¿Y si esa morada estuviese en ruinas?
¿Y si esas ruinas fuesen el desierto? Es la piedra
quebrada, es cada grano de arena
quienes responderían entonces de nuestro paso.
Edmond Jabès

Materialidad y los límites de la hegemonía

Kate Jenckes
Universidad de Michigan

En su ensayo "La política de la retórica", Ernesto Laclau describe su concepción de la hegemonía considerando la lectura de Paul de Man.[1] Intenta explicar la hegemonía a través de una serie de figuras retóricas que de Man teoriza, pero ignora una suposición básica de la retórica: mientras Laclau admita la cualidad retórica de la hegemonía, termina encerrando su teoría de lo político en un sistema tropológico, eliminando así el poder performativo de la diferencia, o lo que de Man (junto con muchos otros) teoriza como materialidad.

El concepto laclauiano de la hegemonía concierne a la relación entre lo particular y lo universal (por ejemplo, el individuo y lo social) de tal manera que la no-correspondencia del particular en el universal está reconocida, al mismo tiempo que el universal está aceptado como una figura operativa. La individualidad sin representación general, dice Laclau, terminaría en caos y eliminaría la posibilidad de resistencia política o revolución: nadie, insiste él, lucha por el individuo o por lo que no puede ser representado hegemónicamente. Es como

lo que dice Borges sobre la distinción aparente entre nominalismo y realismo en la modernidad: todos creen que son para la individualidad, pero el hecho de que todos sean para la indivudualidad significa que la individualidad llega a ser una figura alegórica en la que la individualidad está activamente olvidada. Indagar la naturaleza de este olvido activo será el propósito de este trabajo, junto con la posibilidad de concebir un tipo de representación que no necesitaría denegar lo que no puede representar, y las posibles consecuencias que tendría para un concepto de lo político.

En el ensayo sobre de Man, Laclau intenta explicar la hegemonía con varias figuras retóricas. Insiste, como lo hace en otros ensayos, que la relación hegemónica entre el particular y el general es una relación metonímica, y no metafórica. Esto significa que en vez de una correspondencia completa o una unidad sin costuras establecida de dos términos fundamentalmente diferentes (perlas y dientes, por ejemplo, o multiplicidad y identidad), la relación es una de correspondencia asociativa en la que la relación de asociación (nacimiento, cuna; cabeza, persona) admite la diferencia entre los dos términos (son similares, asociados por contingüidad, pero el uno no remplaza al otro). Así en la relacionalidad entre los individuos y las agrupaciones sociales hegemónicas (el pueblo [*le peuple*], y las derivaciones de esto: las mujeres, los gays, los grupos étnicos, etc.; una designación como "los desaparecidos" representa por supuesto un problema radical), la relación entre los individuos y el "uno" (*le peuple*) no intenta remplazar la multiplicidad con la singularidad, sino reconocer la identidad como una "cabeza" (*hege*) al cuerpo heterogéneo de lo social; algo que emerge de la agrupación social, que no niega su heterogeneidad, ni su irreductibilidad.

Su intento de distinguir entre construcciones metafóricas y metonímicas de lo popular, sin embargo, no se logra sin cierta ambivalencia. A diferencia de la formulación clásica del pueblo como uno ("una tradición que corre, con rasgos estructurales análagos, de Robespierre a Pol Pot"), Laclau describe el concepto de la "democracia como respeto de la diferencia, como se ve, por ejemplo, en el multiculturalismo o en el nuevo pluralismo asociado con los movimientos sociales contemporáneos. Aquí tenemos discursos que son principalmente metonímicos, porque aunque –dada la imposibilidad de un cierre puramente diferencial y no-tropológico– un efecto de agregación metafórica es inevita-

ble, será una agregación que siempre guarda las trazas de sus contingencias e incumplimientos visibles" (238). Más tarde, explica, esta ambivalencia no es una inevitabilidad natural, sino una condición necesaria de poder: toda hegemonía intenta retotalizar y hacer lo más necesarios posibles los vínculos contingentes sobre los que se basa su poder de articulación. En este sentido, tiende a la totalización metafórica. Esto es lo que le da su dimensión de poder" (239). Conceder demasiado a la diferencia sería perder poder. Es un poder, además, que "mantiene las trazas de su contingencia, y por lo tanto es esencialmente metonímico," pero es claro que para Laclau no hay poder en la diferencia. Por eso está en el nombre de poder que la totalización metafórica "inevitable" ocurre, y se considera suficiente mantener las diferencias "plenamente visibles" para que el "uno" más poderoso pueda hacer su trabajo.

