

Literalidad. Un acercamiento a la cuestión del “poder de la palabra”¹

✻ JOSÉ FRANCISCO BARRÓN TOVAR

*La similitud debe ser sustituida
por la casualidad.*

Friedrich Nietzsche,
“Fragmento de 1872”

*La metamorfosis es lo contrario
de la metáfora.*

Gilles Deleuze y Félix Guattari,
Kafka. Por una literatura menor

A la pregunta sobre cuál es nuestra relación con el lenguaje, lo que el lenguaje hace con y sobre nosotros, los sofistas griegos respondían con el concepto de “improvisación” de persuasión kairológica, nosotros, modernos, respondemos con la interpelación ideológica: Cuestión problemática es determinar aquello que hizo dable que el poder de persuasión kairológica del lenguaje decantara en lo ideológico. Puesto que la posibilidad de pensar el poder persuasivo del lenguaje en términos de interpelación es un efecto del empobrecimiento de las condiciones de padecer, de empobrecidas condiciones de la producción de la experiencia.

Nos suena a desafío eso que Filóstrato nos refiere sobre el sofista griego Gorgias:

¹ La frase es del “Elogio de Helena” de Gorgias, en *Fragmentos y testimonios*. Trad. de José Barrio Gutiérrez. Buenos Aires, Aguilar, 1980, pp. 84-91.

Parece que [Gorgias] fue el primero en hacer discursos improvisados. En efecto, en cierta ocasión fue al teatro de los atenienses y, con toda audacia, dijo: “Proponed un tema” y por primera vez realizó la ardua hazaña de pronunciar un discurso en estas condiciones, demostrando [. . .] que podría hablar sobre cualquier cuestión confiándose en la ocurrencia del instante.²

Lo que nos interesa en lo referido se halla en que con su capacidad de hacer discursos según lo que acontece, ese inventor de *προσβολει* que presumía dominio sobre sí mismo y llevar una vida digna de ser vivida, le ha lanzado un reto a la concepción moderna de nuestra relación con el lenguaje. Pues su capacidad para llevar a cabo un *επι καιρου λεγειν*, según consigna el texto griego, somete toda palabra a la exigencia de la respuesta conveniente a lo que acontece —lo que Baltasar Gracián llamaba “la urgencia de lo conceptuoso”³ Y eso es lo que nos suena raro: que un discurso pueda llevarse a cabo confiándose a la ocurrencia de lo que pasa, uno capaz “de, según la fórmula de Jacqueline de Romilly, dominar la ocasión y [...] plegarse a la oportunidad (lo que los griegos llaman el *kairos*)”⁴ Y es que esa capacidad de proferir discursos entregándose a lo que acontece era lo que Gorgias llamaba en su *Elogio de Helena* “el poder de la palabra”

Lo que nos suena extraño, lo interesante para nosotros, es la especificidad técnico-lingüística del valor *καιρος* que el sofista de Sicilia pone en operación. Herederos del historicismo tenemos el hábito de leer el *καιρος* en sus términos, como coyuntura o circunstancia, aun como crisis. Y las maneras en que podemos traducir la palabra griega *καιρω* no vierten el sentido de lo que hace Gorgias. Así *καιρος* puede ser entendida por nosotros como la medida conveniente o la justa medida; el momento oportuno, el tiempo favorable, o la ocasión; la oportunidad o la conveniencia;

² Lucio Favio Filóstrato, “Vidas de los sofistas” I, 1, en Gorgias, *op. cit.*, p. 45.

³ Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*. México, UNAM, 1996, p. 28.

⁴ Jacqueline de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Atènes de Périclès*. París, Editions de Fallois, 1988, p. 103.

la ventaja o la utilidad; el tiempo presente o el lugar conveniente. Lo que queda fuera de reflexión sobre el *καιρος* en ese hábito y en esa disciplina filológica nuestros es el sentido y el valor técnicos de su uso, aquello que según Jean-Pierre Vernant los sofistas buscaron: “la elaboración de una especie de filosofía técnica, de una teoría general de la *tecne* humana, de su éxito, de su poder”⁵ Lo que queda fuera es que ese funcionamiento poético-técnico del lenguaje producía efectos estético-políticos sometidos al *καιρος*, eso es lo que los sofistas griegos llamaban *πιψανον* o persuasión.

