiestas, como sus soportes escénicos, espacios y recursos significantes hacen brotar:

“La experiencia originaria cumple solo un papel análogo, porque antes de retomar la forma del cogito, hay significaciones previas, ya dichas de alguna manera (...) que daban acceso a una especie de primitivo reconocimiento (...) así, una primera complicidad con el mundo fundamentaría (...) la posibilidad de hablar de él, en él, de designarlo y nombrarlo, juzgarlo y finalmente conocerlo en la forma de verdad (...) las cosas murmuran ya un sentido” (Foucault, 1999: 48).

De ahí, que “la mediación universal sigue siendo una forma de elidir la realidad del discurso” (Foucault, 1999: 49), a pesar de la apariencia, al reencontrar el movimiento de un logos que eleva la singularidad hasta el concepto mismo, y que permite a la conciencia desplegar una racionalidad del mundo, discurso mismo ahora especulado. “Este logos (...) es un discurso ya pronunciado; o bien, son las mismas cosas y los acontecimientos, los que se hacen inevitablemente discurso, desplegando el secreto de su propia esencia” (Foucault, 1999: 49). Escenario, en donde el discurso aparece como la reverberación de una verdad ante los ojos; de ahí que, cuando todo puede tomar la forma de discurso y todo puede decirse a propósito del discurso, es porque las cosas al manifestar e intercambiar sus sentidos, pueden volver a la interioridad silenciosa de la conciencia de sí.

Del enunciado parresiástico como acto sacrificial a- retórico y de la valentía en la apelación no juiciosa.

Tal como lo plantea Michel Foucault, el “enunciado parresiástico” se daba muchas veces en ocasiones límites, en donde el *polites*, tomaba la palabra y decía la verdad frente al tirano, aunque esta verdad enunciada implicara perder la vida. Esta figura prototípica del “discurso parresiástico” se diferencia radicalmente, según Foucault, de los discursos y “enunciados performativos” trabajados por John Langshaw Austin en “Como hacer cosas con palabras. Palabras y acciones”, y por John Searle en “Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje”.

Para que se de la oportunidad y una ecología necesaria para la aparición del enunciado performativo, “es preciso que exista cierto contexto, más o menos estrictamente institucionalizado, y un individuo

que tenga el estatus necesario o se encuentre en una situación bien definida” (Foucault, 2009: 77). De ahí que la existencia de un enunciado de esta naturaleza, implique un individuo que lo formula y lo da a conocer; “este es performativo en cuanto resulta que la enunciación misma efectúa la cosa enunciada” (Foucault, 2009: 78); de ahí que lo performativo se cumpla en un mundo que garantice que el mero decir enunciativo efectúe y haga aparecer la cosa o referente pronunciado.

Plutarco ya nos advertía, ahora en otros términos, que el “enunciado performativo” y en “enunciado parresiástico”, constataban la figura del soberano. En el primero, el soberano arbitrariamente toma la palabra, y hace y crea con la palabra lo que dice. Y en el segundo caso, el enunciado que dice la verdad, la dice ante un soberano que ante la más mínima diferencia de juicio/acto pudiese ejecutarlo; escena clásica que también se ejemplifica con “Edipo Rey” de Sófocles.

La intervención parresiástica revela la posibilidad de desfabular y deshabitar las creencias, reconduciendo el trabajo sobre sí mismo a ese sí sincero de la verdad y los hechos mismos, obligándolo a enfrentar desde prácticas concretas, transformaciones parciales consigo mismo. Se trata así, de lo que Foucault categoriza como ontología crítica de nosotros mismos.

“La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es necesario concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que nosotros somos, es a la vez, análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión” (Terán, 1995: 77).