En su discusión del "uno" hegemónico en términos de la discusión pascaliana del número uno, que para poder funcionar tiene que denegar el cero y su propia cualidad no-numérica –es decir, su propia relación a lo infinito (una figura correspondiente que Laclau no menciona de esta discusión es el Hombre, que Pascal afirma tiene que negar su relación a lo infinito para ser "uno": "el hombre pasa infinitamente al hombre," *l'homme passe infiniment l'homme* [64])[2] Laclau sugiere que la relación hegemónica no es una relación metonímica, tampoco, sino una forma de *catacresis*. La catácresis es una figura en que no hay una designación propia del referente, como en el caso del ala de un edificio, o la pata de una mesa: una misfiguración (más que una figuración), y una que se reconoce como tal. El uno en este caso no tiene una relación natural o naturalizada con lo mucho que propone representar, como la cabeza del cuerpo, sino que representa algo innombrable y hasta inconcebible sin la figura trópica que más se acerca a su representación. Es, entonces, una misfiguración necesaria, una formulación que resuena con una frase que cita de Man en su ensayo sobre Pascal: "Es justo que se siga lo que es justo; es necesario que se siga lo más poderoso" (67).

Esto nos lleva a una distinción que trata de Man en su ensayo sobre Pascal y a lo largo, en general, de todos sus escritos: la distinción entre retórica y semiótica. Es evidente que la hegemonía, como la figuración de un "uno" que (mis)reconoce lo mucho (o el cero, o lo infinito), es un concepto retórico, y no semiótico. La catácresis se

plantea como lo que plantea (*setzen*, *to posit*), porque no existe ninguna definición "nominal" o natural por lo mucho/lo infinito, pero por insistir en la necesidad de este planteamiento, funciona como lo que Pascal llama una definición "real": un performativo que no obstante se posa como un declarativo. Pascal hace la distinción entre las definiciones nominales y reales en parte I de los *Pensamientos*, "Del espíritu geométrico". Allí escribe que en la geometría hay dos tipos de definiciones: por un lado, las que nombran (definiciones de nombre), en que se "da un nombre solamente a esas cosas que son designadas claramente en términos perfectamente conocidos" (55). Estas definiciones funcionan como una especie de estenografía, y son "completamente libres y nunca abiertas a la contradicción". Las definiciones "reales," por otro lado, ocurren cuando el sentido común de un término no se asume automáticamente. "No son definiciones verdaderas, sino axiomas, o frecuentemente, proposiciones que requieren ser probadas" (56). Pascal afirma que el próposito de establecer una distinción clara entre las definiciones reales y nominales es "el fin (real) de su tratado," más que el sujeto de la geometría. Pero obviamente, tal objetivo lleva a Pascal directamente a problemas. Aun con palabras que parecerían tener un significado natural e indudable, se requiere un poco de coerción retórica. "No es la naturaleza de estas cosas que declaro ser conocidas por todos, sino simplemente la relación entre el nombre y la cosa, así que cuando se escucha la expresión tiempo, todos giran (o dirigen) la mente hacia la misma entidad" (*tous portent la pensée vers le même objet*). Aquí, afirma de Man, es evidente que "el signo funciona como tropo". La significación ocurre a manera de un planteamiento: el "performativo se declara declarativo y cognitivo" (68). Una vez que ocurra una declaración así, sin embargo, se borrará el gesto performativo sobre el cual se basa.