En la antigüedad griega el valor *καιρος* funcionaba como un *sensus communis* para las técnicas del pensamiento y del lenguaje. Varios autores pueden venir en nuestra ayuda para mostrar su carácter convencional. Pueden testimoniar de ello incluso aquellos filósofos reticentes a darle al *καιρος* su lugar central en el pensamiento y cuya tarea era estropear y desgastar su uso, así como reformular en términos pedagógico-políticos lo *πιθανον*. Por ejemplo, para Platón, quien sigue en esto a toda la tradición griega, la *τέχνη* consiste en utilizar ciertas fuerzas (*δυναμεις*) en un tiempo favorable (*καιρος*) y como conviene (*εν τι δεοντι*). Así, en *República* afirma que “cuando al hacer una tarea se ha dejado pasar el buen momento [*καιρος*], para [. . .el trabajador] todo está perdido”⁶ De ahí que en el *Fedro* afirme que para dominar la técnica de la psicagogía, además del conocimiento de los tipos de alma de los hombres, se debe poseer el conocimiento del “tiempo de hablar y el de abstenerse de hacerlo y discernir la oportunidad de un discurso”⁷ Otro ejemplo: Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* escribe que “Menester es que quienes han de actuar atiendan siempre la oportunidad del momento [*καιρον*] como se hace en la medicina y el pilotaje”⁸ Por ello en su *Retórica* define la técnica retórica como “la facultad de teorizar lo que es

⁵ Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Trad. de Juan Diego López Bonillo. Barcelona, Ariel, 1973.

⁶ Platón, *República*, II. Trad. de C. Eggers. Madrid, Gredos, 1986, 370 b.

⁷ Platón, *Fedro*. Trad. de E. Lledó Íñigo. Madrid, Gredos, 1997 272a.

⁸ Aristóteles, *L'Éthique à Nicomaque*, t. II, commentaire, 1er. partie, livres I-IV Trad. al francés por René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif. II, 1104a9. Todas las traducciones de los textos utilizados en francés al español son mías.

adecuado en cada caso para convencer”⁹ Y según él, en esta capacidad de pensar y hacer uso del valor del caso, “la retórica se revisite con la forma de la política”¹⁰ Las filosofías de Platón y Aristóteles se elaboraron en contra de los valores de la retórica, pero enuncian adecuadamente ese entramado sofístico entre política-lenguaje-técnica que tanto perturba nuestros hábitos modernos.

Pero la especificidad de la productividad kairológica del discurso gorgiano se nos hurta aún. Quizá indagando un poco más el sentido de *καιρος* podamos pensar lo que Gorgias concibe como poder del lenguaje. Jean-François Lyotard, en la serie de conferencias sobre Nietzsche y los sofistas llamada *La lógica que nos urge*, ha caracterizado el *καιρος* como “el momento sobre el cual es preciso saltar si se quiere ganar”¹¹ Por su parte, Marcel Detienne afirma que el “orden del *kairos*” es “el tiempo de la acción humana posible, el tiempo de la contingencia y la ambigüedad”¹² Y Vernant dice que es “ese momento en el que la acción humana acaba [por .] encontrar un proceso natural que se desarrolla al ritmo de su propia duración”¹³ Y aquí, en este entramado de lenguaje-acción-tiempo, es donde nuestros hábitos historicistas empiezan a funcionar y les ganan incluso a aquellos pensadores más duchos en lo griego. Pues cuando tratamos de concebir un *καιρος* discursivo nos imaginamos un curso temporal al que debemos amoldar nuestras acciones discursivas. Por un lado, el proceso real que se da automáticamente y, por otro, el lenguaje que debe decirlo. Nada más alejado a lo que Nietzsche llama “la adoración divina de lo dado”¹⁴ o lo que

⁹ Aristóteles, *Retórica*, I. Trad. de Quintín Racionero. Barcelona, Gredos, 2000, pp. 25-26.