Ahora bien, existe un punto de inflexión fundamental que los distancia y diferencia uno del otro, porque en el “enunciado performativo” el contexto, su soporte cultural y material, como los elementos que lo componen, posibilitan un efecto ya conocido, regulado, codificado y normalizado, en el que radica el carácter performativo del enunciado. Por su parte en el “enunciado parresiástico”, o bien en el acto mismo de parrhesía, esa variedad de elementos que determinaban al enunciado performativo como su contexto y el soporte institucional que lo contiene no lo afecta, ni lo determina en el acto del enunciar, porque su enunciar se presenta como acto y práctica irruptiva, que por medio de su enunciar verdadero abre y determina una determinada situación, porque lo abre al diálogo, la diferencia y el litigio, caso contrario al primer tipo de enunciado, produciéndose entonces ahora unos efectos desconocidos, “la parrhesía no produce un efecto codificado, abre un riesgo indeterminado (...) en

función de los elementos de la situación” (Foucault, 2009: 78). Situación que por lo demás, convoca a un riesgo abierto y sumamente peligroso, como posibilitador, ya que las pasiones que lo animan pueden llevarlo a la muerte o al sacrificio.

“En el progreso de una demostración que se hace en condiciones neutras no hay parrhesía aunque haya un enunciado de la verdad, porque quien enuncia de tal modo ésta no corre ningún riesgo (...) pero a partir del momento en que el enunciado de la verdad sea desde dentro -piensen en Galileo-, o desde afuera de un proceder demostrativo, constituye un acontecimiento irruptivo, que expone al sujeto que habla a un riesgo no definido o mal definido, [en tal situación] puede entonces decirse que hay parrhesía ” (Foucault, 2009: 79).

Tal como nos damos cuenta, en un “enunciado performativo”, el estatus del sujeto de la enunciación es sumamente importante, ya que este habita y enuncia desde el interior de una ecología sumamente estructurada y jerarquizada, que se muestra en la arbitrariedad de sus juicios banales, en donde el discurso enunciado no implica un conocimiento cabal e irrefutable con relación a lo que enuncia, o bien, a su objeto de referencia, lo que en Heidegger se materializa en el concepto de la Habladuría, “fenómeno positivo que constituye la forma de ser del comprender e interpretar del ser ahí cotidiano” (Heidegger, 2000: 186); ser que por lo demás es precedido e interpelado por esta; siendo el mismo parte y condición de posibilidad de esta.

Figura que por lo demás deja en evidencia la poca importancia, y más aun, la no-correspondencia entre quien enuncia, el enunciado mismo, y el objeto de referencia de la enunciación. Caso contrario a lo que se da en la “enunciación parresiástica”, ya que en el acto mismo de parrhesía la indiferencia dada en el enunciado performativo no es posible, porque este acto de parrhesía es una verdad que muestra, se figura y se da ha conocer en dos niveles analíticos distintos, pero a la vez intrínsecamente relacionados:

“Un primer nivel que es el del enunciado de la verdad misma (en ese momento, al igual que el performativo, se dice la cosa y punto), y un segundo nivel del acto parresiástico, de la enunciación parresiástica, que es la afirmación de la verdad de lo que se dice: uno mismo lo cree, lo estima y lo considera en concreto como auténticamente verdadero” (Foucault, 2009: 80).

Esto demuestra, una afirmación sobre la afirmación ya demostrada implícitamente por Plutarco, ahora ejemplificada por Foucault. Esta afirmación de la afirmación, o bien, esta afirmación sobre la afirmación, en el acto parresiástico o escena que constituye a la parrhesía, se legitima y (discutiblemente) se esencializa, en el

carácter propiamente público de la afirmación, bajo una escena en la que también se encuentra el tirano; tirano frente al cual se dice una verdad, y se afirma una convicción litigante como proceso subjetivacional diferenciado, frente a los cortesanos cuya actitud y rasgos kinésicos variaran en la escena representacional, “lo manifestado por esa escena, esta suerte de justa, este desafío, es el ritual solemne del decir veraz en el cual el sujeto compromete lo que piensa en lo que dice, en el cual atestigua la verdad de lo que piensa en la enunciación de lo que dice” (Foucault, 2009: 81), ritual contrario a las prácticas mito políticas de la contemporaneidad, en donde la masa se vuelve una “religión secularizada”.

Especie de pacto entre el “enunciado parresiástico” con el sujeto de la enunciación, y entre el hablante parresiástico consigo mismo. Pacto veraz que se deja ver en el acto de la enunciación, sea este implícito o explícito, imaginario o figurativo, por el cual el sujeto se liga al enunciado, pero a la vez a la enunciación misma; pacto parresiástico del sujeto consigo mismo desde donde se liga al contenido del enunciado y acto mismo de la enunciación:

“Por un lado, en la parrhesía el sujeto dice: ésta es la verdad. Dice que piensa efectivamente esa verdad, y en ese aspecto él mismo se liga al enunciado y a su contenido. Pero también hace un pacto en cuanto dice: soy quien ha dicho esa verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo de todas sus consecuencias” (Foucault, 2009: 81).

