

COLECCIÓN DIAGONAL

Alain Badiou

¿SE PUEDE PENSAR LA POLÍTICA?

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Título del original francés: *Peu-on penser la politique?*
© Editions du Seuil, Paris, 1985

Traducción de Jorge Piatigorsky

LIMINAR

En mi país, que, por lo menos desde 1789, fue el lugar por excelencia de la política, en esta Francia cuya disputa incontestable atestiguaba que todo sujeto estaba allí políticamente prescripto, sucede hoy que la política ha entrado en la apariencia de su ausencia.

Incluso cuando se la menciona, con referencia a lo que ocurre —a las elecciones, el parlamento, los sindicatos, la presidencia, a declaraciones televisadas, viajes pomposos—, todos saben, con un saber en el que las palabras son irresponsables, que se trata de un escenario ahora destinado a otros fines, del que provienen ciertos signos, pero signos cuya uniformidad es tal que en ella sólo puede empalmarse un sujeto automático, despedido de todo deseo.

Las categorías fundadoras entre las que se escogía —derecha e izquierda, movimiento obrero y patronal, nacionalismo e internacionalismo, capitalismo y socialismo, socialismo y comunismo, libertad y autoridad— son cada vez más inoperantes; poco a poco perdieron la capacidad de designar algo más que el retraso de los profesionales, el desheredamiento de los actores.

Por cierto, se multiplican microacontecimientos erráticos. Pero están rodeados y contaminados por la molición general que induce la convicción de que se asiste a una representación sin apuesta subjetiva.

Hasta lo más hondo de su ser nacional, Francia, en política, ha entrado en la soberanía del escepticismo.

I.S.B.N. 950-602-209-3
© 1990 por Ediciones Nueva Visión SAIC
Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina

No considero que sea estéril esta figura, que siguiendo a Heidegger se puede caracterizar como el advenimiento histórico y nacional de una retirada de la política. A mi juicio, ella no traduce ningún temor ni ningún renunciamento. Digo más bien que invita a la filosofía a la determinación de una esencia.

Cuando las mediaciones de la política son claras, el filósofo tiene por imperativo subsumirlas en la dirección de un fundamento. El último debate sobre el tema opuso a los partidarios de la libertad como transparencia reflexiva fundadora, por un lado, y por el otro a quienes postulan la estructura como prescripción de un régimen de causalidad. Sartre y Althusser eran, en el fondo, la Causa contra la causa.

Pero cuando uno quiere asegurarse del proceso de la ausencia, se orienta hacia lo que desaparece, y lo que está a la orden del día no es la fundación, sino la aptitud para esencializar en el lugar mismo de la desaparición. Todo pensamiento del fundamento remite a la experiencia de aquello de lo que hay fundamento. Si la filosofía se mantiene en la proximidad del lugar vacío del que se retira la política, es guardiana no ya del fundamento de la política, sino de los axiomas de su ausentamiento. Pues si la política se retira, lo hace de seguir el plan de lo que tiene lugar solo, al punto de que ya no es cuestión de una experiencia de lo político. La filosofía designaría la ausencia de esta experiencia como retirada, retirada en el refugio deslocalizado de la gestión, diseminación en el haber-tenido-lugar de una actitud sin concepto. La filosofía, en esta visión de las cosas, se instituye, con respecto a la política, en la brecha —que es retirada— entre la plenitud aventurada del acontecimiento experimentado, la Fortuna del capitán o del jefe revolucionario, por una parte, y, por la otra, el automatismo errante del capital, llegado, con la “modernización”, a la cima de su potencia, y donde en la experiencia no se da nada de lo político; donde es posible hacer toda la economía con la hipótesis de un sujeto político cualquiera. El pensamiento de la esencia de lo político como retirada se hilvana en la brecha, casi nula y que nuestro tiempo convierte en su infortunio, entre la fortuna y la repetición, entre τύχη y αὐτομάτως.

Pero en realidad lo político empezó mucho antes a no ser el concepto de una experiencia ni la norma subjetiva de un gobierno. El pensamiento debe aquí orientarse hacia ese “antes”. Debe ser contemporáneo de aquello de lo que la declaración de la retirada

(en tanto que ella nombra en filosofía la puesta en falta de la experiencia política) es sólo un resultado final.

Es totalmente exacto que lo político está en la retirada y la ausencia; por ello se lo interroga sobre su esencia. Pero hay liberación de la política, cuya movilidad, inscrita en el pensamiento de Maquiavelo y Lenin, se encontró sojuzgada filosóficamente por la esencialidad reconstituida de lo político.

En su función previa y crítica, la operación filosófica se orienta hacia la destrucción del filosofema político en el que se ha perdido de vista que el real, del que la política hace su pase, nunca tiene más que el rostro sin esencia del acontecimiento.

Lo político no ha sido nunca más que la ficción donde la política hace el agujero del acontecimiento. Un enunciado canónico de Rousseau a Mao, el de que las masas hacen la historia, designa precisamente en las masas esta irrupción supresora, respecto de la cual la filosofía política es sólo el relato siempre tardío y siempre desgarrado.

Lo que con lo político emprende una retirada saludable es, al mismo tiempo que la figura narrativa y lineal de la novela, la ficción de una medida, la idea de que el lugar social es mensurable en el pensamiento según la norma filosófica del buen Estado, o de la buena Revolución, que es exactamente lo mismo. Este objeto, a veces Estado, a veces Revolución, ficticiamente evocado en la fundación ordenada del filosofema político, es dudoso que pueda hoy en día pretender ser un concepto de la experiencia política.

En Francia, la idea revolucionaria, que tiene dos siglos, ha determinado, así sea en su negación absoluta, que haya sujeto político, y constituido, transversalmente a una historia muy a menudo abyecta (masacres de obreros en el siglo xix, unión sagrada de 1914, Munich y Pétaín, guerras coloniales, declinación morosa), la abertura donde se pudo pensar que por lo político circulaba una universalidad reconocible, y que así el intelectual francés, conjuntamente con el movimiento obrero, disponía de una latitud de intervención, un rol cívico, irreductible a la indiferencia que era su destino en el resto de Occidente, en lo concerniente a los asuntos reales.

Pero en la representación de la idea revolucionaria, así como en la idea contrarrevolucionaria en la que se enunciaba la “Francia profunda”, había una buena dosis de ilusión acerca del lazo social, puesto que se suponía que la política encontraba su garantía en

la consistencia de ese lazo, sea que se lo denomine proletariado, pueblo, o, a la inversa, unión de todos los franceses. El pensamiento de lo político concebido como fundamento de la experiencia proponía una genealogía de la representación (revolucionaria o nacional) a partir de los conjuntos sociales.

Lo que revela la crisis de lo político es que todos los conjuntos son inconsistentes, que no hay franceses ni proletariado, y que, por ese mismo hecho, el rostro de la representación y también su reverso, el rostro de la espontaneidad, son ellos mismos inconsistentes: falta el tiempo simple de la presentación. Lo que se disipa es la tesis de una esencia de las relaciones internas de la ciudad, esencia representable en el ejercicio de la soberanía (así sea la dictadura de los esclavos) y la relación (así sea la de la guerra civil en la estructura de clases).

La ventaja de esta retroacción, en la que la ininidad percibida de lo que tenía consistencia pone en crisis la determinación de la esencia misma de lo político, consiste en que autoriza otras genealogías, otras referencias. Hoy en día sólo sabemos que Mallarmé—inmediatamente después de la Comuna de París, no es un azar—fue uno de nuestros grandes pensadores políticos, un igual de Rousseau, por ejemplo.

Mallarmé escribió que “la relación social y su medida momentánea, sea que se la estreche o se la extienda con vistas a gobernar, es una ficción”.

Lo que es una ficción es propiamente la mezcla de la relación social y su medida, mezcla en la que se equilibra el filosofema político.

En efecto, al imaginar que la economía política y las relaciones sociales proporcionan el lugar delimitable de esa mezcla, el viejo marxismo se extravió, y se encontró recubierto e invertido el pensamiento marxista de la política. Es bien sabido que la economía política llamada marxista no supo criticar su propia crítica. Ha representado la puesta en ficción filosófica del enfoque por Marx y Lenin del hecho de que lo real de la política es sólo algo con lo que tropieza, algo azaroso. La economía, cuya crítica debía dar una trama a lo que en un punto singular la excede absolutamente, ha sido el sesgo por el cual la política marxista—que es la precariedad interpretante de la conciencia obrera; que es la liberación, en escisión vulnerable, de una capacidad política anteriormente inadvertida—, se encontró inmovilizada bajo las especies de una doctrina particular de lo político.

Lo que debía ser una estrategia del acontecimiento, una hipótesis sobre las historias de lo social, un órgano de la interpretación-corte, un coraje de la fortuna, ha sido finalmente presentado, por el sesgo de la economía, como dándoles a las relaciones sociales una medida conveniente. Así el marxismo ha sido destruido por su propia historia, que es la de su fijación,* con x. historia de su fijación al filosofema político.

Que lo político sea una ficción no significa que sea inocente. No lo hace inocente ni siquiera de su verdad, si es verdad, como lo sostiene Lacan, que la ficción se presenta justamente como la estructura de la verdad. La verdad de lo político, en tanto incluida en la política, ha sido precisamente pronunciada en la ficción de la economía llamada política. Se anunciaba su crítica, pero se ha establecido su reinado general. Esa pronunciación, sin embargo, se opera en detrimento de lo que de la política hace verdad, y de lo cual hay que recobrar la falta y el exceso.

Mallarmé ha diagnosticado esa escasa inocencia de la ficción. “Se ha causado un gran daño —escribió— a la asociación terrestre, secularmente, por indicarle el espejismo brutal, la ciudad, sus gobiernos, el código, de otro modo que como emblemas, o, en cuanto a nuestro estado, como lo que son las necrópolis en relación con el paraíso que ellas evaporan”.

La ficción de lo político es una ficción fúnebre, y tanto más cuanto que ello ordena la evaporación verdadera de la política. En su centro, esta ficción es la de la reunión, del lazo, de la relación. Articula la soberanía sobre la comunidad. La política es representada filosóficamente como el concepto del lazo comunitario y de su representación en una autoridad. La teoría es evidentemente variable, según que se ponga el acento en la genealogía del lazo, su autofundación contractual o su filiación natural, o que por el contrario se enfalte la soberanía y su potencia representativa u orgánica para garantizar la ley de la totalidad. Y siempre la dificultad del filosofema político consiste en descubrir que no hay ninguna transitividad entre la esencia del lazo social comunitario y su representación soberana. Lo político erra entre la sociedad civil y el Estado. Conceptos de todo tipo metaforizan ese hiato. Poco importa. Poco importa mientras siga sin quebrar la asignación de lo político al pensamiento del lazo comunitario,

*Juego de palabras con las homófonas *fiction* (ficción) y *fixion*, creada por derivación de *fixer*, fijar. (N. del T.)

asignación donde ya ha comenzado el trabajo de lo ficticio. Y hacer de la destrucción del lazo social por la opacidad de los axiomas del capital el lugar de la retirada de lo político, no hace más que conservar la jurisdicción conceptual del lazo. Del mismo modo que añadir al lazo amenazado o destruido la noción democrática vulgar del respeto a las diferencias tampoco lleva a salir de la ficción. No puede haber una crítica molecular del concepto molar de la política. Por particulares que sean sus puntos, su determinación política por el pensamiento de la relación, así se trate de una diferenciación, reconduce a la escasa realidad de lo político. ¿Qué puede pretenderse de una diferencia cuya garantía comunitaria es el respeto? ¿No hay algo de abyecto en esta puesta en lugar de lo diferenciado, en el pensamiento, pacificado bajo la ley de la buena relación, de la diferencia como diálogo? Peor que el desconocimiento y el reconocimiento.

En los escombros del pensamiento de lo político, hoy en día se presta mucha atención a la democracia y al combate contra el totalitarismo que conviene librar por ella. Sin embargo, ¿qué es la democracia como concepto? ¿Qué es, fuera de la combinación empírica de los funcionamientos parlamentarios? ¿Es concebible que la crisis mundial del pensamiento político se resuelva en la trivialidad de que los regímenes (capitalistas) de Occidente son más flexibles y más aptos para el consenso que los regímenes (igualmente capitalistas) del Este? Por preciosa que sea, la idea democrática así concebida no está de ningún modo a la altura de la historicidad de la crisis de lo político. Su preeminencia empírica es más bien uno de los síntomas de la extensión y la profundidad de esta crisis. Pues esa preeminencia disimula, aduciendo prácticas inherentes a los regímenes pluralistas —a las democracias representativas—, que lo que está sustrayéndose es justamente aquello a lo que hay que asignar ese plural, y que lo que ya no puede operar es la representación, puesto que incluso ya no hay presentación.