¹⁰ *Ibid.*, 29.

¹¹ Jean-François Lyotard, “La logique qu’il nous faut” sesión del 06/03/1975. <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=92&groupe=Bibliographie%20et%20mondes%20in%E9dits&langue=1>>. [Consulta: 16 de febrero, 2009.]

¹² Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Trad. de Juan José Herrera. México, Sexto Piso, 2004, p. 175.

¹³ J. P. Vernant, *op. cit.*

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*. Trad. de Germán Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, 8, p. 111.

Althusser llamó "mito religioso de la lectura"¹⁵ que el proceder kairológico gorgiano. Y es que para el sofista lo *πρωτον* señala la relación kairológica del hombre con el lenguaje, señala nuestra potencia de improvisación.

En la modernidad es Nietzsche quien reformula más enfáticamente para el pensamiento y las prácticas esos valores kairológicos de la sofística griega.¹⁶ Así escribe: "Para hablar correctamente hay que tener presente [.] lo conveniente [y ...] los siguientes criterios: a quién y ante quién se habla, en qué momento, en qué lugar, con qué ocasión"¹⁷ Pero esta reformulación la lleva a cabo contra ese habitual desprecio que nosotros los modernos dirigimos hacia el carácter artificial del lenguaje y contra nuestra preferencia por un "empirismo burdo"¹⁸ en su uso. Puesto que si Nietzsche afirma que "el lenguaje en cuanto tal es el resultado de artes puramente retóricas"¹⁹ es porque nos alerta sobre esa creencia moderna de "que manejamos la lengua de un modo burdamente empírico"²⁰ Pero esta creencia se hunde más profundamente de lo que podríamos aceptar en nuestras prácticas lingüísticas. Ese uso empirizante se nos vuelve peligroso cuando se extiende hasta nuestras tentativas de hacer usos teóricos y políticos de la retórica al pensar la supuesta

¹⁵ Louis Althusser, "De *El capital* a la filosofía de Marx" prefacio a *Para leer El capital*. Trad. de Marta Harnecker. México, Siglo XXI Editores, 1974, p. 22.

¹⁶ Habría que rastrear la genealogía de la técnica de escritura moderna que Nietzsche hace remontar a la retórica y no, como es usual, al mito o a la épica: "es el elemento más tenaz de la esencia griega, el que persiste mientras ésta decae, transmisible y contagioso, como vemos en los romanos y en el mundo helénico [...]. Los efectos de la predicación cristiana se explican a partir de este elemento; el desarrollo de la prosa moderna depende directamente del orador griego —directamente, en verdad, sobre todo de Cicerón" ("Extractos del curso de historia de la elocuencia griega" en F. Nietzsche, *El libro del filósofo seguido de Retórica y lenguaje*. Trad. de Ambrosio Berasain. Madrid, Taurus, 1974, p. 167); estilo de la voluntad o "pensamiento impuro" = prosa semi-rítmica o poesía métrica.

¹⁷ F. Nietzsche, "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral" *ibid.*, pp. 148-149.

¹⁸ F. Nietzsche, "Concepto de retórica" *ibid.*, p. 125.

¹⁹ F. Nietzsche, "Relación entre retórica y lenguaje" *ibid.*, p. 140.

²⁰ *Ibid.*, p. 139.

configuración del individuo en sujeto por el lenguaje. La posibilidad moderna de entender el poder persuasivo del lenguaje en términos de ideología lo prueba.