De ahí que no cabe duda, a que existen más diferencias entre lo performativo y parresiástico de los enunciados político/mediales y/o actos u manifestaciones político- simbólicas no convencionales, ya que en el caso del primero supone de que quien habla no solo tiene el estatus para pronunciar lo que enuncia, sino que también tiene el soporte material y normativo que lo posibilita como enunciador, por el contrario en el acto de parrhesía no es importante si el sujeto que enuncia tenga o no un estatus o la facultad de poder enunciar una verdad, porque este puede ser cualquiera, y no necesariamente debe tener un soporte material y jurídico- institucional que lo legitime, faculte y haga posible.

De ahí que, en este último caso, el enunciado, su enunciador y su puesta en escena, se encuentren al margen de todo estatus y marco jerárquico normativo, porque su codificación es alternativa a un marco institucional y/o artístico y cultural, lo que no se deja determinar por una determinada situación, “el parresiasta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla” (Foucault, 2009: 81), “en el corazón de la parrhesía no encontramos el estatus social, institucional del sujeto, sino su coraje” (Foucault, 2009: 82). De ahí que a diferencia de éste, en el “enunciado performativo”, el estatus, el rol, y la escala jerárquica en la que se encuentre el sujeto de la enunciación, la

situación y por ende su enunciado determinan lo que se puede y debe enunciar, no dándose en este escenario comunicacional una libertad enunciativa noble, sincera, virtuosa y veraz, al estar al interior de una estructura, que bien, en la actualidad pudiese presentarse o escenificarse como una ecología político/virtual -polivirtual-hipermedial, que la determina y la posibilita, presentándose eventualmente el sujeto de la enunciación performativa, como sujeto instrumentalizado, objetado por unas hablas y tramados sígnicos que lo predefinen y predeterminan.

De ahí, que el “enunciado performativo” sea una manera de hablar, decir y enjuiciar que se sobrelleva y se hace posible desde un aparataje técnico/político, que en la contemporaneidad, se da por medio de un dispositivo hipermedial que evidencia por medio de imágenes, rostros, clasificaciones, etc., a unos “otros” referentes, para desacreditar con esta sus hablas, litigios y procesos de subjetivación en la escena política y social que lo contiene y en la que habita. Por el contrario, la parrhesía se presenta como una manera de hablar, actuar y una manera de decir la verdad que por su mera posibilidad subjetivacional se abre al riesgo para sí mismo de morir, o bien, de que sea objeto de una nominación como estigmatización que lo expulse y margine del Estado que lo contiene, porque es considerado peligroso para el orden jurídico/institucional que lo contiene, por medio de una dura y larga batalla en su constante devenir movimiento y litigio emancipante.

Manera de abrir el riesgo para sí como acto sacrificial, y manera de invocar al riesgo de los demás y hacia los demás, por medio de un decir enunciativo veraz y sincero, como proceso subjetivacional y litigante que busca agenciarse y transformar una determinada realidad en medio de un contexto que busca retenerlo, al convertirse en un interlocutor de sí mismo en el acto de habla, al estar íntimamente en un relación sincera y de correspondencia con lo que dice, como acto valeroso, y eventualmente ético. “Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad (...) ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre” (Foucault, 2009: 82), materializada en la actualidad en la figura del acto verídico o la veracidad del acto de habla como compromiso consigo mismo. Veridicción nietzscheana como riesgo consciente y voluntarista, no como riesgo involuntario, sino que como confirmación de su potencia.