La democracia es por cierto un concepto de lo político, que toca de cerca lo real de la política. Pero la democracia no es nunca, en su sentido común, más que una forma del Estado. En tal sentido, y como concepto, es interior a lo ficticio de lo político, y no hace más que formar pareja con el totalitarismo en el terreno mismo donde éste se perfila como apogeo de lo político.

Pues es indiscutible que en el corazón del siglo, en su paradigma soviético, es lo político lo que se desplegó como

pretensión universal del Estado. Y las democracias parlamentarias, contemporáneas de ese acontecimiento, habrían errado al imaginar que ellas están fuera de la esfera donde el derrumbe de esa pretensión propaga una catástrofe del pensamiento. En verdad, es la oposición democracia/totalitarismo, y no sólo el totalitarismo, lo que constituye la esencia dialéctica de lo que bajo nuestros ojos entra en la noche del no-pensamiento, y nos prescribe que realicemos un nuevo gesto fundador. Democracia y totalitarismo son las dos versiones en esta época de la realización de lo político en la doble categoría del lazo y la representación. Lo que es nuestra tarea tiene que ver con la política, a pesar que ella dispone de lo irrepresentable de las ocurrencias de la desvinculación.

La primera tarea, para fijar en ficción lo político y orientarse hacia la política, consiste en liberar a esta última de la prescripción del lazo. Hay que efectuar, práctica y teóricamente, la desfijación, desfuncionalización (*de-fixion*) de la política como lugar comunitario o relación. Conviene postular como axioma que la movilidad liberada de la política tiene que ver con que ella toca lo real en el modo del corte, y no en el de la unión. Y que es un pensamiento activo interpretante, y no la asunción de un poder.

En ello la política da muestra del efecto de sujeto, unido a lo real como obstáculo, y escindido de la ficción del sentido.

Se dirá también que hay que liberar la política de la tiranía de la historia, para restituirla al acontecimiento. Hay que tener la audacia de plantear que, desde el punto de vista de la política, la historia como sentido no existe; sólo existe la ocurrencia periorizada de los *a priori* del azar.

La teoría del buen Estado, del régimen legítimo, del bien y el mal en el orden comunitario, de la democracia y la dictadura, no toca a la política más que por el sesgo de lo político, es decir en la generación inevitable del filosofema ficticio. La política es la ocurrencia móvil de una hipótesis. Su proceso no es del orden de la legitimación, es del orden de la consecuencia. La alternativa de despotismo o libertad no le es más esencial que al proceso científico o artístico. Y la consecuencia, a su turno, no se demuestra más que por la prueba inverificable del acontecimiento.

Sea cual fuere la creencia que la escolta, fundada en el lugar de lo político, la política no puede ahorrar coraje, definida —a la inversa de la angustia— como balanceo escindido en lo indecible. Sean cuales fueren sus aparentes garantías, tomadas de la

ficción de su verdad, la decisión política viene a ser decidir desde el punto de vista de lo indecible. Lo que no excluye, sino que exige, una gran parte de cálculo.

Se dirá finalmente que la política, a contrapelo de lo político, que es pensamiento medido de lo social y su representación, no está encadenada a lo social, sino que, por el contrario, hace excepción en lo social.

Los hechos significativos para la política marxista no son del orden de la masividad y del lazo; no son estructurales. Más bien se trata de síntomas innombrables, de formas de conciencia recontradas, de acontecimientos erráticos. A propósito de todo ello, el pensamiento activo se arma de su hipótesis precaria. Lo social es la denominación del lazo de los lugares. Su pensamiento se organiza a partir del pensamiento de las relaciones sociales, de explotación y de opresión. Pero la relación no toca a la política más que fijándola. La movilidad política no tiene su verdad en la relación social. Esto revela una desrelación, un deslizamiento, que le importa. Si bien la visibilidad de la des-relación se sostiene gracias a un encapsulamiento conceptual de la relación misma.

Aunque el modo casi no se plantea, resulta aquí inevitable citar a Marx, pues Marx a su turno da nombre a un inicio de la puesta en ficción de lo político antiguo. No entraré en la cuestión de si lo precedieron en ello Maquiavelo o Spinoza.

Marx parte, absolutamente, no de la arquitectura de lo social, donde después va a desplegar su seguridad y su garantía, sino de la interpretación-corte de un sintoma de historia de lo social, los tumultos y partidos obreros. Marx se definió por escuchar esos síntomas en el régimen de una hipótesis de verdad acerca de la política, así como Freud escuchaba a la histórica en el régimen de una hipótesis acerca de la verdad del sujeto. Para que el sintoma que histieriza lo social sea recogido de ese modo, sin estar prendido con alfileres a la ficción de lo político, es preciso que la capacidad política proletaria, como hipótesis radical de verdad y puesta en la ficción de todo lo político anterior, sea exceptuada de la aproximación a través de lo comunitario y lo social. Esta hipótesis sólo alcanza la verdad apartando todos los hechos sociales, método ya requerido por Rousseau. Es necesario que la política sea pensable como exceso conjunto sobre el Estado y la sociedad civil, sean ellos buenos o excelentes. La capacidad política proletaria, llamada comunista, es absolutamente móvil, no estatal,

infijable. No se deja representar por, ni derivar del orden que excede.

Por haber caracterizado la política como irrepresentable, porque ella hace sujeto en el orden perceptible del síntoma, Marx es un pensador de la política desprendido de lo político, en lo cual fija la ficción. No se cerciora de la existencia de una norma, sino de un "hay" acontecimiento, donde cruza un real, en el atolladero de todo orden concebible y representado. La verdad de la política está en el punto de ese "hay", y no en su lazo.

La elaboración ulterior estrecha el lazo de las relaciones sociales, para reglar el espacio de la política como fuera-de-lugar puntual de ese lugar.

Tal es el enunciado del comienzo del marxismo.

Ahora bien, medido en ese comienzo, y desde el punto de vista de la política, el acontecimiento del que somos contemporáneos es la crisis del marxismo.

Incluso aunque no lo confiesen, todos los que piensan hoy en el elemento de la muerte del marxismo ven bien que esa muerte que ellos proclaman o hasta olvidan es el signo aparente de un fenómeno mucho más profundo, más radical, que es la crisis de lo político en su integridad.

El movimiento de este texto es gobernado por la voluntad de no convertir ese signo en signo de la nada, por la voluntad de sostenerlo a la altura de su radicalidad, de no descender del lugar al que nos asigna, al punto de entrar en el no-pensamiento, al punto de consentir una preocupación exclusiva por la gestión de las tácticas corrientes.

Lo que está en juego no es nada menos que la posibilidad de la filosofía de contribuir al mantenimiento de la política en el orden de lo pensable, y a la salvación de la imagen de ser que tiene, contra los automatismos de lo indiferenciado.

El movimiento consiste en proponer, contra el registro simple del abandono, mi propia vía en cuanto a la destrucción del marxismo, y de tal modo entrar, preservado de una decadencia, en los axiomas de la recomposición política.

Agosto de 1984

1. DESTRUCCIÓN

De la crisis del marxismo, hoy en día es preciso decir que es *completa*. No hay aquí un simple atributo empírico. Está en la esencia de la crisis como crisis desplegarse hasta sus últimas consecuencias, o sea, para el marxismo, de entrar en la imagen de su acabamiento. Y esto no bajo las especies prometidas del acabamiento conjunto de una prehistoria, sino al contrario, en la modalidad propiamente histórica del acabamiento, es decir en lo que haría del marxismo un dato, a la vez ideológico y práctico, pura y simplemente perimido.

I. DEL REFERENCIAL HISTÓRICO

Para pensar el carácter completo de la crisis, hay que volver sobre lo que ha constituido la fuerza singular del marxismo y que es la prueba —hoy en día forcluida— de sus referentes históricos. Lo que de alguna manera ha certificado al marxismo como pensamiento universal de la actividad revolucionaria no ha sido, de manera axial, su capacidad de investigación, su potencia analítica, el dominio (del que era garantía) de un gran relato de la Historia. Tampoco fue lo que autorizaba o prescribía en materia de compromiso político. No; lo que, entre todas las doctrinas

revolucionarias provenientes del siglo XIX, ha caracterizado al marxismo era el derecho, históricamente atestiguado, de librar pagarés contra la Historia. El marxismo, y sólo él, se presentaba como una doctrina revolucionaria, si no históricamente confirmada (esto es un poco otra cuestión), por lo menos históricamente activa. Por lo menos durante medio siglo el marxismo tuvo crédito histórico. Ese crédito era de hecho la garantía de que la política marxista seguía siendo adecuada a su movilidad fundadora, y exceptuaba lo político, concebido como dispositivo puramente especulativo y siempre perimido.

El marxismo anuda ese crédito de historia a tres referentes principales, cuya ubicación es simple, pero cuya difícil articulación interna ha sido analizada notablemente en el trabajo de Paul Sandevince.¹

1) La existencia de una serie de Estados con función de emblemas de la transformación revolucionaria efectuada (y no solamente proyectada). Esos Estados invocan el socialismo en acto, materializan la etapa de transición al comunismo, encarnan la dictadura del proletariado.

A esta referencia esencial tenemos la tentación de denominarla referencia estatal. El marxismo ha sido la única doctrina revolucionaria cuyo destino fue encarnarse como doctrina del Estado. Por ella se produjo esa apariencia activa de una fusión de punto y lazo. La idea de una dominación de la no-dominación. Desde un punto de vista subjetivo, es importante ver allí lo que yo llamaría la referencia victoriosa.

El marxismo ha sido vivido como aquello a través de lo cual, por primera vez en la historia, los oprimidos, los obreros, los campesinos, tomando las armas y organizándose, pudieron realmente vencer al adversario, descomponer y destruir la máquina militar y estatal en la que se concentraba la custodia de las viejas opresiones.

En la adhesión obrera, popular, intelectual al marxismo, esta idea de la victoria desempeñó un papel decisivo. La Revolución de Octubre fue la imagen fastuosa del derrumbe del principio de la fuerza en la Historia. El leninismo es ante todo un marxismo victorioso.

¹ Por ejemplo, los artículos de Paul Sandevince en el n° 41 de *Perroquet*: "La fin des référents", "Critique des représentations", "La politique sous condition".

A partir de ese punto, los Estados socialistas libraron un importante pagaré contra la Historia; la URSS por lo menos desde 1917 hasta 1956. Después China, como renuevo de una siega ya realizada, entre 1960 y 1976. Durante casi sesenta años, esos Estados encarnaron la subjetividad victoriosa. Era esa encarnación lo que estaba activo, mucho más que la producción estatal real, incluso teniendo en cuenta las ilusiones y apariencias que pululaban respecto de ella.

El primer referente no es otro que esta escansión histórica que organiza un sujeto político en torno del sistema de la victoria.

2) La guerra de liberación nacional constituye el segundo referente. Se trata de la invención, bajo la dirección de partidos modernos, de una nueva forma de guerra, una guerra asimétrica, enraizada en el campo, que organiza al campesinado y se despliega de manera prolongada y por etapas. China y Vietnam fueron ejemplares en tal sentido. Por cierto, se sigue tratando de la victoria: a "la insurrección es un arte" de Lenin, Mao responde "la guerra del pueblo es invencible". Pero se trata aun más de una fusión del principio nacional y el principio popular. La guerra de liberación nacional postula que un movimiento único forja una nación contra el imperialismo, y libera al pueblo de las coacciones semif feudales. Bajo la hegemonía marxista, con la garantía del Partido como organización popular y cuartel general estratégico, se opera la unidad activa del pueblo y de la nación. Reencuentramos el tema de la victoria, pero en adelante se aplica tanto a la guerra contra el extranjero como contra a la guerra civil. Constituye la nación como constituye la dictadura de clase. Estos ejemplos, articulados con la referencia china, alrededor de la década de 1960 suscitaron en la juventud una segunda ola de adhesión al marxismo, relevo provisorio (que iba a revelarse precario), de las sacudidas suscitadas por el estallido de octubre de 1917.

3) El último referente es finalmente el movimiento obrero en sí, que comprende en este caso a las metrópolis del Oeste, y en especial de la Europa occidental. Este movimiento manifestaba su permanencia política en el elemento general de la referencia marxista. Los sindicatos de clase, los partidos marxistas, se habían convertido poco a poco en datos internos estables de la vida política, abarcados en la esfera reglamentada del par-

lamentarismo. Desde el punto de vista social, tenía sentido hablar de "partidos de la clase obrera", mezcla singular de perennidad institucional y disidencia relativa, tanto en posición de alerta como de gestión de nivel medio, imágenes mixtas de una longevidad de la Idea revolucionaria y de la proximidad de una actividad opositora.

Esos tres referentes—movimiento obrero, luchas de liberación nacional, Estados socialistas—ubicaban al marxismo en el orden de la Historia real, y lo diferenciaban de las simples corrientes de opinión, así fueran revolucionarias. Ellos transmitían la convicción de que la Historia trabajaba en el sentido de la credibilidad del marxismo. La insurrección, el Estado, la guerra, la nación, la acción sindical de masas: todos estos términos, en los que se resume—en apariencia—la capacidad política obrera, encontraban su articulación en el marxismo, y su agente subjetivo supremo en el partido marxista.