En otro ensayo de *La ideología estética*, de Man escribe acerca de la tendencia de la catácresis, del performativo o planteamiento de figura necesario de funcionar como *prosopopeya*, en que se pone una cara naturalizada sobre lo que carece de cara (42). Usa el ejemplo de la faz de una montaña, y concuerda con la preocupación que expresa Locke que, con un uso del lenguaje así de torcionado o deformativo, "uno empieza a percibir lo potencial de un mundo de espectros y monstruos". Detrás de la "faz" merodea algo irrepresentable y carente de cara que amenaza la fiabilidad de la figura cuyo propósito es darle una cara.

En otro ensayo, de Man habla del uso prosopopeico de la catácresis en relación a la representación subjetiva: la afirmación de un "yo" (*Ich*). Aquí cita a Fichte, quien plantea que el yo es una categoría planteada originalmente por el lenguaje. El yo, para Fichte, no es una categoría experiencial o fenomenológica, sino que tiene que ver con la habilidad del lenguaje para plantear (*setzen*): "la catacresis es la habilidad del lenguaje para nombrar catacréticamente a cualquier cosa, falsamente, pero de nombrar y así plantear cualquier cosa que el lenguaje quiera plantear". (173). Fichte afirma que el planteamiento positivo de un yo está necesariamente acompañado por el planteamiento de un opuesto del yo: un no-yo (*nicht-Ich*). "Plantear-en-contra también está planteado por el yo" (de Man nota que no es una negación hegeliana, porque no es para una conciencia). Con esta negación correspondiente, sin embargo, el yo pierde de vista el gesto catecrético inicial como figuración de algo que no puede ser representado, porque empieza a preocuparse con la distinción entre sí y su negación o no-yo, en vez del infinito irrepresentable del que vino. El no-yo es una catácresis prosopopeica en el reflejo del yo, y en esta relación especular se olvida la naturaleza performativa de cómo ambos lados llegaron a ser; o, como sugiere Locke, existen sólo como espectros y monstruos que amenazan la inteligibilidad de las figuras propuestas.

En esta relación especular el *juicio* llega a ser posible: el juicio en que se determina la similitud, la diferencia y la identidad, y la base general de la sistematicidad de la ley y sus procesos infinitos de predicación e intercambio. Aquí vemos el alcance extremo de la apropiación del poder del lenguaje en un sistema que al mismo tiempo niega ese poder. Es lo que de Man en su ensayo sobre Pascal llama la transformación de "El poderío hace la verdad" a "La verdad hace el poderío" ('*Might makes right' into 'Right makes might*'): en que la afirmación epistemológica de la verdad forma la base de la fuerza política, más que a la inversa. Es lo que llama la sistematización tropológica del poder trópico del lenguaje: "la circulación de tropos en un sistema de conocimiento" (174). Este es el notorio "sistema tropológico" que se ha explicado como "la transformación que puede transformar solamente adentro de un orden cerrado y especulatuvo".[3] En el texto de Fichte, el yo y su negativo están encerrados en precisamente este tipo de sistema; tal cual con la discusión de Pascal del uno que niega su no-naturaleza de número y la definición de lo humano que niega su

relación con el infinito. La hegemonía, la convocación de un uno plural, entra en juego cuando, en el nombre de poder, se apunta a una pseudo-totalización que "mantendría visibles las diferencias": "Si la hegemonía quiere decir la representación de un sector particular de la sociedad, de una totalidad imposible con la que es incomensurable, entonces es suficiente que hagamos plenamente visible el espacio de las sustituciones tropológicas para posibilitar que la lógica hegemónica opere libremente" (Laclau 244). La asociación de poder y visibilidad (de la diferencia [el *nicht-Ich*] tanto como el "yo" hegemónico) recuerda la discusión pascaliana de la relación entre la fuerza y la evidencia, "una función modal que es fuerte en su afirmación de la verdad" (*mighty in its claim to rightness*, de Man 69). De Man afirma que cualquier uso de lenguaje que usa el poder lingüístico para establecer la claridad, que declara la naturaleza cognitiva de sus términos, es incapaz de justicia (y también de la *justesse* o *rightness* –es decir, la verdad). En vez de justicia, sólo puede encontrar juicio, ese sistema autoreferencial de predicación e intercambio.