Tal como lo plantea Michel Foucault, la parrhesía coloca en discusión una cuestión de carácter filosófico fundamental, porque coloca en discusión el lazo que se logra establecer entre la libertad y la verdad; en términos estrictos, no como la verdad contiene, limita o restringe eventualmente el ejercicio de la libertad, sino más bien como la verdad como ejercicio ético/político se presenta como pura libertad en juego. Ahora bien, si partimos de los escritos de Plutarco, sobre como Dionisio quiere matar a Platón por su decir parresiástico,

también debemos tomar en cuenta que este enunciado parresiástico como decir que se cree veraz por parte de quien lo enuncia, conlleva un riesgo; riesgo que tal como plantea Foucault, tiene un efecto de rebote sobre el sujeto mismo de la enunciación, pero que de ninguna manera debe entenderse como una consecuencia, ya que aquí estaríamos habitando en una lógica de causalidad. Hecho que se ejemplifica con las siguientes palabras:

“Si hubo parrhesía no fue de hecho porque Dionisio, de alguna manera, haya querido matar a Platón por haber dicho lo que dijo. [Más bien] hay parrhesía, en sustancia, a partir del momento en que Platón acepta el riesgo de ser exiliado, asesinado, vendido, etc., por decir la [supuesta] verdad” (Foucault, 2009: 83).

De ahí, que la parrhesía sea una actitud por medio de la cual el sujeto de la enunciación se liga a su propio enunciado, como a sus peligros inmediatos como efectos del discurso enunciado. Si en este caso la situación, contexto o soporte material, no alteran a los enunciados, porque el acto de parrhesía es un acto de compromiso consigo mismo, en el enunciado performativo si afectara, porque porta un valor y un sentido concreto, y estos no serán los mismos si la situación y el sujeto hablante son diferentes.

Tal como lo plantea Michel Foucault, la parrhesía trae un conjunto de hechos discursivos, hechos de habla, y actos discursivos parresiásticos en donde el contexto, soporte o estatus de quien habla no afectan ni modifican el sentido y el valor del enunciado pronunciado; porque en la parrhesía el enunciado y el acto de la enunciación van a modificar ya, no el sentido del enunciado sino que más bien, a quien enuncia ese enunciado, o sea al modo de ser del sujeto parresiásta. Esta retroacción, hace que el acontecimiento del enunciado modifique el modo de ser del sujeto, o bien, que al producirse este acontecimiento de la enunciación, el sujeto parresiásta se afirme en la modificación, y determine cual es su singular modo de ser en cuanto sujeto que habla, y en cuanto habla misma; hecho que se ejemplifica, en lo que Foucault llamo “dramática del discurso”, que es:

“El análisis de los hechos discursivos, desde donde se muestran de qué manera los acontecimientos de la enunciación pueden afectar el ser del enunciadador (...) la parrhesía es exactamente lo que podríamos calificar de uno de los aspectos y una de las formas de la dramática del discurso verdadero (...) al afirmar la verdad, y en el acto mismo de esa afirmación, uno se constituye como la persona que dice esa verdad” (Foucault, 2009: 84).

En términos estrictos, podríamos inferir que el análisis del acto parresiástico, constituye el análisis mismo de la “dramática del

discurso veraz” que manifiesta un contrato del sujeto que enuncia consigo mismo en el acto del decir verídico. Sujeto del decir veraz, que puede manifestarse por medio de la figura del profeta, el filósofo, el sabio, el adivino, el rey, etc.; de ahí que Foucault nos incentive al trasfondo filosófico entre la obligación del decir veraz y el ejercicio que significa e implica ese decir al interior de la dramática del discurso verdadero para poder crear una historia del discurso de la gubernamentalidad, tomando como hilo esencial del análisis, esa dramática del discurso veraz, para lograr así dar con sus formas performáticas más inmediatas.

Según Michel Foucault, en la Antigüedad se habría dado dos formas de “enunciación parresiástica” caracterizadas por una cierta dramática del discurso verdadero en el orden de la política, que caracterizaría al “orador público”, y otra que posteriormente caracterizaría una cierta “dramática del consejero”, que junto al príncipe toma la palabra y le dice como debe actuar, y que debe decir. A su vez irrumpiría una determinada “dramática del ministro”, como nueva dramática del discurso verdadero en el orden la política, que se abre paso en el siglo XVI, justamente cuando el arte de gobernar se autonomiza, consolida y se cimienta con una estructura que porta un dispositivo técnico de gobierno en función a la razón de Estado. A su vez, posterior a esta dramática sobrellevada por un cierto saber o razón de Estado, se presentara otra figura bajo el discurso verdadero en el orden de la política, que es el “discurso crítico” durante el siglo XVIII y que proseguirá y se consolidara en el siglo XIX, XX, XXI; que posibilitara otra dramática del discurso verdadero ahora bajo la figura del “ser revolucionario”.