Se puede denominar "crisis del marxismo" al derrumbe por etapas de ese dispositivo de referencias. El marxismo está hoy en día en la imposibilidad de seguir librando pagarés contra la historia. Su crédito se ha agotado, y lo vemos adquirir las proporciones comunes de las doctrinas.

En el lapso de una treintena de años, hemos visto iniciarse el proceso de destitución del referente estatal (crítica del "socialismo realmente existente") y del referente de las liberaciones nacionales (crítica de las naciones liberadas, capaces a su turno de expansión militar, como en el caso de Vietnam).

Si Polonia (por lo menos desde Gdansk en 1980) ha *rematado* la crisis es porque allí entró en crisis de manera radical la conexión casi secular entre el marxismo y el movimiento obrero: así desaparecía, en su forma simple, la tercera y última referencia.

El referente estatal fue el primero en entrar en la edad de la sospecha, principalmente a partir del balance de la Unión Soviética.

En este punto, adoptemos una actitud de alerta filosófico. El descrédito en el que ha caído la Unión Soviética es tan profundo, y la trivialidad de su fracaso está tan establecida, que bien podría decirse que el pensamiento perdió hasta las huellas de lo que estaba realmente en juego en este desatino histórico. La prueba es un temible poder para el disimulo.

El ángulo de ataque habitual privilegia el terror de la opresión,

con hechos profusamente atestiguados, para arrojar a la URSS fuera del campo de toda política razonable.

Pero ¿cuál es el orden de las razones en el que se revela ese irrazonable? ¿Qué salud política concebible diagnostica la patología soviética?

Se admite que subjetivamente el horror ruso emergió por fin a la luz del día de la conciencia occidental en el recurso profético del arte. El simple enunciado de los hechos, por Victor Serge, David Rousset y muchos otros, no había bastado. Solamente el genio de Solyenytsyn pudo conmover el régimen de las certidumbres ciegas. Punto en el que el arte anticipa las imágenes de la conciencia política.

Para quien admite, como lo hago yo, que la literatura puede nombrar un real al que la política permanecía cerrada, cabe aquí iniciar no obstante una disputa literaria.

Pues hay que tener la firmeza de convenir que la denuncia del Terror no es, ni puede ser, la crítica radical de la política que lo funda.

II. SOLYENITSYN Y SHALAMOV

Por lo tanto, *El archipiélago de Gulag* habría recordado a Occidente su deber y su conciencia. Habría puesto fin al extravío marxista de los intelectuales. Los revolucionarios arrepentidos, puesto ante el real como horror, habrían reencontrado el camino de la Ley y el Derecho.

Para empezar, permítaseme decir que Solenytsyn está de alguna manera por debajo (así esté históricamente de este lado) de ese retorno masivo de los intelectuales franceses a la democracia parlamentaria coalta y omega de la convicción política. Es evidente que Solenytsyn no se preocupa por los derechos del hombre, y poco le importan los parlamentos. En el núcleo de su discurso está la Rusia espiritual, cuyo sufrimiento vale por la redención de toda la humanidad. Lo que le interesa y anima su prosa con una tensión esotérica y grandiosa es la vocación crítica del pueblo ruso. Stalin fue la crucifixión necesaria para que Rusia sola pudiera decirle al mundo el Mal de la ideología materialista. Al hacerlo, Solenytsyn recusa absolu-

tamente la debilidad democrática. Contra la totalidad blasfematoria del déspota rojo, apela a la totalidad del alma del Maestro, de lo verdadero, aquello cuya trascendencia eligió a Rusia para la edificación dolorosa del siglo.

Ahora bien, por violenta que pueda parecer la paradoja, y desde el único punto de vista que nos ocupa —la posición de un nuevo concepto de la política— hay que reconocer que, en consecuencia, Solyenitsyn está en la misma dimensión del pensamiento político ruso a la que perteneció Stalin, que es de algún modo su reverso más bien que su destrucción.

La vía política de Solyenitsyn está por cierto trazada en el odio a Stalin. Pero el lugar de ese odio, lo que funda que haya una posibilidad y capacidad creadora del odio, no se desplaza. Solyenitsyn y Stalin piensan por igual a partir del nacionalismo ruso, siempre retomado en una sublimación populista, en el que la figura de un Gran Inquisidor, en el centro de una tempestad de sufrimientos, constituye el estigma de una salud superior a aquella de la que es capaz Occidente, instalado cómodamente en su éxito y su paz.

Para Solyenitsyn, los campos de concentración son el argumento de una profecía. Se trata de mantener al día el expediente del Mal, de manera que la exigencia espiritual, la única que está a la altura de un crimen absoluto, sea elevada (en el sentido hegeliano del "*Aufhebung*") del fondo del abismo.

Como escritor, Solyenitsyn despliega los recursos de la tradición rusa, que instituye de análogo, para ese gran pueblo diseminado en la llanura y el frío, un equilibrio singular del realismo, arrancado a la noche del vagabundeo y la muerte, y la exaltación milenarista cuya heroína es la masa campesina.

De modo que Solyenitsyn inventarió minuciosamente el universo de los campos sólo para circunscribir (según su lógica) lo que había allí de radical. En Occidente, permitió que la conciencia del fenómeno stalinista fuera desplazada y limitada, a la vez general (los campos de verdad del comunismo) y liviana (contra ello, nada disintió que proteger de modo fríolento lo poco que se tiene). Pues a los intelectuales occidentales no les interesa la vigorosa problemática nacional y cristiana de Solyenitsyn, sino otras cosas. Se trata de que la revolución deja de ser el concepto transversal para pensar filosóficamente la política. Con lo cual imaginaban lograr una liberación, mientras que no eran más que

los portadores anónimos de un síntoma, el de la crisis universal de la política y su sustracción a todo esfuerzo del pensamiento.

El carácter sintomático de esta depreciación se lee en su violencia pulsional. No bastaba (puesto que lo que estaba en juego comprometía la conexión total del sujeto y la política) que la revolución fuera imposible —lo que, para un lacaniano, la habría elevado a lo real—. Era necesario que fuera un crimen. Y como el verdadero crimen político certificado en el siglo era el nazismo, se condujo la vasta empresa de Solyenitsyn. crística, nacional y antidemocrática, a la ecuación ideológica inmediatamente perceptible en la propaganda: Stalin es Hitler. Contra lo cual sólo valen los parlamentos y la libre empresa.

Solyenitsyn era en suma demasiado ruso para que Occidente tomara de él lo que ya había producido, sólo con las fuerzas me/quinas de su propia reacción: que Stalin era totalitario.

Pero la categoría de "totalitarismo", que en sí no es una noción operatoria más que en pareja con la democracia, se mantiene (como ya lo he dicho) más acá de las exigencias de la crisis planetaria de lo político. No abre el pensamiento a su propio imperativo. Así, en el vuelo literario de Solyenitsyn, sucede que la inteligencia política de los campos de concentración rusos, de los millones de muertos, del terror generalizado, de lo que sucedió allí y de lo que tenemos que hacer con ello, para nosotros permanece cerrada.

No hay que equivocarse de escritor cuando es el arte el que gobierna la posibilidad del pensamiento político. Por grande que sea Solyenitsyn, su grandeza es simétrica de la grandeza negra en la que Stalin consumió el desastre de lo rojo.

Quien tiene que guiarnos es Varlam Shalamov,² cuyos primeros textos sobre la Kolyma (estas cuestiones de fechas son importantes) aparecieron en Francia a partir de 1969.³

² Varlam Shalamov, *Kolyma*, Maspéro, 3 vols.

³ Denoël publicó, en efecto, bajo el título de *Article 58*, en 1969, novelas cortas de Shalamov. Observemos al pasar que la oposición Solyenitsyn/Shalamov pertinente para la puesta en juego de la esencia de la política no es una oposición inmediata, subjetiva. Solyenitsyn reconoció la grandeza, e incluso la superioridad de Shalamov: "Es posible que los *Récits de la Kolyma* de Shalamov hagan sentir al lector con más seguridad todo lo que hay de despiadado en el espíritu del Archipiélago y también los límites de la desesperación humana" (*L'Archipel du Goulag*, t. II, Seuil, 1974).

Shalamov estuvo en los campos de concentración del noreste siberiano durante veinte años. Murió en Rusia, liberado, pero enfermo e inconsciente. El no utilizó los campos para una apologética del Mal. Pertenecía a la otra tradición rusa, la que sigue de cerca la física humana e ilumina algunos principios transmisibles. Al señalar que, sometidos a las terribles pruebas siberianas, los caballos mueren más rápido que los hombres, declara haber

[...] comprendido lo esencial: el hombre no se convirtió en hombre por ser la criatura de Dios [...]. Lo hizo porque era físicamente el más resistente de todos los animales y, en segundo lugar, porque forzó su espíritu a servirse con acierto de su cuerpo.

Kolyma es una serie de cuentos, y, si hay que citar un precursor, uno pensaría en Chéjov, pero en un Chéjov recio, sin melancolía, un Chéjov (si me atrevo a decirlo) posrevolucionario. Esos cuentos se mantienen al margen de la ficción y del recuerdo; fueron editados en Francia en un orden sutil, que no impone ninguna arquitectura, sino más bien un trazado que comienza con la pregunta: "¿Cómo trazar un camino a través de la nieve virgen?" y termina con "Era una carta de Pasternak". Uno piensa en seguida que la nieve del sufrimiento es también la página y que, finalmente, concedida a Pasternak, hay "una escritura impetuosa, aérea, y al mismo tiempo, clara y legible".

El universo de los campos, tal como lo compone ese trazado con una especie de suavidad fragmentada, es —evidentemente— espantoso. La muerte, los golpes, el hambre, la indiferencia, el agotamiento, son los puntos de referencia permanentes de la existencia. Sin embargo, Shalamov no pretende que el Mal lo sea todo. Se trata más bien de un hacer-mundo, de manera que la excepción valga como metáfora de lo normal, y que la inmersión literaria en esa pesadilla nos despierte a la universalidad de un querer.

Allí donde Soljenitsyn lleva los archivos del diablo, Shalamov, en los límites de lo posible, encuentra el carozo duro de un ética. Hasta el aislamiento geográfico de la Kolyma (a la que se llega por agua, mientras que el resto del país es denominado "el continente" por los reclusos) contribuye a provocar la extraña impresión de que se encara una utopía al revés. Pues el lector olvida progresivamente que se trata de la política, del Estado, de crímenes centralizados, para encerrarse en un mundo completo,

donde todas las diferencias, ramificadas y profundas, de la conciencia y el comportamiento, son llevadas a lo esencial. Punto en el que toma el camino posible de otra percepción de la verdad política en sí.

Por ejemplo, para los reclusos Stalin es sólo una figura cualquiera: "La muerte de Stalin no había provocado una gran impresión en nosotros, que éramos hombres de experiencia". ¿Es decir que el responsable era el "sistema", y no Stalin, el individuo? No hay nada de esto en Shalamov. Es que los "hombres de experiencia" saben que, con respecto a lo real de los campos (como en un cierto sentido, de la fábrica) no es la invocación de las grandes opresiones de estructura lo que sirve a la circulación de la verdad, sino la tenacidad en mantener algunos puntos, de conciencia y de práctica, para iluminar las horas compactas y detener la descomposición subjetiva. Shalamov propone lo que podríamos denominar una "carta de comportamiento" de los reclusos (en suma, un punto de vista de clase):

No voy por cierto a denunciar a un hombre que es prisionero como yo, haga lo que hiciera. Tampoco voy a perseguir la función de jefe de equipo, que asegura la posibilidad de seguir vivo, pues en un campo no hay nada peor que imponer la propia voluntad —es decir, la ajena— a otro hombre, un detenido como yo mismo. No traté de hacer amistades "útiles", de sobornar. ¿Y de qué puede servirme saber que Ivanov es un puerco, Petrov un espía y Zaslavski un testigo falso?

Por lo demás, en esta perspectiva, más que el Mal, es el Sistema oficial (sus investigadores, sus golpeadores, sus jefes) el homólogo con los reclusos, en la medida en que organiza una experiencia, una especie de producción social monstruosa. Para Shalamov el horror no son los comunistas, es el hampa:

El jefe es grosero y cruel, el educador es un mentiroso y el médico deshonesto, pero todo esto no es nada en relación con la fuerza de depravación del mundo del hampa. Los primeros son todavía hombres, y, quiéranlo o no, algo humano todavía llega a transparentarse en ellos. Pero los truhanes no son hombres.