¿Cómo entonces buscar la justicia? Laclau no está lejos cuando invoca el "poder de articulación," aunque el sentido prosopopéico de "articulación" lo desvía de algún gesto realmente emancipatorio. Es decir, el poder del lenguaje está "articulado" en un conjunto corpóreo. La catacresis (el nombrar de lo que carece de nombre) está transformado en prosopopeya: se cree en su figura, funciona como un cuerpo. Llamar por un nombre eso que no tiene nombre no es necesariamente contradecir la justicia. Lo que contradice la justicia es la usurpación de poder a través de la imposición de un sistema referencial, y la denegación del poder lingüístico (y catacrético) a lo que no tiene nombre.

Al comienzo y al fin de su ensayo sobre Pascal, de Man invoca el término "alegoría". Citando a Hegel, concuerda en que la alegoría "busca la claridad más completa, y por eso el medio externo que usa debe ser lo más transparente posible con respecto al sentido que quiere hacer aparente," y agrega que "la dificultad de la alegoría es... que esta claridad enfática no opera en el servicio de algo que se puede representar" (51). (También dice, hablando de la alegoría medieval, que "es una caligrafía, más que una mímesis"). Al final de su ensayo, en referencia a Pascal, de Man escribe, "el pseudo-conocimiento (irónico) de esta imposibilidad (de representación), que finge ordenar narrativamente, en secuencia, lo que es en realidad

la destrucción de toda secuencia, es lo que llamamos la alegoría" (69). Parece extraño que en su ensayo sobre de Man, Laclau no refiera a la figura de la alegoría, que quizás corresponda con su comprensión de la hegemonía por lo menos tan bien como las figuras de metonimia y catácresis. Por un lado, esto podría ser porque la hegemonía no tiene mucho que ver con la secuencia, aunque se podría decir que la figura de la cadena de equivalencias describe un tipo de secuencia no-secuencial (o no-progresivo). La torpeza de la formulación demaniana de la alegoría ("el pseudo-conocimiento (irónico) ...que finge ordenar...") puede que no inspire mucha confianza en algún potencial revolucionario que resida en el término, aunque las caracterizaciones laclauianas de la hegemonía pueden no ser mucho más torpes ("discursos que son principalmente torpes,... aunque... algún efecto de agregación metafórica es inevitable...").

En otras partes, de Man habla de la alegoría en términos sólo mínimamente menos ambiguos. En el ensayo que trata sobre Fichte, describe la alegoría como una estructura irónica. Aquí se describe la alegoría como una narrativa que "cuenta" un sistema representacional, pero también cuenta cómo no funciona: dice el "cero" del sistema, que en este caso es la infinitud y la incontenibilidad del "yo." Este otro lado se indica por momentos irónicos, momentos de interrupción. La ironía, como de Man la explica, no es solamente una interrupción: es "interrupción permanente, interrupción no sólo en un punto, sino en todos los puntos... La ironía está en todas partes, en todos los puntos la narrativa puede ser interrumpida" (179). Aunque evita alguna definición directa de la alegoría aquí, se la podría definir como una "pseudo-narrativa irónica que invita la interrupción en cada unos de sus momentos". Entonces, es un planteamiento (*Setzung*) que no cierra el poder performativo del lenguaje como lo hacen los sistemas referenciales, tomando su sentido de poder de un poder referencial inquebrantable, o una figuración que niega o pone en suspensión su base figurativa. La alegoría es un uso performativo del lenguaje que no guarda todo lo performativo para sí, que no "mantiene la transformación sólo dentro de un orden cerrado y especulativo," sino que abre sus proposiciones a la posibilidad de la interrupción en todo momento, a –para volver a la preocupación de Locke– los espectros y monstruos que merodean por debajo de todo acto de representación. Espectros y monstruos, el cero, lo infinito, o, para usar un término

que de Man empezaba a usar en sus ensayos finales, la *materialidad*.