Diógenes Laercio nos refiere que para los estoicos lo “Πῦσιον es un ἀξίωμα que arrastra al asentimiento [συγκαταψέειν]”²¹ En su trabajo de reformulación de las prácticas especulativas y políticas marxistas, Althusser trató esa “empresa de convicción-persuasión”²² del asentimiento por obra de lo πῦσιον como fuerza ideológica del lenguaje, situando a la operación de la interpelación como su mecanismo político principal. Althusser trata el mecanismo de la interpelación como potencia que induce-produce las “verdades” políticas sobre las que los individuos pensarán, dirán y vivirán sus prácticas. La interpelación ideológica es “la producción de lo que nos parece la evidencia misma”²³ la conformación de la experiencia vivida de nosotros mismos como sujetos políticos. A partir de que Althusser leyó lo πῦσιον en términos de un supuesto poder “eficaz absoluto”²⁴ del lenguaje, la cuestión de “lo que el texto realmente hace con nosotros”²⁵ según la formulación de Paul de Man, ha estado en discusión.²⁶

Siguiendo las hipótesis nietzscheanas de la naturaleza retórica del lenguaje, De Man afirma que el lenguaje debe tratarse como un “poder posicional” o “figurativo” que se confunde con un funciona-

²¹ Diógenes Laercio, *Los filósofos estoicos*. Trad. de Antonio López Eire. Barcelona, PPU, 1990, VII, 75, 1.

²² L. Althusser, “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Trad. de Eliane Cazenave-Tapie. México, Siglo XXI Editores, 1996, p. 118.

²³ L. Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx” en *op. cit.*, p. 51.

²⁴ L. Althusser, “Freud y Lacan” en *Escritos sobre psicoanálisis...*, p. 38.

²⁵ Paul de Man, “La resistencia a la teoría” en *La resistencia a la teoría*. Trad. de Elena Elorriaga y Oriol Francés. Visor, Madrid, 1990, p. 32.

²⁶ Para la discusión política puede verse al menos lo que Rancière afirma: “Ideología es el nombre [. . .] del operador conceptual que organiza [. . .] el dispositivo político moderno” (Jacques Rancière. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 112); y lo que Balibar enuncia: “El campo o ‘elemento’ de la política en general es la ideología” (Étienne Balibar, “El no-contemporáneo” en *Escritos por Althusser* Trad. de Heber Cardoso. Buenos Aires. Nueva Visión, 2004, p. 84).

miento tropológico. Cada tropo retórico es un potencial automático de metamorfosis y de distorsión que “tiene que seguir su curso completo ahí donde uno se comprometa”²⁷ Y puesto que el funcionamiento tropológico produce un “impacto epistemológico” tal potencial del lenguaje constituye toda una epistemología. De Man utiliza althusserianamente el término ideología para denominar el efecto que sobre nosotros producen los tropos. Caracteriza la ideología como “la confusión de la realidad lingüística con la natural, de la referencia con el fenomenalismo”²⁸ Tal confusión ideológica de las palabras con las cosas²⁹ le produce a aquel que supone utilizar y controlar el lenguaje una “tartamudez estúpida”³⁰ Así esta “tendencia a convertirse en tartamudeo repetitivo”³¹ de los tropos generan “un idiota tartamudeante aunque feliz”³² como su sujeto.

Así, De Man estaría de acuerdo con Althusser que la ideología es una “*estructura de desconocimiento*”³³ o en palabras de Étienne Balibar, “*La ideología no es la conciencia* (tampoco la conciencia ‘social’ o ‘colectiva’ ni la ‘falsa conciencia’): es, más bien, la *inconsciencia*”³⁴

²⁷ P. de Man, “La epistemología de la metáfora” en *La ideología estética*. Trad. de Manuel Asensi y Mabel Richard. Madrid, Cátedra, 1998, p. 64.

²⁸ P. de Man, “La resistencia a la teoría” en *op. cit.*, p. 23.

²⁹ Rancière ha descrito adecuadamente el empeño que los marxismos modernos han puesto en eliminar el efecto ideológico, esa “distancia indefinidamente denunciada de las palabras y las cosas” (*op. cit.*, p. 112). Para los marxistas modernos el individuo que sufre el efecto ideológico utiliza un discurso que no es adecuado a sus prácticas, es decir, no dice lo que hace y no hace lo que dice hacer. Sufre de percepción distorsionada por el mecanismo de interpelación.

³⁰ P. de Man, *op. cit.*, p. 63.

³¹ *Ibid.*, p. 59.

³² *Ibid.*, p. 60.