El tema de los truhanes es esencial en el libro. Concentra el odio y el horror. Para Shalamov, el crimen de Stalin consiste menos en los campos en sí que en haberles dado en ellos poder y libertad a los truhanes, porque frente a éstos no hay conciencia colectiva ni principios firmes. Ese es un punto crucial: para Shalamov, no es la política, sino su ausencia, lo que hizo posibles los campos. No su ausencia estatal, sino su ausencia subjetiva. Los intelectuales son criticados porque su debilidad política los lleva a adoptar la "moral" de los truhanes:

En una palabra, el intelectual quiere [...] ser un truhán con los truhanes, un criminal con los criminales. Roba, bebe, incluso está contento cuando le aplican una pena de derecho común: por fin le han sacado de encima el sello infamante y maldito de político. Por otra parte nunca tuvo nada de político. No había políticos en el campo.

Shalamov apunta aquí al igualitarismo fúnebre del campo stalinista. Allí no se golpea al otro como en el campo de concentración nazi (al judío, el comunista, el ruso, el polaco). Se golpea al mismo. Si el campo es la experiencia de una ética en la que el adversario es el truhán, entonces en sí mismo carece de significación dialéctica. No genera por lo tanto ningún pensamiento político con respecto al Estado, sino sólo el camino de una determinación singular e immanente:

La guadaña mortal de Stalin segaba a todos sin distinción [...]. Todas eran personas tomadas al azar entre los indiferentes, los blandos, los burgueses e incluso los verdugos. Y se convirtieron en víctimas por azar.

El azar aquí convocado impide todo acceso a una doctrina apologetica de los campos, sin ceder sin embargo a lo irracional. En primer lugar, el campo es tomado como efecto de lo real, para construir, a partir de una hipótesis ética, un discurso literario de verdad. Y es el apolitismo profundo de las víctimas lo que está en el resorte de ese real:

Los profesores, trabajadores del partido, militares, ingenieros, campesinos y obreros que llenaban profusamente las cárceles de esa época, no tenían nada positivo detrás de ellos [...]. La ausencia de la menor idea capaz de unirlos debilitaba considerablemente la

firmeza moral de los presos. No eran enemigos del poder, ni criminales del Estado y, cuando morían, no sabían por qué tenían que morir.

Y sigue:

Trataban de olvidar que eran políticos. Por otra parte nunca habían sido políticos, no más que los otros "cincuenta y ocho"⁴ de la época.

La matanza de millares de personas con toda impunidad sólo pudo realizarse porque eran inocentes.

De este modo todo *Kolyma* apela, en nombre de las víctimas, a no establecerse en la inocencia política. Es esa no inocencia lo que se trata de inventar, en otra parte que no sea la pura reacción. Para terminar con el horror se necesita la avanzada de una política que integre lo que contó su ausencia.

Es también lo que funda en el libro la periodización de los fenómenos. No hay el sistema perverso e inmutable del totalitarismo. Los campos tienen una historia escandida. En el centro, el año terrible: 1937-1938. Verdaderamente entonces, en la singularidad de un momento, se desencadena la crueldad. Shalamov declara expresamente que la tortura y los interrogatorios datan de fines de 1937, y también los fusilamientos inmensos de reclusos. Está el antes de 1937 y el después, y el propio 1937, como si el régimen hubiera atravesado allí un tiempo paroxístico de su proceso.

Y además, como a contrapelo de la inteligencia ética, inyectada en todos los cuentos, hay una especie de poética del Gran Norte, en el que el frío, la nieve, los árboles, los torrentes, encontrados como obstáculos para la simple supervivencia de los "moribundos", son también una sustancia mágica y lejana, una familiaridad grávida, a la que Shalamov consagra cuentos enteros, como "El pino enano", donde se narra la amistad entre un hombre y un árbol. Tanto más intensa cuanto que, como todas las otras cosas de los campos de concentración, esa naturaleza cerrada no tiene nada de nativa para quien la describe, y que, cuando se produce su liberación, dice:

⁴ El artículo 58 del Código Soviético calificaba a los "trotskistas" y a otros enemigos políticos del pueblo. Exponía a lo peor.

Rozando con mi mano helada el antepecho frío y poco firme, aspirando el olor de nafta y de polvo de la ciudad en invierno, miré a los transeúntes apresurados y comprendí hasta qué punto yo era un habitante de ciudad. Comprendí que lo más caro y más esencial para el hombre es el período en el que nace su patria mientras la familia y el amor no existen todavía. Es el período de la infancia y de la primera juventud. Y se me oprimió el corazón. Saludé a Irkutsk con todo mi corazón. Irkutsk era mi Vologda, mi Moscú.

Se habrá comprendido que los cuentos de Shalamov no son el balance político de Stalin y los campos.

Ese balance está en realidad ante nosotros, pues tiene por condición que la política emancipadora, la única con la que puede asociarse la filosofía, se establece en el elemento de su surgimiento, más allá de la crisis mortal que hoy en día la golpea. Pero Shalamov nos lega algo infinitamente precioso: la prosa para enraizar la voluntad de un balance de ese tipo. Shalamov no es un tribunal, aunque juzga sin apelación. Es una forma de conciencia, ejemplar y transmisible.

Hay que ver el terror soviético de frente, y también es imposible limitarse a decir "nosotros no somos esto", cubriéndose el rostro. Pues ésta, a su manera, es nuestra historia, aunque se trata de pensarla y de romper con ella. Shalamov nos lleva lo más cerca posible de aquello que se dice a veces que preferimos ignorar. Estamos enganchados más que nadie a lo que ya nunca más se reproduce, a lo desarraigado en sus fundamentos mismos, el horror que Shalamov pone en prosa, clara y fraternal, la verdad subjetiva.

El escritor es en este caso un guía para la acción, puesto que ella quiere recomponer una política digna de ese nombre, es decir homogénea a la tensión verídica del sujeto.

¿Y qué guía podría reemplazar a quien —como lo relata en "El primer diente"— en el momento en que golpean a un recluso delante de él, comprende que "toda, toda mi vida iba a jugarse ahora"? Y que sale de la fila para declarar con voz temblorosa "Le prohíbo que le pegue a ese hombre", con riesgo de que por la noche le dieran una golpiza y perdiera su primer diente.

Pero quien, también, en "Marcel Proust" habla de lo preciosos que eran los libros, su tráfico, su pérdida, y que cuenta que, habiendo empezado por el cuarto tomo (enviado no se sabe por

qué a un ayudante de médico conocido) lo había "abrumado Guermentes". A él, un "hombre de Kolyma, un zek".

III. EL FIN DE LAS VICTORIAS

Al leer al zek, fortificamos, sin renunciar al propósito de esencializar la política, la certidumbre de que está completamente destruida su referencia estatal. Pero con ese orfanato de lo real, viene a introducirse una división y un equivoco en aquello de lo que ese Estado era el emblema: la noción de victoria. ¿Qué es vencer? Durante todo el siglo XIX, la cuestión siguió oscura para la conciencia política obrera. El leninismo (según se decía, el marxismo de "la época de las revoluciones proletarias victoriosas") había arrojado luz sobre ese punto: vencer era comprometerse, en las condiciones nacionales específicas, en la vía abierta por octubre de 1917 y por la URSS. La victoria tenía su patria, la "patria del socialismo".

Pero he aquí que la victoria fue expatriada. Si la URSS, China o cualquier otro Estado, hasta en la conciencia común de aquellos que profesan invocarla, dejan de ser el emblema de esa victoria, si incluso se convierten en su inversión, en el signo negro, la victoria misma queda afectada de vagabundo y sospecha. El primer alcanzado entre los conceptos del marxismo es el de dictadura del proletariado, el más comprometido en la subjetividad victoriosa proveniente de Octubre. Su puesta en crisis oscureció la demarcación entre el marxismo (concebido como realismo político) y las otras corrientes del pensamiento revolucionario. La dictadura del proletariado era de algún modo el concentrado conceptual del proceso político victorioso, una determinación que convergía con el tema de la capacidad política proletaria (siendo la dictadura del proletariado simétrica de la dictadura de la burguesía) y de la forma general del Estado postrevolucionario (la dictadura del proletariado como esencia de clase del Estado socialista). La puesta en cuestión de la URSS como historicidad de la victoria hace vacilar la firmeza conceptual de esa convergencia.

El segundo referente (las liberaciones nacionales) ha sido destituido por el devenir de Vietnam, tanto más cuanto que, para

IV. SIGNIFICACIÓN UNIVERSAL DEL MOVIMIENTO OBRERO POLACO

la juventud de los países de Occidente, el compromiso en favor de la lucha de los pueblos de Indochina había sido una fuente principal del radicalismo político. Vietnam aparece hoy como una potencia militar expansionista, fuertemente adosada al dispositivo soviético, y cuyo pujante dinamismo nacional no está orgánicamente ligado a un dinamismo popular. La separación—hoy en día evidente—entre el nacionalismo vietnamita y el compromiso popular, plantea un interrogante sobre lo bien fundado de lo que, en la secuencia anterior, convertía en fuerza de propaganda su fusión supuesta. La llamada guerra “del pueblo” sin duda condujo victoriosamente la cuestión nacional. Pero, ¿lo hizo en una unidad dialéctica con la emancipación popular? Uno puede hoy en día preguntarse si lo que se tomó por unidad popular no era simplemente una técnica específica de la guerra nacional, la forma general que reviste esta guerra en nuestra época, sin que necesariamente sea inherente a esa forma una universalidad política popular emancipadora. Por lo tanto, si sigue siendo justo haber respaldado el esfuerzo de guerra de los pueblos de Indochina (en el marco de la liberación necesaria de las naciones), es preciso delimitar esa justicia, separándola de todo lo que pretendía excederla, y no ver en la guerra del pueblo la fuente profunda de una novedad política y el refugio para una regeneración del marxismo. Más bien, la guerra de Vietnam (los hechos ulteriores lo demuestran) ha establecido de qué es todavía capaz el nacionalismo, en cuestión de invenciones adaptadas a las condiciones de la época. Demostró que no solamente la época (burguesa) de las guerras nacionales no estaba perimida, sino que contenía aún potencialidades de innovación políticas y militares. Esa es una enseñanza útil para el marxismo de análisis, sin constituir sin embargo un consuelo para el marxismo militante. Las tácticas y principios de la guerra prolongada hoy en día forman parte del arsenal universal de los métodos políticos. Su carácter de clase está deshecho y, si bien se trata de invenciones marxistas, su uso permanente ya no constituye una referencia de la especificidad revolucionaria del marxismo.

Al quedar en duda los Estados y las guerras, ¿puede entonces uno replegarse en la consideración exclusiva del movimiento social, especialmente en su imagen obrera? ¿Puede mantenerse viva la conexión entre un marxismo liberado de las aventuras estatales del siglo y la espontaneidad de lo que yo llamaba las histerias de lo social? Se trataría de la vida política de una referencia única, no atestiguada fuera de ella misma y que no es representable en el Estado ni en la Nación, ni siquiera en el Pueblo.

Sin embargo, ¿de qué “vida” se trata? ¿Dónde y cómo la clase obrera demostró su capacidad política independiente, basándose en sus propias fuerzas, si se descuentan la experiencia del Estado soviético—o chino—así como las de las liberaciones nacionales? Si uno se atiene a Europa, ¿qué destacar como esencial desde la insurrección espartaquista de 1919 en Alemania? E incluso entonces, ¿qué objetar a quien, como experiencia histórica, sólo registra la conducción de las masas, bajo la dirección de marxistas puros, hacia fracasos sangrientos? A lo cual no se opone como alternativa más que una lenta putrefacción parlamentaria, de la cual nos ofrece un espectáculo degradante el Partido Comunista Francés. Más que un referente, el movimiento obrero—concebido como movimiento socialmente determinado—parece funcionar como una repetición de lo que desde siempre ha sido la suerte de los oprimidos (campesinos tras esclavos): practicar la alienancia de la sumisión taciturna y la insurrección ahogada en sangre. Entre una y otra, la huelga, que sólo modifica los salarios. Al suponer que la capacidad política obrera no excede, bajo la ley del capital y los Imperios, el principio universal de rebelión, en sus formas violentas o reglamentadas, aparentemente se destruye el fundamento último de la hipótesis marxista.

En este punto, el movimiento obrero polaco introdujo, entre 1980 y 1984 por lo menos, una novedad, que aún subsiste, sean cuales fueren las peripecias y los fracasos tácticos de su historia concreta. En efecto, es perfectamente posible que ese movimiento haya agotado los recursos inmediatos de sentido de los que dispuso en su primera etapa. Puede que hoy en día esté derrotado o estancado. Sin embargo, la autonomía de la política implica la de su generalología. Por lo demás, ¿qué significa exactamente el

“fracaso” del movimiento polaco, puesto que él mismo afirmaba que su objetivo no era “vencer”? Todo esto queda por pensarse. Incluso aunque Polonia como acontecimiento haya desaparecido de la actualidad periodística, todavía falta mucho para que la novedad que ella introdujo esté integralmente disponible.