En términos generales, el concepto de parrhesía cambia en su formulación y concepción en la antigüedad, respecto de la época clásica, ya que en esta última se complejiza. Con Plutarco, la parrhesía aparece relacionada a una suerte de virtud personal de quien enuncia su discurso veraz, que en los términos de Gabi Romano se escenificaría de la siguiente manera; “la parrhesía grecorromana, [se presenta] como la práctica que enlaza los devenires vitales a la franqueza, el coraje y las verdades” (Romano, 2004: 1); cualidad y coraje que se da por medio del uso de la libertad como decir verídico. En cambio, ya entrada la época clásica, la palabra y el acto parresiástico no porta de manera fundamental y esencial esta virtud del coraje de quien enuncia, porque más bien se le identifica ahora a una estructura política que caracterizara y hará posible ahora en adelante a la ciudad política, y con esta a un estatus sociopolítico que solo portaran algunos individuos dentro de esta ciudad. Ciudad política, que Polibio ejemplificara con la de los aqueos; ciudad en donde se encuentra una *Demokratía*, una *Isegoría*, y la *Parrhesía*.

“*Demokratía* [democracia], es decir la participación, no de todos,

sino de todo el demos, o sea todos los que, en su condición de ciudadanos y por consiguiente de miembros del demos, pueden participar del poder. *Isegoría* [igualdad], se relaciona con la estructura de igualdad que hace que derecho y deber, libertad y obligación sean los mismos, sean iguales (...) para todos los que forman parte del demos y, por ende, disfrutan del estatus de ciudadanos. Y la tercera y última característica de esos Estados, es el hecho de que en ellos encontramos la *parrhesía* (...) libertad que gozan los ciudadanos de tomar la palabra en el campo de la política” (Foucault, 2009: 87).

Palabra política tanto desde un semblante abstracto como la actividad política, como de uno concreto, el derecho ciudadano a la asamblea política, posibilitando a la parrhesía como estructura política, o estructura general de la ciudad con individuos con estatus de ciudadanos políticos.

Luis Andrés Zamorano G.
andres.zamorano@hotmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, (1998), *La retórica*. España: Gredos.
- Aristóteles, (2002), *La poética*. Santiago: Universitaria.
- Arancibia, J. (2006), *Comunicación Política*. Santiago: Arcis.
- Derrida, J. (1977), *Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento*. Canadá: www.jacquesderrida.com
- Derrida, J. (1978), *La retirada de la metáfora*. www.jacquesderrida.com
- Derrida, J. (1985), *La voz y el fenómeno*. Valencia: www.jacquesderrida.com
- Derrida, J. (1989), *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1994), *Mal de archivo*. Londres: www.jacquesderrida.com
- Derrida, J. (2001), *Y mañana que...* Paris: www.jacquesderrida.com
- Derrida, J., *Pasiones*. Buenos Aires. www.jacquesderrida.com
- Esposito, R. (1996), *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. España: Edit. Trotta.
- Esposito, R. (2005), *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Argentina: Edit. Amorrortu.
- Foucault, M. (1980), *la Verdad y las formas jurídicas*. España: Gedisa
- Foucault, M. (1999), *Orden del discurso*. México: Tusquets.
- Foucault, M. (2009), *El Gobierno de sí y de los otros*. Argentina: FCE.
- Heidegger, M. (1958), *La Época de la imagen del mundo*. Chile: Los Anales de la Universidad de Chile.

Heidegger, M. (1990), *De camino al habla*. Barcelona: Serbal.

Heidegger, M. (2000), *El ser y el tiempo* (2º ed.). México: Fondo de Cultura Económica.

Perelman y Olbrechts, (1989), *Tratado de la Argumentación. La nueva retórica*. España: Gredos.

Schopenhauer, A. (2011), *Al arte de tener la razón*. España: Edaf.

Virno, P. (2002). *Gramática de la Multitud*. Italia: Universidad de Calabria.

Virno, P. (2004). *Palabras con palabras: poderes y límites del lenguaje*. Madrid: Paidós Ibérica.

Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne: lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de sueños.