³³ L. Althusser, “Freud y Lacan” en *op. cit.*, p. 47

³⁴ É. Balibar, *op. cit.*, p. 85. “Las ideologías son ante todo las diferentes formas *históricas* en que las condiciones *inconscientes* pueden ser elaboradas para permitir a individuos y grupos imaginar su propia práctica [. . .] se presentan como una producción de la conciencia y de sus formas para individuos y grupos, como una producción de representaciones, de estar en el mundo, y de identidades subjetivas, siempre anudadas a elementos no representativos (esperanzas y temores, creencias, valores morales e inmorales, aspiraciones a la liberación o a la dominación, a veces inextricablemente mezcladas)” (p. 90).

Y este índice de inconsciencia necesariamente generado en nosotros por el funcionamiento del lenguaje, según De Man y Althusser, es su poder.

Prontamente comenzó la discusión sobre este efecto de inconsciencia o de desconocimiento que se postula como efecto generado por el lenguaje sobre nosotros y que nos hace sus sujetos. Una similar acusación sobre el concepto de ideología —acusación que puede ampliarse hasta el concepto de ficción en su lectura hermenéutica o fenomenológica—³⁵ la han hecho Judith Butler y Jacques Rancière. La acusación se centra en señalar que la noción de constitución ideológica de subjetividades supone un “fantasma de poder casi-divino”³⁶ en el lenguaje. Así, Butler le alegrará a Althusser que “la teoría de la ideología se apoya en un complejo conjunto de metáforas religiosas”³⁷ Por su parte, Rancière trata de echar abajo en la producción de subjetividades políticas la “ilusión de una palabra todopoderosa que prescribe la cosa al nombrarla”³⁸ que vendría junto con el mecanismo de la interpelación. Así, según Rancière, la interpelación supone una “voluntad de que las palabras

³⁵ Ficción como “aquella identidad que el sujeto humano alcanza por la mediación de la función narrativa.” (Paul Ricoeur, “La identidad narrativa” en *Historia y narratividad*. Trad. de Gabriel Aranzueque Sauquillo. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 215-230) o como “el narrar está marcado por la vivencia de ‘enajenación de realidad’ Vivencia que surge desde el momento en que las figuras o yoes de origen ficticios hacen su aparición o la esperamos nosotros, predispuestos por el contexto. Ellas son quienes constituyen la narrativa en ficción, en mimesis” (Käte Hamburger, “Narración de ficción-una ficción narrativa (fluctuante)” en *La lógica de la literatura*. Trad. de José Luis Arántegui. Madrid, Visor, 1995, pp. 96-121).

³⁶ Judith Butler, “Faire et defaire le genre” <<http://multitudes.samizdat.net/article1629.html>> [Consulta: 16 de febrero, 2009].

³⁷ J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Trad. de Jacqueline Cruz. Madrid, Cátedra, 2001, p. 123. A ello Butler opondrá que el poder del lenguaje es falible porque se halla dentro de un campo de disputa política cuyo mecanismo se halla “fuera de control”

³⁸ Yann Moulier Boutang, “Le matérialisme comme politique aléatoire” <<http://multitudes.samizdat.net/Le-materialisme-comme-politique>>. [Consulta: 16 de febrero, 2009].

sean más que palabras, que se conviertan en cosas o que inscriban su sentido en la superficie misma de las cosas”³⁹

Pero esta acusación de teologizar dirigida a la lectura que entiende el poder persuasivo del lenguaje como interpelación se remonta al comienzo del siglo XX. Hay en Walter Benjamin una negación⁴⁰ de lo que Martin Heidegger llamó “el dominio de la poderosa proposición”⁴¹ Para caracterizar su ontología Heidegger utilizaba una retórica de la escucha y del decir mítico, así afirmaba que al escuchar la exhortación de la proposición del fundamento