Esa novedad es tanto más considerable cuanto que, por muchos de sus rasgos, el movimiento polaco era el más clásicamente obrero —el más clásicamente marxista— que haya visto Europa desde principios de siglo. En Polonia, la clase obrera fabril ha sido, y es todavía, hasta en el fracaso, universalmente reconocida como pilar político de lo que los polacos llaman “la sociedad”. La clase obrera no ha sido un componente simple del movimiento social general, no hizo número. Por el contrario, ella constituyó, a partir de sí misma, el centro de despliegue del pensamiento político nuevo en la totalidad del cuerpo social. Intelectuales, campesinos, jóvenes de las ciudades, estaban, por propia confesión, bajo la garantía política de la organización democrática de las fábricas. En su esencia práctica, el debate político se remitió al debate obrero.

Ahora bien, hay que tomar nota de que ese pensamiento político obrero casi químicamente puro tomó posición contra el marxismo-leninismo. El movimiento obrero en sí, políticamente constituido a través de acontecimientos de masas, organizó su pensamiento propio de un modo totalmente extraño al marxismo-leninismo.

Tenemos entonces un movimiento que, por una parte, parece verificar, por primera vez en mucho tiempo, la hipótesis originaria del marxismo: la existencia de una capacidad política proletaria específica, heterogénea respecto de la capacidad política burguesa; por otro lado, sólo consume esa verificación en la inversión nominal de la hipótesis misma, en el elemento de la hostilidad a lo que fue su nombre bautismal, es decir, al marxismo.

Del hecho de que el más grande movimiento obrero contemporáneo no haya encontrado el autodesarrollo de su pensamiento político sino en una exterioridad completa al marxismo —y sea cual fuere el papel en esta circunstancia de las imposiciones nacionales (la Iglesia, etcétera)—, resulta a mi juicio que ante nuestros ojos se ha deshecho universalmente el lazo orgánico entre el marxismo y la referencia social obrera.

De modo que hoy en día ni los Estados socialistas, ni las luchas de liberación nacional, ni el movimiento obrero, constituyen

referencias históricas capaces de garantizar la universalidad concreta del marxismo.

V. SIGNIFICACIÓN REACTIVA DEL ANTIMARXISMO CONTEMPORÁNEO

No es exagerado decir que el marxismo está históricamente deshecho. Su mantenimiento conceptual sólo pertenece al orden del discurso, condenado a la suerte común si se extingue la sustancia viva de su encarnación.

Desde luego, con respecto a esta destrucción hay dos vías, dos orientaciones de pensamiento.

La primera vuelve a decir que el marxismo ha sido juzgado y condenado por la historia. Puesto que el marxismo reivindicaba las garantías positivas de la historia, tiene que ser juzgado según sus propios criterios. La destrucción histórica del marxismo sólo significa su muerte como acontecimiento universal del pensamiento político. El socialismo “realmente existente” es la sentencia pronunciada por la historia sobre la historicidad del marxismo mismo: ha perimido. Lo que subsiste de su apariencia no es más que un cadáver de lenguaje, un discurso que sólo se sostiene con la mentira y la muerte.

Esta idea, tan difundida en la actualidad, va de suyo, por así decirlo. Es la principal objeción que se le puede hacer. Decir hoy que el marxismo ha muerto con respecto al pensamiento vivo no es más que levantar un acta. No hay allí ninguna idea profunda, ningún descubrimiento. Es una idea común, de la que cabe temer que sea la falsificación de una evidencia.

En cambio, lo que sorprende es que esa idea no haya tenido por el momento más que una fecundidad puramente reactiva. ¿Cuál es hoy el uso dominante de la idea de que el marxismo está muerto? ¿Qué consecuencia se extrae a gran escala? Simplemente, que está muerta la idea general de una política que no sea la gestión de las coacciones —y por lo tanto la idea de una política digna del pensamiento—. Y que una política tal, en la que el pensamiento sería responsable del ser, y no de la sola necesidad, es una aventura nociva. ¿No es en efecto nocivo adecuarse a la muerte? Los animarxistas de la nueva generación tienen por

seguro que sobre todo hay que conservar aquello de lo que a pesar de todo se dispone: las libertades, el pensamiento occidental, los derechos humanos. Dicho de otro modo, la esencia política del animarismo contemporáneo ha sido en los hechos la adhesión (y por primera vez la adhesión masiva) de los intelectuales a la forma parlamentaria de los países de Occidente, y la renuncia a todo radicalismo, a toda esencialidad de la política.

Este modo de reflexión de la destrucción histórica del marxismo vuelve a pensar reactivamente las virtudes de la democracia parlamentaria como forma perfectible, pero esencialmente buena, del Estado. Esta crítica de la política no excede el retorno puro y simple a la teoría liberal de la política. Se restaura el derecho como aquello de lo que la filosofía tiene que asegurar el fundamento. Primer ejemplo de una crítica cuya confesión es la restauración de una edad clásica del filosofema político.

De modo que se mantiene al animarismo contemporáneo en una pulsión conservadora y occidental. El animarismo tiene por núcleo una formación conceptual reactiva, en la que el dinamismo histórico es reemplazado por la espiritualidad democrática conservadora. Se trata de un verdadero desastre del pensamiento, cuya inducción coyuntural es el desastre del marxismo. Este desastre ha quitado toda radicalidad a la cuestión filosófica tocante a la política. En este caso la retirada es mucho más una catástrofe.

Lo que el animarismo contemporáneo califica de fracaso y mentura del marxismo no se eleva siquiera hasta el pensamiento radical de los efectos de la destrucción del marxismo.

Propongamos una paradoja: si nos pronunciamos como "marxistas" (sea cual fuere hoy en día el sentido de este término) diremos que las cosas son por cierto más graves de lo que imagina el animarismo. Pues la crítica animarista (el gulag, el fin de las libertades, la defensa de Occidente...) no hace más que repeler objeciones muy antiguas; si no hubiera más que eso, contaríamos para responder con las antiguas refutaciones.

En la crisis del marxismo hay más cosas que las que el animarismo puede soñar.

Simétricamente, una defensa dogmática del marxismo vuelve a repetir la refutación antigua de las antiguas objeciones, repitidas a su turno por el animarismo contemporáneo.

El nuevo animarismo y el viejo marxismo defensivo son dos aspectos de un mismo fenómeno, que es el fenómeno del

mantenimiento de la política en su retirada, hasta el punto en que el pensamiento abdica ante su propio imperativo de crisis.

En cambio, la incidencia contradictoria de la novedad está en que la objetividad obrera "marxista" del movimiento polaco se despliegue en el animarismo subjetivo. Pues de lo que se trata es de una nueva configuración política de la capacidad obrera, y por lo tanto de una nueva configuración, todavía silenciosa, del marxismo mismo.

Pero, para pensar esta novedad, hay que sostener el enunciado siguiente, el único que no es reactivo (pues todo pensamiento animarista de la destrucción histórica del marxismo se revela reactivo): el ser contemporáneo de lo que va a escandir la nueva imagen de la política, y que todavía podrá denominarse "marxismo" si hay que prolongar la hipótesis emancipadora, no es otra cosa que el pensamiento completo de su destrucción.

VI. SUBJETIVACIÓN DESTRUCTORA Y DESLOCALIZACIÓN

Hoy en día el marxismo no está muerto. Está destruido históricamente. Pero hay un ser de esta destrucción. Más precisamente: es posible, y necesario, mantenerse en la inmanencia de la destrucción.

La existencia real del marxismo, en cada una de las etapas de su desarrollo, es un dato político inmanente. El marxismo no es una doctrina. En el nombre de lo Uno para una red constituida por prácticas políticas. La visión de la crisis del marxismo como de un real (el "socialismo realmente existente") que juzgaría y descalificaría un discurso (la doctrina marxista) no da en el blanco. El marxismo a su turno no es "realmente existente" más que en la medida en que es aquello que da sostén a un sujeto político. La juxtaposición de un real y una ideología pone al marxismo en falta, no permite pensar en su fuerza ni en su debilidad.

La cuestión fundamental es entonces la del punto desde el que se examina la destrucción del marxismo. ¿Se participa o no de eso mismo que está en proceso de destrucción? Sostengo que el pensamiento radical de la crisis del marxismo exige que se esté en la posición, subjetiva y política, de inmanencia en esa crisis.

Hay que ser sujeto de la destrucción del marxismo para proponer su concepto. Toda excentración produce un pensamiento débil y exterior, repetitivo y reactivo, de esta crisis fundamental de la política.

Evidentemente, no digo que para criticar el marxismo hay que "creer" en el marxismo. En lo que a mí concierne, yo no creo en absoluto en el marxismo. No formulo ninguna hipótesis de creencia o de juramento de fidelidad. El marxismo no es de ninguna manera un Gran Relato. El marxismo es la consistencia de un sujeto político, de una capacidad política heterogénea. Es la vida de una hipótesis. El extremo peligro en el que se encuentra esa consistencia se experimenta en la experiencia subjetiva de ese peligro. La experiencia de esa capacidad, en los confines de la inexistencia, exige que uno inexistista con ella. Pues la exterioridad, según lo demuestra la experiencia, conduce a un concepto exterior de la crisis, a la puesta en proceso de la ideología por el presupuesto de un real político desajustado. La crisis de la política es remitida a la retirada de la política. Pero el marxismo está justamente en crisis por soportar en sí mismo la irrupción de lo real. El empuje de lo real que instruye el proceso histórico de esta destrucción se experimenta a partir del marxismo destruido.

En el examen de la crisis de la política hay una cuestión topológica. ¿Qué vecindad se acepta soportar con el ser-en-destrucción del marxismo? ¿De qué coraje inmanente se asegura el pensamiento? A esa vecindad y a ese coraje destinamos el siguiente enunciado: el pensamiento radical de la destrucción del marxismo no es en su esencia más que la imagen actual del marxismo como política. Allí se mantiene el pasc activo del sujeto político contemporáneo.

Ser sujeto de la crisis del marxismo se opone a la idea de ser su objeto. ¿Qué quiere decir ser su objeto? Quiere decir defender el marxismo, defender el cuerpo doctrinario contra la destrucción. Quiere decir mantener en la vida artificial del discurso todas las referencias muertas. Quiere decir seguir librando pagarés contra la historia, siendo que se ha agotado el crédito. Existe hoy en día una manera, digamos marxista-leninista, de abogar por el marxismo, que no es más que una imagen de su muerte. Ese marxismo, que se asegura con la existencia de Estados poderosos, o con el supuesto de que existe una "clase obrera" política, ya no tiene el coraje del pensamiento. Es una sobrevida estatal, un

aparataje de grandes partidos, grandes sindicatos, políticamente monstruoso y filosóficamente estéril.

En el día de hoy ningún marxista puede existir en el pensamiento sino como sujeto próximo a la destrucción del marxismo. La proclamación por Estados, partidos o intelectuales académicos de la salud del marxismo es una medicina mortal.

Llevemos más lejos esta idea. En verdad, sólo los políticos pueden destruir realmente el marxismo, y en especial la forma marxista-leninista del marxismo. La causa de la destrucción, el pasaje en ella misma de la muerte de lo que tiene que morir, y del nacimiento de lo que debe nacer, son las tareas de los políticos marxistas de nuevo tipo. Pues la muerte y el nacimiento son en sí mismos fenómenos immanentes.

¿Qué es hoy en día un marxista? Es el que está en la destrucción del marxismo en posición subjetiva, que pronuncia de manera inmanente lo que debe morir, y que por lo tanto muere él mismo, disponiendo esa muerte como causa de una recomposición de la política. A lo largo de ese proceso práctico puede producirse el pensamiento efectivamente político de la destrucción del marxismo.

Mantenerse en el marxismo es ocupar un lugar destruido, y por lo tanto inhabitable. Yo planteo que hay una subjetividad marxista que habita lo inhabitable. En relación con el marxismo en tanto que destruido, esa subjetividad está en una situación de adentro/afuera. La topología de la política, que sigue pensando en el lugar de lo inhabitable, es del orden del torcimiento o la torsión: ni interioridad en la herencia marxista-leninista, ni tampoco la exterioridad reactiva del antimarxismo. Esa relación de torsión se opone a todo el triunfalismo del marxismo anterior, a la rectitud inflexible de la "línea justa". Hoy en día el pensamiento político sólo tiene en cuenta una relación desviada con su propia historia.

Esto puede decirse de otro modo: hoy los referentes de la política no son marxistas. Hay una deslocalización fundamental del marxismo. Había anteriormente una especie de autorreferencia, pues el marxismo basaba su crédito general en Estados que se decían marxistas, en luchas de liberación nacional bajo la dirección de partidos marxistas, y en movimientos obreros encuadrados por sindicatos marxistas. Pero este referencial ha perimido. Las grandes pulsaciones históricas de masas ya no se refieren al marxismo, por lo menos desde el fin de la revolución cultural en China: véanse los casos de Polonia o Irán. En virtud

de esto se ha producido una expatriación de la política. Su territorialidad histórica ya no le es transitiva. La era de la autorreferencia está cerrada. La política ya no tiene patria-histórica.