Se podría describir la materialidad en el sentido demaniano como el potencial crudo de lo performativo: por ejemplo, la montaña bajo su "faz", que puede yacer quieta debajo de su figuración catecrética, pero amenaza con irrumpir en cualquier momento. Tal potencial no es un negativo, no es un *nicht-Ich* –no es parte del orden especulativo de los sistemas representativos, sino que es el sustrato de tales sistemas. No es, además, diferencia que se puede mantener visible mientras el sistema tropológico se empeña en justificar su propio poder. A diferencia de esto, es pura potencia, en el sentido que le atribuye Agamben: una materialidad que representa un abismo para todo intento de darle forma.[4] Tanto Agamben como de Man refieren a un "acontecimiento de la materia", un oscuro entre-medio de la sensibilidad y la percepción, que es "lugar" en el sentido del término platónico "*khora*", no algún lugar en particular, sino un puro acto de *tomar lugar*. De Man describe la materialidad como algo "que carece de alguna complicación reflexiva o intelectual" (83). Es lo que vemos sin darle forma; nos exponemos a ello sin transformarlo en una especie de amparo. Cita el "hombre salvaje" de Kant que, desde una distancia, ve una casa de la que no conoce el uso... No ve antes de morar, sino que sólo ve" (81). El lenguaje, que puede estar implícito en la construcción de cierres tropológicos o ideológicos, también tiene una cualidad material que interrumpe tales arreglos especulativos. De Man habla de una "materialidad de la letra," en la que la opacidad del lenguaje indica lo que no se "traslada" metafóricamente (*meta-phorein*: trasladar) al lenguaje, ideas, fenomenalidad; lo que no es, en los términos de Laclau, trasladado o traducido al "uno". El acontecimiento material del lenguaje, cuando está permitido acontecer, interrumpe lo que se dice que *es* (el "uno") con lo infinito de lo que *puede ser*, que no es una cosa, no es un "uno". Derrida, por su parte, afirma que la "materialidad no es una cosa, no es algo –es nada, y sin embargo obra–", *cela oeuvre*.[5]

Derrida sugiere que somos todos "hombre salvajes" errando por el desierto de este mundo. Inventa el término "desertificación" para describir las abstracciones entre las que erramos por necesidad. Laclau ha dicho que todo trabajo para la emancipación ocurre a través de la abstracción, o el proceso de encarnación que llama la hegemonía, pero esto señala una creencia en la especificidad de la abstracción: abstracción que funciona

como un cuerpo, un cuerpo que se cierra a lo que no es y alza esto como "diferencia visible". La concepción que propone Derrida de la abstracción es diferente. En vez de un "traer en o a" (*abs-traer*), como la abstracción en la forma de un cuerpo, el sentido del prefijo "ab-" es mucho más ambiguo. El movimiento es "a" un destino que no podemos saber de antemano: un desierto, en efecto. "Un desierto que hace posible, abre, ahueca, o infinitiza el otro... la abstracción del desierto puede abrir el camino al todo del que retrocede (*retrait*)".[6] La alteridad y la diferencia no pueden ser dirigidos por una cabeza (*hege*), sino que tienen que quedar abiertas a la sorpresa absoluta. Cualquier abstracción o nombre (el planteamiento de un "uno") debe ser planteado solamente en forma de pregunta, cuya única respuesta –en tanto podemos llamarla así– queda en el desierto, y el único "poder" que puede obrar en nombre de la justicia o la emancipación es uno que llamará a este desierto –"respetando la distancia de la alteridad infinita como singularidad"[7]– y esforzarse a escuchar una respuesta, dejando lugar para el acontecimiento de la materia, si se anuncia en el lenguaje o en otro "lugar".

Notas

1 "The Politics of Rhetoric", en *Material Events*, University of Minnesota Press, 2001. Todas las citas de Laclau vienen de este libro; indicaré las páginas entre paréntesis.

2 Citado en de Man, *Aesthetic Ideology*, University of Minnesota Press, 1996. Todas las citas de de Man vienen de este libro; indicaré las páginas entre paréntesis.

3 Tom Cohen, *Ideology and Inscription*, Cambridge University Press, 1998, p. 49.

4 Giorgio Agamben, "On Potentiality," en *Potentialities*, Stanford University Press, 1999.

5 "Typewriter Ribbon," en *Material Events*, University of Minnesota Press, 2001.

6 "Faith and Knowledge," en *Acts of Religion*, Routledge, 2002.

7 Ibid.