³⁹ J Rancière “El método de la igualdad” <<http://mesetas.net/?q=node/156>> [Consulta: 16 de febrero, 2009.] Contra ello, Rancière afirmará que las palabras sólo son palabras, y su poder es el de modificar los regímenes de las prácticas de escritura. Y toda emergencia de un régimen histórico de las prácticas de escribir literarias se produce como un “desplazamiento del lugar mismo de la palabra” (*Idem*). Y la disposición policiaca que genera en los cuerpos identificaciones con lo que hacen, dicen y experimentan según disposiciones de explotación, poder o dominio, no necesita de un mecanismo de constitución de los sujetos —sea interpelación, enajenación, o cualquier otra. Pues esta incorporación que identifica a los cuerpos se realiza por saturación del “tiempo”: es decir, por repetición de las prácticas y por imposibilidad de hacer, decir o experimentar otras cosas.

⁴⁰ Una acusación razonable que pesa sobre Heidegger y su concepto de lenguaje podría ser una medida para pensar lo que puede hacer con nosotros el lenguaje. Cuando Lacoue-Labarthe trata de combatir la “sobreinterpretación heideggeriana de la poesía” (Philippe Lacoue-Labarthe, “Poesía, filosofía, política” en *Heidegger. La política del poema*. Trad. de José Francisco Megías Flórez. Madrid, Trotta, 2007 p. 45), entendida en su “función ‘tipográfica’” (“La onto-mitología de Heidegger” *ibid.*, p. 23) que “imprime o impresiona una *hexis* en general, o un *habitus*, un estilo de existencia si se quiere, o un *ethos*” (*Idem*), utiliza el concepto de Benjamin de “prosa” Según Lacoue-Labarthe la prosa tal como la entiende Benjamin es la “ruina del mito o de lo mitológico” (“Il faut” *ibid.*, p. 63). Benjamin afirma en *El concepto de crítica del arte en el romanticismo alemán*, una “concepción de la idea de poesía como prosa” Esta idea para Benjamin produce un “*desfallecimiento del mito*” (*Ibid.*, p. 64), una deposición de lo mitológico en el lenguaje.

⁴¹ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, p. 161. Cf. los conceptos de *Zuspruch* (exhortación) y de *Anspruch* (interpelación) que Heidegger hace funcionar respecto de la *Spruch* (sentencia).

podemos “experienciar lo que la palabra nombra”⁴² ya que en “tales casos, la traducción no se limita a ser exégesis, sino tradición”.⁴³ es decir, la palabra constituye mundo, comunidad. Contra ello, Benjamin tratará sofisticamente de pensar las modificaciones determinadas que el lenguaje sufre por efecto de la reproductibilidad técnica moderna. Así, en el texto *Dirección única* escribe que la constelación histórica de las fuerzas modernas (políticas, tecnológicas, sociales, disciplinarias, etcétera.) imponen al lenguaje “un papel frente al cual todas las aspiraciones tendentes a renovar la retórica resultarán triviales ensoñaciones”⁴⁴ Benjamin impide pensar una renovación de la retórica, antes bien hace dable una “instauración de una escritura internacional variable” una “movilización” del lenguaje “al servicio de la modificación de la realidad”⁴⁵ que no se reduce a sus funciones retóricas. Y esta reticencia a lo retórico⁴⁶ se debe a que para Benjamin hay una sospecha de peligro siempre latente en la modernidad de desplazamiento especulativo de la persuasión sofisticada hacia la retórica de la vocación constituyente o del mito fundante, incluso de la ficción mágica. Este peligro se da en nuestras prácticas burdamente empirizantes al utilizar el lenguaje: la interpelación ideológica funciona en nosotros porque podemos recibir como imposición objetiva las palabras.

Sólo tomando en cuenta esa discusión se hace dable reformular la cuestión del poder kairológico del lenguaje. En un bello texto

⁴² *Ibid.*, p. 140.

⁴³ *Ibid.*, p. 138.

⁴⁴ Walter Benjamin, “Censor jurado de libros” en *Dirección única*. Trad. de Juan J. del Solar y Mercedes Allendesalazar. Madrid, Alfaguara, 1988, p. 39.

⁴⁵ W. Benjamin, “Experiencia y pobreza” en *Discursos interrumpidos*. Trad. de Jesús Aguirre. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994, p. 170.