Todos los referentes políticos dotados de una vida obrera y popular real son hoy, con relación al marxismo, atípicos, errantes, están deslocalizados. Cualquier marxista ortodoxo objetará que el movimiento polaco es nacional y religioso, que el movimiento iraní es religioso y fanático, que en el fondo nada de eso le interesa al marxismo. Y ese marxismo ortodoxo sólo será un objeto vacío en el proceso de la destrucción del marxismo.

Está en la escena de toda política real que los referentes históricos le resulten impensables por las vías de la ortodoxia. La ortodoxia es una opinión recta, pero el marxismo es torsión, ya no tiene el recurso de ser una rectitud del pensamiento.

Es preciso mantenerse en el lugar deslocalizado donde va a producirse el pensamiento de lo que la ortodoxia representa como impensable.

Sólo nos queda en verdad el lugar inhabitable de una heterodoxia marxista por venir.

VII. LA IMAGEN DEL (RE)COMIENZO

Si el marxismo es indefendible, entonces hay que iniciarlo.

El marxismo ya comenzó una vez, entre 1840 y 1850. Después, en la historia inaugurada por ese comienzo, conoció etapas, por ejemplo la victoria de Octubre de 1917 y la forma teórico-política del leninismo. Hoy en día se trata de mucho más que de una etapa. Hablar de etapa significa que el primer comienzo sigue valiendo. Nosotros introducimos la hipótesis radical de que justamente ese comienzo ha dejado de valer, y que en la expatriación concluye un ciclo completo de la existencia del marxismo.

Cuando Marx fundó el marxismo, su referencia fundamental era el movimiento obrero. No existía la referencia de los Estados socialistas, ni la de las liberaciones nacionales. Eso no constituía evidentemente una autorreferencia. El movimiento obrero, en su emergencia histórica a partir de los años 1820-1830, no era por cierto "marxista". Si releemos el *Manifiesto del Partido Comunista*,

ese texto absolutamente inaugural, vemos que Marx establece expresamente su pensamiento político en el supuesto de la existencia enteramente independiente del movimiento obrero. El punto de partida es "hay el movimiento revolucionario obrero". Es decir lo que un sujeto designa como síntoma y como el obstáculo donde se desprende. Es un puro "hay", es un real. Y con respecto a ese "hay" Marx postula tal o cual tesis. Ese es el sentido de la fórmula enigmática según la cual "los comunistas no son un partido distinto de los otros partidos obreros". Los comunistas —según funda Marx su designación política— no están agrupados en torno de esa designación. No son una fracción cuya unidad es una doctrina. Los comunistas son una dimensión existente de todo el conjunto del movimiento obrero, de lo que Marx llama "los partidos obreros". El "partido comunista" es un atributo general de los partidos obreros. Marx se esfuerza por aislar y pensar ese atributo, a través del cual se da el real completo del movimiento obrero como real político.

Finalmente, la tesis de Marx no es sólo "hay el movimiento obrero", sino también "hay comunistas", existe esa dimensión específica, irreductible, del movimiento obrero, cuyo criterio y consistencia política intenta establecer. Allí reside la operación interpretativa, la que formula la verdad de la política proletaria, y cuyo nombre conceptual es el de partido comunista.

Esa es la imagen del comienzo. No se trata de separar y estructurar una parte del fenómeno existente. Se trata de un "hay", del acto de pensamiento en corte de un real. Se trata de una forma de proximidad del pensamiento político al real del movimiento obrero, dado en sus atributos, sus síntomas, y particularmente en el atributo comunista. Cuando Marx declara que un espectro recorre Europa, el espectro del comunismo, no pretende que él mismo es el espectro, ni hace surgir, en virtud de su doctrina, la imagen amenazante. Su propósito es pensar esa obsesión, en el elemento de la verdad.

Después siguió la larga historia de la marxización del movimiento obrero. La doctrina de la "fusión del marxismo y el movimiento obrero real". El partido socialdemócrata alemán, Octubre de 1917, la Tercera Internacional: todo lo que constituyó el sistema de referencias del que hablábamos al principio. En esa larga historia, el marxismo va a convertirse en el pensamiento reflexivo de esa marxización. Va a fundar la autorreferencia. El marxismo habla entonces del modo en que el marxismo penetra

en el real de la lucha de clases: partidos marxistas, direcciones marxistas, Estados marxistas. El "hay" se convierte en "hay el marxismo". A lo largo de esta secuencia, el marxismo adquiere la capacidad de hablar de sí mismo, de su credibilidad histórica, de su marcha conquistadora. Ese trabajo es también el trabajo necesario de la puesta en ficción. El marxismo se convierte para sí mismo en su propia representación.

La crisis de los referentes significa que hoy el marxismo ya no está en condiciones de pensarse él mismo en la experiencia. No se encuentra como poder de estructuración de la historia real. Todas las experiencias, deslocalizadas con relación al marxismo, proponen una discontinuidad en la historia anterior de la marxización de la historia. También está allí la oportunidad de liberar la política de la forma marxizada del filosofema político.

De modo que nos vemos conducidos a la imagen del comienzo: ya no procedemos a partir de "hay el marxismo", pues ese "hay" está en su destrucción. Procedemos a partir del "hay" un corte, y mirando lo que "hay" proponemos, como Marx en el *Manifiesto*, hipótesis políticas inaugurales. Más particularmente: (re)formulamos la hipótesis de una capacidad política adecuada a la no-dominación.

Por ello, es justo decir que el marxismo concluye su primera existencia. Hay un ciclo recorrido, y utilizo la palabra "ciclo" para distinguirlo de una simple etapa. Lo concluido es un primer ciclo de marxización, llevado al punto en que esa marxización se sustrae enteramente como objeto del marxismo. Esa marxización ha producido muchas cosas, admirables y siniestras; produjo la obra de Marx, Octubre de 1917, Stalin, la Tercera Internacional, la revolución china, la liberación de las naciones de Indochina. Y exactamente detrás y en contacto con nosotros está el límite extremo de ese ciclo, que ya concluye, y que va —digamos—, de la revolución cultural china al movimiento obrero polaco.

Lo que en ese ciclo se da como principio de existencia ha perimido hace mucho tiempo. Por ello nos vemos llevados a una imagen del comienzo. Las verdaderas políticas de hoy en día ya no son contemporáneas de la marxización, sino de un "hay" histórico-político del que hay que volver a pensar la dimensión emancipadora, la heterogeneidad de las imágenes de la dominación (incluso las marxistas).

Tenemos que rehacer el *Manifiesto*.

¿En qué se convierten, en la figura del (re)comienzo, las que se llaman "experiencias del marxismo"? El recomienzo, como des-construcción del marxismo-leninismo, ¿es el olvido puro y simple de esas "experiencias"? La pregunta tiene tanto sentido —ni más ni menos— como el interrogante de si el retorno ontológico del pensamiento debe ser el olvido integral de la metafísica. Pues el marxismo-leninismo es propiamente la época metafísica de la ontología política.

Marx, en el orden del pensamiento, no partió de la nada. Hegel fue para él una referencia obligada, que, por cierto, no proporcionaba por sí misma el principio de la formulación del "hay", ni la regla del compromiso político. Yo diría que el marxismo anterior —el del ciclo concluido de la marxización— funciona en su totalidad como una referencia "de tipo hegeliano": a la vez necesaria y que no prescribe nada determinado. El marxismo se ha convertido en su propio hegelianismo. El referente de las experiencias del marxismo debe ser desmembrado, desarticulado, refundido, para que participe a su modo en la designación contemporánea del "hay", que está en su comienzo, en tanto llevado a la hipótesis fundadora: "Hay una capacidad política adecuada a la no-dominación".

La política debe abrir audazmente un agujero en el dispositivo metafísico del saber marxista.

Lenin pensaba que Marx había articulado tres referentes de pensamiento: un referente filosófico (Hegel y el idealismo dialéctico alemán), un referente histórico-político (el movimiento revolucionario obrero francés) y un referente científico (la economía política inglesa).

En cuanto a nosotros, tenemos dos cosas. Tenemos el pensamiento marxista tal como se desplegó en el ciclo de la marxización, y tal como está actualmente destruido, pero ni más ni menos de lo que estaba destruido el pensamiento hegeliano del fin de la Historia. Y, desde la revolución cultural china hasta el movimiento obrero polaco, tenemos acontecimientos políticos cuya función sintomática se trata de evaluar, y cuyo sujeto se trata de interpretar, sabiendo que, en la filiación simple del ciclo concluido del marxismo, ese sujeto sigue siendo impensable en cuanto a su verdad.

Para decirlo de otro modo, de nuevo tenemos que pronunciarnos sobre la cuestión de las fuentes del marxismo. Decir que sus fuentes eran la filosofía alemana, la economía inglesa y la política francesa es una definición posible de todo el primer ciclo de existencia del marxismo. La idea del re(comienzo) supone que esas tres fuentes hoy en día están agotadas. Y que la nueva disposición de las fuentes de nuestro pensamiento es tal vez totalmente heterogénea respecto de lo que ha podido registrar la tradición marxista.

Si Heidegger tuvo que buscar en el poema lo que bajo la empresa epocal de la metafísica constituía ya para él fuente en cuanto a su desconstrucción, igualmente nosotros debemos encontrar el enunciado verdadero errático en el que, bajo la empresa de la marxización, se enuncia por fin lo que ella oculta y olvida de la política marxista. Esta política, en cuanto a sus fuentes, tiene menos necesidad de una doctrina que de un poema, es decir de la interpretación de un acontecimiento.

Existe por cierto el movimiento obrero polaco, que es una fuente más que un objeto. De allí que, como el movimiento obrero francés del siglo XIX, no es su victoria lo que hace ley, sino su corte.

Yo mismo, durante mucho tiempo, desarrollé la tesis de que, en Francia, la teoría de Lacan sobre el clivaje del sujeto y el eclipse del objeto podía hacer fuente en cuanto a una formulación de la teoría marxista del sujeto político.⁵

Todo ello es inconexo y problemático. Pero el conjunto constituido por Hegel, Ricardo y Junio de 1848 no estaba tampoco en el punto de partida en una identidad consistente muy manifiesta.

Sin duda, para comenzar por el principio, hay que pensar hasta el fin la conclusión del ciclo anterior. La tarea inicial es la del examen del límite terminal de ese ciclo, es decir, crítica efectiva del marxismo-leninismo, el proceso de su desconstrucción.

A través de esa crítica, que es una directiva política —a la vez teórica y práctica—, ponemos a todo el marxismo en situación de fuente para lo inaugural de otro pensamiento de la política. La desconstrucción del marxismo-leninismo establece la destrucción del marxismo en la instancia del (re)comienzo. Esta escisión es el gesto por el cual uno vuelve a poder acoger en sí mismo, así

⁵ Cf. *mi Théorie du sujet*, Seuil, 1982.

sea al precio de la angustia y el peligro, el "hay" del real sobre el que fundar una práctica enteramente nueva de la política.

Nosotros somos nuestras propias Erinias, lo cual siempre se nos puede objetar. Es cierto, la sangre es imborrable. Pero es mucho más el antimarxista quien cree poder lavarse las manos. Yo digo en "marxista" (en marxista impronunciable): ¿cuál es el gesto en el que la política vuelve a ser móvil y se desprende de la ficción fúnebre de lo político, es decir, de la economía y del marxismo-leninismo? Si ese gesto es imposible, inhallable, la decisión, como en la tragedia de Sófocles, marchará bajo lo impensable. Si lo es, en la vulnerabilidad instruida y organizada de una hipótesis sobre la verdad de un sujeto político proletario, el marxismo sobrellevará, como en la tragedia de Esquilo, la escisión afirmativa de la ley en la que, para nuestra desdicha, se había convertido.

2. RECOMPOSICIÓN

I. EL ACONTECIMIENTO. RECORRIDO EMPÍRICO

La paradoja de la empresa en la que nos comprometemos el hecho de que la política se retire es la determinación de la esencia de la política, que no puede asegurarse la estructura (inconsistencia de los conjuntos, desvinculación) ni el sentido (la Historia no lo hace todo), no tiene más punto de referencia que el acontecimiento. El "hay" del acontecimiento, tomado en su azar, es justamente el sitio donde corresponde circunscribir la esencia de la política. La firmeza de la esencialización reposa sobre la precariedad de lo que adviene.

Pero el acontecimiento no pertenece al orden de la realidad. El pensamiento se orienta aquí hacia la distinción del acontecimiento respecto de su imitación corriente, que se puede denominar el hecho. La reducción contemporánea de la reflexión política a la inessentialidad del periodismo favorece de entrada la confusión del acontecimiento con el hecho.