⁴⁶ Esta “actitud ambivalente” ante la retórica viene de formulaciones nietzscheanas. En *La genealogía de la moral*, Nietzsche anota: “quien piensa con palabras piensa como orador y no como pensador (deja traslucir que en el fondo no piensa cosas, no piensa objetivamente, sino sólo en relación con cosas, que en realidad se piensa a sí mismo y a sus oyentes).” (F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Trad. de José Mardomingo Sierra. Madrid, EDAF, 2000, tercer tratado, § 8, p. 174).

sobre política, Maurizio Lazzarato afirma enfáticamente que en la teoría política contemporánea se halla “mal planteado el problema de la aprehensión de la potencia política de actuar del lenguaje en el proceso de subjetivación”⁴⁷ Será, según él, el concepto de literalidad en Deleuze donde se reformularía convenientemente el concepto de “potencia de la palabra” sofisticado. François Zourabichvili sostiene que el concepto de literalidad busca “combatir toda lectura de tipo interpretativa. Es decir, todo gesto que apunte a decir el sentido del texto, y a buscarlo fuera de él, en un referente” En contrapartida esta concepción del lenguaje busca poner en operación “otro modelo de lectura, el de la experimentación.”⁴⁸ Esta imagen del lenguaje trae consigo la pretensión de “tratar las palabras según la manera en que nos afectan, es decir, como intensidades, cargas afectivas”⁴⁹ Cada palabra se concibe como determinada “experiencia afectiva”⁵⁰ y cada texto como un singular “protocolo de experiencia”⁵¹ Esta forma de pensar el lenguaje se desarrolla en los términos sofisticados de potencia de producción de efectos determinados.

Jean-François Lyotard sostiene que el lenguaje era concebido por los sofistas como discurso que procede en vista de provocar efectos determinados, que busca, de acuerdo con el caso, “producir un cierto efecto” político, estético, social, económico, literario, etcétera. Así, escribe:

Los sofistas se plantean simplemente la cuestión de los efectos de cada una de sus tesis. Éstas se sustentan siempre delante de un público, y eso es lo público, los efectos que experimentará de tal o cual manera —y ustedes pueden ver que los efectos

⁴⁷ Maurizio Lazzarato, *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Trad. de Pablo Rodríguez. Madrid, Traficantes de Sueños, 2006, p. 240.

⁴⁸ François Zourabichvili, “La question de la littéralité” <www.revue-klesis.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=42> [Consulta: 16 de febrero, 2009].

⁴⁹ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 10.

⁵¹ *Ibid.*, p. 3.

pueden ser muy sofisticados: pueden ser efectos artístico-técnicos, meta-efectos, que no conciernen en absoluto a la convicción.⁵²

En la literalidad deleuziana se encuentra de nuevo esta valoración del concepto de afección pasional kairológica sobre el de una trópica retórica.⁵³ De este modo, se repite en Deleuze esta reticencia hacia la retórica que hallamos en otro nietzscheano como Benjamin. Según Deleuze, la literalidad es la operación en la que se expresa el sentido de un acontecimiento en y como el lenguaje. En ella no hay nada de metáforas cuando se habla del sentido de lo que acontece, se lo enuncia literalmente, se lo dice al pie de la letra. Un ejemplo de literalidad:

He aquí mi pregunta: ¿cómo consideran ustedes al pensador? ¿Cómo piensan ustedes al pensador? [...] Digo nombres al azar: ustedes pueden considerarlo como un combatiente intrépido, un supremo combatiente. Pueden considerarlo como un sublime trabajador. Pueden considerarlo como un jugador inveterado. Yo no sé lo que eso quiere decir. Si eso quiere decir algo, es que no son metáforas. Hablar es hablar literalmente. Hablo literalmente si digo “el pensador es un combatiente supremo”, o si digo “el pensador es un trabajador