Nada es más decisivo hoy en día que descartar de la determinación de la esencia de la política la factualidad "política", y especialmente la consideración numérica ligada a ella. La política no será pensable más que liberada de la tiranía del número, número de votantes tanto como número de manifestantes o de huelguistas.

Convenzámonos desde el principio que hoy hay muy poca política en circulación, casi nada, y que bordea particularmente lo inexistente cuando hace ostentación de su número.

Típicamente, el régimen corriente de lo que se presenta como reflexión política es el comentario electoral. Ahora bien, ni el comentario ni las elecciones son vías de acceso a la esencia de la política.

El comentario es el murmullo de la impotencia, lo propio de la democracia inactiva, es decir del periodismo. Una elección es por cierto un hecho, una realidad, y puede tener una importancia total en tal carácter. Sin embargo, no es en general un acontecimiento ni un real. Y cuando lo es, esto, si puede decirse, no depende de ella. La relación que la realidad electoral mantiene con el real político debe diagnosticarse en ese punto de imposible en el que el cálculo electoral no logra enumerar aquello de lo que sin embargo obtiene su consistencia.

A título de ejemplo, está claro que, en todas las elecciones francesas recientes, una apuesta subjetiva muy importante ha estado ligada a la presencia urbana masiva de obreros inmigrantes.⁶ Sin embargo, el punto en el que la representación toca a ese real no es legible en esa representación. En particular, la aserción del "aumento del racismo", significada en el caudal electoral de la derecha o la extrema derecha, no revela ningún sentido político real. La prueba está en que esa aserción, como todas las que presentan el aumento de cualquier cosa, sólo puede crear espanto. Ahora bien, el espanto no es un sentimiento político. Es un sentimiento del comentario.

Para comprender lo que el número electoral foreluye en la circunstancia, conviene atenerse al acontecimiento más bien que al hecho.

El acontecimiento es lo que viene a faltar a los hechos, y a partir de lo cual puede asignarse la verdad de esos hechos.

¿Disponemos de un acontecimiento de ese orden? ¿La política puede advenir como verdad respecto de la facticidad "política"? Propongamos a título de hipótesis provisional que los "hechos"

⁶ Lo que se ha llamado (pero este significante es ya reaccionario) el "problema inmigrante" ha desempeñado un papel capital en las elecciones municipales de 1982, en la elección parcial de Dreux, en las elecciones europeas de 1984 (éxito de la lista del Frente Nacional).

de la fábrica Talbot⁷ tejieron el acontecimiento del que las elecciones organizaron el olvido.

Sin duda, lo que sucedió en la fábrica de Poissy a principios de 1984, hoy día, como hecho, está masivamente olvidado. En la cronología fáctica que trama el relato parlamentario o sindical, no constituye una fecha decisiva. Pero es un aspecto de la distinción entre el acontecimiento y el hecho la circunstancia de que no se relacionen con la misma escala de importancia. Es perfectamente posible —como ya lo he dicho con respecto a Polonia— que un acontecimiento se ausente de la memoria explícita, mientras que la infinidad fiel de sus efectos persiste de modo invisible en poner en circulación la verdad.

La política tiene también la tarea de repuntar la crónica. Ella distribuye otros acentos, aísla otras secuencias.

Voy a mostrar en qué sentido lo que sucedió en esa fábrica periodizó el tiempo político.

Talbot, en apariencia, no es más que una miniatura local de los hechos "políticos" nacionales. ¿Qué es, en efecto, lo que se ve? Tres elementos característicos de los datos en curso.

El primer elemento es la política gubernamental de reestructuración industrial. Esa política es incuestionablemente la negación de todo aquello en torno de lo cual el Partido Socialista ganó su clientela en 1981. La propaganda de la época negaba la crisis del capital, e hizo alarde de su certidumbre de acabar con el desempleo mediante la reactivación del consumo. Como lo decía el tranquilo pueblo de los afiches, en el que humeaban las chimeneas, era posible tratar la crisis en una suave tarde de verano, en una serena cultura republicana, y con satisfacción general.

Talbot cristaliza en un punto, según sean las propias convicciones, la mentira de esa promesa, o bien el error completo de esa doctrina. El gobierno reveló estar suspendido entre dos consensos

⁷ Los hechos de Talbot se ubican entre noviembre de 1983 y febrero de 1984. La dirección propuso un plan de despidos de casi 3000 obreros. Huelga, ocupación del taller B3. Movilización de los capataces y del "sindicato" CSL. Greces. Ataque al B3 por los que la prensa denominará púdicamente "no-huelguistas", al grito de "los *bougnaouts* al horno". La CGT aprobó el plan (lo mismo que el gobierno). Juzgó que la ocupación era "aventurerista". No se mezcló en nada. La CEDT, que responde a la apelación de las CRS, respalda la evacuación, que termina por hacerse.

Como se ve, la objetividad es simple. La ruptura subjetiva resulta esencial.

imposibles, el de su promesa y el de la brutalidad del capital, para la cual el buen sentido popular estima que Thatcher, Regan o Chirac están más calificados, aunque más no fuera por la adecuación mayor de su historia ideológica.

El segundo elemento de la situación Talbot es la incapacidad de la CGT para dominar una situación obrera, desde que esa situación está masivamente saturada por la brutalidad de la reestructuración, y que ella supone un mínimo de autoconstitución, de capacidad de palabra independiente, obreros inmigrantes. La CGT y el Partido Comunista Francés se revelaron suspendidos entre la aprobación del despido y de la expulsión de los inmigrantes, lo que los suprime como mediadores sindicales, y la demagogia islámica, que los suprime como propietarios del chauvinismo productivo y organizadores de los buenos franceses calificados de las fábricas.

Finalmente, el tercer elemento es la capacidad de las bandas de la CSL [Confederación de los Sindicatos Libres] para organizar contra los huelguistas a un número significativo de asalariados franceses, al grito de "los *bougnouls** al horno", y para desencadenar de tal modo una pequeña guerra civil y nacional en el espacio de la fábrica.

Ahora bien, esos tres elementos son inmediatamente legibles en las macrosituaciones numéricas electorales. La pequeña cantidad de los actores prácticos (2000 o 3000) está en metonimia de los millones de votantes.

El primer elemento se lee como inconsistencia del Partido Socialista, que no es portador de ningún proyecto político independiente, y navega a la vista entre su color cultural emancipador y su función estatal de adhesión a las necesidades del capital. De allí un consecuente pasaje del 30 por ciento al 20 por ciento en las elecciones de 1984.

El segundo elemento se lee como declinación histórica del Partido Comunista Francés, el cual, a diferencia del partido italiano, nunca pudo o supo desde hace treinta años volverse indispensable para la cohesión estatal y nacional, dirigir las corrientes de opinión o controlar las transformaciones objetivas y subjetivas del pueblo obrero de las fábricas, apegándose a la

* Nombre peyorativo aplicado (entre otros) a negros y norteafricanos [N. del T.]

representación de un "movimiento obrero" que la historia concreta pone en todas partes en ficción. De allí el descenso a los infiernos del porcentaje electoral grupuscular.

El tercer elemento se lee como ascenso de la capacidad de la extrema derecha —de filiación petainista más bien que nazi— para llenar el vacío de identidad en el que la crisis, la provincialización de Francia a escala planetaria, y la presencia masiva de obreros inmigrantes, han hundido a la conciencia reactiva de una masa de personas. De allí el 11 por ciento de Le Pen, basado en un discurso abstracto de satisfacción social del Mismo, los Franceses primero, los Franceses son franceses, una especie de tautología de taberna de la cual el Árabe es el *no man's land*.

Y sin embargo, hay que sostener que no es sino donde falla el isomorfismo del acontecimiento y la realidad, de lo micro y lo macro, donde resulta políticamente interpretable el carácter de acontecimiento del acontecimiento.

Hablemos primero de una victoria subjetiva silenciosa. En Talbot, las bandas de la CSL ganaron. No ganaron contra los obreros, sino contra el gobierno de la izquierda. En efecto, puesto que éste extrae como lección del acontecimiento la política llamada de "retorno de los inmigrantes", ratifica de inmediato el fondo mismo de la intención reactiva, a saber: que los inmigrantes ya no deben estar representados en su interioridad en la sociedad y la fábrica (es decir, como obreros que están aquí desde hace veinte años), sino en su exterioridad nacional. Concebida como disposición del pensamiento, más que como práctica de atención de necesidades, la política del retorno de los inmigrantes está exactamente en el terreno de la doctrina de la extrema derecha. El parámetro de la nacionalidad formal debe prevalecer absolutamente sobre cualquier otro, y en particular sobre el real obrero, y esto hasta en la fábrica.

Entre "los *bougnouls* al horno" y "los inmigrantes a su casa, pago x millones por su partida", hay una importante diferencia de tono, pero ninguna diferencia de principio político. La subjetividad reactiva es igualmente convocada por las dos proposiciones. De modo que en Talbot la extrema derecha prevaleció subjetivamente sobre el gobierno. Ahora bien, esta anticipación victoriosa es ilegible en las elecciones, puesto que el comentario dio por sentada la oposición del racismo de la derecha y el antirracismo de la izquierda; uno de los cuales ganaba puntos

contra el otro. La verdad es que la relación que se estableció en la circunstancia Talbot entre la acción de extrema derecha y el redespigue de la política de izquierda con respecto a los obreros inmigrantes no fue una relación de oposición frontal, sino una relación de torsión comunicante. Torsión que hace que circule una identidad fundamental entre enunciados situados en puntos formalmente separados o contrarios. Es esa torsión la que los porcentajes electorales vuelven ilegible, al mismo tiempo que se cimenta en ellos; la extrema derecha es sin duda parlamentariamente creíble porque su discurso deja de ser percibido como extremista, o alíptico, puesto que ese discurso, aunque desconocido, circula, sí así puede decirse, de parte a parte.

No está tan claro cómo podría creerse cuál es el punto donde hay que corregir esa torsión. Las declaraciones formales de antirracismo no tienen en tal sentido efecto alguno. Hay que escuchar los hechos o constituir el acontecimiento.

El enunciado axial de la resistencia obrera estuvo en la fábrica Talbot ocupada: "Queremos nuestros derechos". Está claro que ese enunciado —el de un derecho como tal del obrero, despedido, inmigrante, puntúo yo— no resuena en parte alguna en las cifras electorales. Sin embargo, es el cuarto término de la situación Talbot, y además el único con poder para transformar la situación en un acontecimiento.

Hay quienes dicen hoy que si el enunciado de los obreros inmigrantes está forluido del campo parlamentario se trata simplemente de que ellos no tienen derecho al voto.

Tal es el punto donde el pensamiento político renuncia a su imperativo, bajo la conminación del número.

En lo que me concierne, soy un firme partidario del derecho al voto de los inmigrantes. Lo soy en los hechos y la propaganda desde hace doce años: desde las primeras huelgas de hambre de obreros sin documentos, en 1972.

Pero no imagino en absoluto que la esfera de la representación y del número sea apta para calificar el acontecimiento del que hablo en el orden de la política.

Sostengo por el contrario que el enunciado de los obreros de Talbot, tal como tuvo lugar para siempre, ese enunciado que con todo apunta al derecho, es intrínsecamente irrepresentable. Y en esa irrepresentabilidad consiste precisamente la política de ese enunciado.

Digámoslo de otro modo. La imagen de la política que inducen

15 de la izquierda (21-10-72)

tanto la delegación parlamentaria occidental como el burocratismo despótico del Este es la de la expresión programática de las fuerzas. Su raíz sería que los intereses o ideales de los grupos se proyectan en la composición gubernamental por la puesta en obra de programas y planes. Programas y planes cuya naturaleza, tanto en el Este como en el Oeste, es en primer lugar económica. La burocracia despótica postula solamente su capacidad para expresar (si así puede decirse) de una sola pieza el programa nacional, bajo las vestiduras, por lo demás puramente decorativas y abstractas, de una legitimidad dictatorial obrera. Se trata de una especie de religión laica en la que el culto prevalece sobre la creencia, como en el Imperio Romano. El parlamentarismo, por su parte, organiza la apariencia de un conflicto de los programas en el terreno reconocido en una convergencia de las necesidades. En todos los casos, la conciencia política está referida a lo que en ella se delega en los defensores de un sistema de proposiciones estatalmente practicables.

En el enunciado obrero de los derechos, la ley de la conciencia política es totalmente distinta, pues se constituye precisamente por no tener ninguna imagen programática o contable definida. Como dicen a coro el gobierno y los sindicatos, esos derechos no existen. Y, por lo demás, los obreros marroquíes, al mismo tiempo que proclaman ese derecho, afirman, en vista de los hechos, que ellos, obreros que trabajan en Francia desde hace veinte años, no tienen precisamente derecho alguno.