⁵² J.-F. Lyotard, *op. cit.*

⁵³ En *Logique du sens* la problemática de la retórica se da en términos de pensamiento inmanente del lenguaje *versus* un lenguaje de la trascendencia, así escribe: “el lenguaje se despliega de acuerdo a relaciones de eminencia, de equivocidad, de analogía. Estos tres grandes conceptos de la tradición son la fuente de donde todas las figuras de la retórica manan.” (G. Deleuze, *Logique du sens*. París, Minuit, 1969, pp. 287-288). Zourabichvili pone de nuevo los argumentos: “Que la producción de sentido sea asunto de *transporte*, sí, es por esto que hay producción de sentido, y no solamente por la *mimésis*, pero el concepto de metáfora restringe de dos maneras el transporte: 1) viendo en él un trayecto en un sentido único de un dominio de designación que progresa hacia un dominio de designación por la figura, y 2) imponiendo a este trayecto la condición bajo la cual es aceptable, sea una semejanza o una analogía” (F. Zourabichvil, *op. cit.*).

infatigable” o si digo “el pensador es un jugador inveterado” y a Dios gracias la lista no está evidentemente cerrada.⁵⁴

La literalidad opera mediante el mecanismo de conveniencia de los efectos de los discursos con las “fuerzas afectivas pre-individuales y fuerzas sociales y ética-políticas que son externas a la lengua, pero internas a la enunciación”⁵⁵ El lenguaje es una fuerza de producción de sentido más en interrelación con otras. Y de este modo “capta la ocasión, *kairos*”⁵⁶ Se reproduce así modernamente el problema gorgiano del poder kairológico del lenguaje puesto que el poder persuasivo del lenguaje puede volver a entenderse como improvisación. A la par el *καιρος* deja de ser algo dado para devenir en producto improvisado.

Al concebir el poder del lenguaje como potencia de producir efectos sensibles de acuerdo a lo que pasa se evita, para Deleuze, cualquier concepto de sujeto así como de términos ensamblados a él, como representación, diálogo, persona, intención, experiencia inmediata, ficción, etcétera. Un individuo no queda arrebatado por o presa de la palabra, puesto que todo discurso es improvisación que depende de lo que acontece. Y como las palabras producen efectos sensibles improvisados de acuerdo a lo que pasa, un individuo siempre puede sentir de otra manera de acuerdo con la producción de un *καιρος* determinado. Y para dejar de lado cualquier forma de sujeto al lenguaje, Deleuze llama a estos procesos afectivos de subjetivación kairológicos: “singularidades pre-individuales y individuaciones no-personales”⁵⁷ Así, “leer al pie de la letra”⁵⁸ debe entenderse como la liberación de la *ευρεσιω*, de la *inventio*. Todo

⁵⁴ G. Deleuze, “Imagen mouvement, imagen temps” (curso en Vincennes del 17/05/1983). <<http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=205&groupe=Image%20Mouvement%20Image%20Temps&langue=3>> [Consulta: 16 de febrero, 2009].

⁵⁵ M. Lazzarato, *op. cit.*, p. 242.

⁵⁶ G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch, Lo frío y lo cruel*. Trad. de Irene Agoff. Buenos Aires, Amorrortu, 2001, p.27

⁵⁷ G. Deleuze, “Réponse à une question sur le sujet” en *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. París, Minuit, 2003.

⁵⁸ L. Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx”, en *op. cit.*, p. 22.

discurso es improvisación. Pura técnica humana. Contra el individuo sujetado al poder de interpelación del lenguaje, la literalidad enarbola ese “héroe” de Baltasar Gracián que sabe “dejarse, ganando con la fortuna”⁵⁹ que tiene la potencia de “glosar el infortunio, convirtiéndolo en dicha, y haciéndolo conveniencia”⁶⁰ O como dice Deleuze: “devenir la casi-cause de lo que se produce en nosotros, el Operador”⁶¹

⁵⁹ B. Gracián, “El héroe” en *El héroe, El discreto*. Madrid, Austral, 1958, Primor XI.

⁶⁰ B. Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, cap. XVII, p. 168.

⁶¹ G. Deleuze, *Logique du sens*, p. 174.