La conciencia es aquí inducida por el acontecimiento a través de lo que se denomina el derecho sin derecho, es decir, para retomar la expresión de Marx y Lyotard, el daño absoluto, el daño a secas,⁸ ocasionado a esas personas.

Ese daño no es representable, y ningún programa puede incorporar su compensación. La política empieza cuando uno se propone, no representar a las víctimas (proyecto en el cual la vieja doctrina marxista siguió prisionera del esquema expresivo), sino ser fiel a los acontecimientos en los que las víctimas se pronuncian. Esa fidelidad sólo se manifiesta por una decisión. Y esa decisión, que no promete nada a nadie, a su turno sólo está

⁸ La idea del "daño a secas" hecho a los obreros está presente en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de Marx. El de "daño" es un concepto central del último libro de J.-F. Lyotard, *Le Différend* (Mimuit, 1984).

ataca por una hipótesis. Se trata de la hipótesis de una política de la no-dominación, de la que Marx ha sido el fundador y que hoy en día se trata de re-fundar.

Desde ese punto de vista, el compromiso político tiene la misma universalidad reflejante que el juicio de gusto para Kant. El compromiso político no es inferible de ninguna prueba, ni tampoco el efecto de un imperativo. No es deducido ni prescripto. El compromiso es *axiomático*.

II. DEFINICIONES Y AXIOMAS

Lo que está en juego es ceñir la esencia no programática de la política, y pensar lo que yo llamaría una fidelidad interviniente.

Adopto por un momento el estilo expositivo de Spinoza.

Llamo *situación prepolítica* a un complejo de hechos y enunciados tales que en ellos se encuentran comprometidos colectivamente singularidades obreras y populares, y tal que en él es discernible un fracaso del régimen de lo Uno. Por lo tanto, un "hay Dos" irreductible. O incluso: un punto de irrepresentable. O incluso: un conjunto vacío.

Llamo *estructura* de la situación al mecanismo existente de cuenta-por-uno que califica la situación como siendo *esa* situación en la esfera de lo representable.

Llamo *acontecimiento* a que la calificación en el régimen de lo Uno deja un resto; por lo tanto, al disfuncionamiento de ese régimen. El acontecimiento no es dado, pues el régimen de lo Uno es la ley de toda donación. El acontecimiento es así el producto de una interpretación.

Llamo *intervención* a los enunciados y hechos supernumerarios a través de los cuales se efectúa la interpretación que desprende el acontecimiento, es decir el "hay Dos", de la escisión.

Llamo *política* a lo que establece en el régimen de la intervención la consistencia del acontecimiento, y la propaga más allá de la situación prepolítica. Esa propagación no es nunca una repetición. Es un efecto de sujeto, una consistencia.

Llamo *fidelidad* a la organización política, es decir al producto colectivo de la consistencia del acontecimiento más allá de su esfera inmediata.

Talbot es una situación prepolítica, en cuanto allí se frustra la calificación de la situación como huelga sindical contra los despidos. El enunciado de los obreros inmigrantes sobre sus derechos no es cuantificable en esa calificación, ni por lo demás fue cuantificada. Los parámetros que son la acción de la CSL y las grescas, la inercia de la CGT, la partida de la CFDT [Confederación Francesa y Democrática del Trabajo], la llegada de las CRS [Compañías Republicanas de Seguridad], el balance gubernamental en términos de política de retorno, todo ello forma un conjunto coherente, legitimado por la situación global, que podemos representar como Uno. Esos parámetros efectúan el cuenta-por-uno, la estructura. Los obreros inmigrantes como conciencia efectiva son el conjunto vacío de ese Uno. De modo que, estrictamente hablando, son incuantificables.

El vacío es siempre ese punto suturado a lo real; de allí que la plenitud de la representación se revele simplemente como uno de los términos de un Dos.

El acontecimiento es aquí el enunciado del derecho sin derecho. Es producido por la interpretación de las formas programáticas inadecuadas en las que opera. El índice de inadecuación de esas formas es la multiplicidad flotante. Unos dicen "necesitamos veinte millones"; otros, "el reembolso de las cuotas sociales"; otros aún, "un mes de salario por año de antigüedad", etcétera. La interpretación produce ese acontecimiento que, en una situación prepolítica, ha sido el enunciado de que era imposible tratar a los obreros como mercadería usada. Ese imposible es justamente, en la circunstancia, la realidad, y por lo tanto la posibilidad. La posibilidad de lo imposible es el fondo de la política. Ella se opone globalmente a todo lo que hoy se nos enseña, según lo cual la política es la gestión de lo necesario. La política comienza por el mismo gesto con el que Rousseau suprime el fundamento mismo de la desigualdad: hacer a un lado todos los hechos.

Importa hacer a un lado todos los hechos, para que advenga el acontecimiento.

La intervención le da consistencia al acontecimiento, que ella interpreta, propagando como enunciado del juicio reflejante el enunciado del acontecimiento. Al hacerlo, organiza la fidelidad. La organización es una materialidad del juicio reflejante.

III. REFUTACIÓN DEL IDEALISMO

En mi definición de la situación prepolítica impongo que se tengan en cuenta "singularidades obreras y populares". Esta prescripción es axiomática, es decir, general. Quiero decir que ella concierne a la esencia de las situaciones, y no a tal o cual circunstancia concreta, la cual puede implicar a la juventud, los intelectuales, etcétera. En cuanto a su determinación esencial, es decir estratégica, yo impido en efecto que la política pueda desplegarse sin implicación subjetiva de obreros, de gente de los suburbios populares, de inmigrantes, campesinos, etcétera.

Ahora bien, me expongo así a una objeción decisiva. ¿De qué sirve —se me dirá— destruir el marxismo en su historización sustancial (quiero decir: que sustancializa al proletariado), y conducirlo a la hipótesis de una política de la no-dominación, si usted reintroduce *in extremis* lo empírico obrero? Vemos bien —continúa mi objetor— que reemplaza la idea de un ser obrero genérico y emancipador (en síntesis, la idea de un proletariado) por una hipótesis infundable y puramente subjetiva, de la que se trata de examinar las consecuencias y no de verificar los efectos. De tal modo usted ha roto el lazo expresivo entre lo social y lo político. Ha liquidado la Gesta del Proletariado en beneficio de una axiomática del proceso político. Entonces, ¡vaya hasta el fin! Suprima también en la axiomática la condición del parámetro obrero o popular de las situaciones. Pues no tiene allí más que el fantasma situacional del proletariado perdido.

Esta objeción no deja de recordar la de Hegel a Kant: ¿para qué conservar la "absurda cosa en sí"? Si el Sujeto constituye la experiencia, vayamos hasta el fin, es decir, concibamos lo Absoluto mismo como Sujeto. No debe subsistir ningún mundo irrepresentable.

Del mismo modo, si el proceso de la política emancipadora tiene como única condición la de estar abierta en el punto del acontecimiento, no se encuentra sometida a ninguna condición predicativa en cuanto a las situaciones. "Obrero" y "popular" son huellas del viejo sustancialismo social, que pretendía deducir la política de la organización de la sociedad en clases.

Kant, en la *Crítica de la razón pura*, anticipó esta objeción en la sección titulada "Refutación del idealismo". Estableció que el acontecimiento no podía operar en el sitio de la representación sin

que nada se presente nunca. Dicho de otro modo: es preciso que el ser en tanto que ser sostenga el impase de la representación para que la representación represente. La evacuación de la cosa en sí es en realidad la disolución de la constitución subjetiva de la experiencia, y no, como lo cree Hegel, su paso al límite. Pues la experiencia sólo es Sujeto ligada (topológicamente) a un real que en ella falta. Hegel cree poner de manifiesto una inconsecuencia de Kant, pero en realidad es él el inconsecuente con la doctrina kantiana del Sujeto.

Yo intento aquí refutar el idealismo político absoluto que una interpretación "máxima" de mi axiomática podría justificar, y que consistiría en atenerse a la intervención, sin citar jamás la calificación (obrero y popular) del sitio del acontecimiento, en el que la intervención es supernumeraria.

Como Kant, razono necesariamente por el absurdo. Si, en efecto, se pudiera establecer directamente que es necesario que las situaciones prepolíticas sean obreras, se habría realmente restaurado un privilegio político obrero, y por lo tanto el presupuesto sustancial que nuestro gesto refundador descarta. Si no hay proletariado, en el sentido de un sujeto político reconocible bajo las especies de su ser social, no se puede esperar establecer, por la vía de un argumento constructivo, que las situaciones políticas eminentes son obreras. Nuestra única posibilidad consiste en llegar a justificar que es imposible *no* considerar (estratégicamente) la calificación obrera y popular de las situaciones.

Teorema

La intervención política en las condiciones actuales, es decir la política moderna, no puede estratégicamente evitar ser fiel a acontecimientos cuyo panorama es obrero y popular.

Supongamos que puede evitarlo. Como la hipótesis axiomática es la de una política de emancipación, y por lo tanto de una política subjetiva no estatal y adecuada a la no-dominación, de ello resultaría que esta política podría desplegarse sin incluir nunca en su campo inmediato los lugares donde existe materialmente la masa (sea cual fuere su nombre) de los dominados —en las condiciones modernas—, o sea las fábricas, los suburbios, las residencias de inmigrantes, o las oficinas del empleo repetitivo informatizado. En particular en el caso de las fábricas, la excepción sería radical, puesto que se puede establecer sin

esfuerzo que las fábricas están separadas de la sociedad civil y de las leyes moderadoras que en ella rigen las relaciones sociales.

En tal supuesto, no habría política de no-dominación, para los dominados mismos, más que en la forma de la representación, puesto que ningún acontecimiento que dé lugar a intervención los incluría en cuanto a su sitio. En particular, los enunciados obreros y populares no constituirían la materia de la intervención política.

Más precisamente: excentrados estratégicamente de la política en cuanto a su átomo (la intervención a partir del acontecimiento), los dominados no podrían formular su interés en esa política sino en términos programáticos, es decir que tendrían que adherirse a ella por el único motivo de que es representable como política igualitaria, o como política de la no-dominación.

Ahora bien, la esencia de la política consiste en excluir la representación, y no tener jamás como imagen la conciencia programática. Su esencia está enteramente en la fidelidad al acontecimiento tal como éste se materializa en la red de las intervenciones.

En consecuencia, es imposible que la política pueda evitar estratégicamente tomar en cuenta el carácter obrero y popular de las situaciones. Si procediera a esa evitación, sería inconsecuente con respecto a su propio axioma inaugural.

Corolario

La imagen militante de la política exige, en su concepción misma, la presencia sin mediación (en particular sin mediación parlamentaria o sindical) en los grandes sitios, fábricas, ciudades, etcétera, del acontecimiento obrero y popular. Es notable que esa exigencia no se extraiga del supuesto de una "clase obrera" o de un "pueblo", sino por el contrario de la desaparición de todo supuesto de ese tipo. Y, de hecho, si tenemos "el partido de la clase obrera", tenemos en origen nuestra mediación, y de ningún modo nos vemos obligados a iniciar sin mediación la política en las fábricas, las ciudades, etcétera. En suma, nada requeriría que en esos lugares pusieran los pies los intelectuales del Partido Comunista Francés. Hoy, por el contrario, la política no existe (lo que el capitalismo permite totalmente) o bien convoca a sus actores, es decir, en la situación presente, a una mayoría de intelectuales, a los lugares constitutivos de su esencia de acontecimiento. De tal modo se arranca la imagen militante directa de su estatuto de ejecución o de adhesión. Es un concepto immanente de la existencia política

como tal. Ello se sigue implacablemente de la esencia no programática de la política. Quien no la *hace* no la *es*.

IV. GENEALOGÍA DE LA DIALÉCTICA

Hoy en día es un tema corriente que la política no será restituable al pensamiento más que al precio de que se termine con la filosofía especulativa, con la dialéctica.

La cuestión es entenderse sobre la dialéctica.⁹

Yo enuncio que los conceptos de acontecimiento, estructura, intervención y fidelidad son los conceptos mismos de la dialéctica, no obstante que ella no sea llevada a la imagen chata, ya inadecuada para Hegel, de la totalización y del trabajo de lo negativo. La dialecticidad de la dialéctica consiste justamente en que tiene su historia conceptual, y en que divide la matriz hegeliana hasta el punto en que ésta se revela en su ser como doctrina del acontecimiento, y no como una aventura regulada del espíritu. Una política, más bien que una historia.

Desde el punto en que manejamos y depuramos el pensamiento dialéctico, estamos en condiciones de recomponer su genealogía. Otro concepto, otros precursores. Si uno quiere iluminar la axiomática donde se inicia la política, considerará, por ejemplo, a quienes yo llamo los cuatro dialécticos franceses: Pascal, Rousseau, Mallarmé y Lacan.

¿Qué importancia tiene esta cuestión? Considerable, puesto que se trata de inscribir la refundación de toda política en un horizonte filosófico despejado. ¿Despejado de qué? Del enfoque mecanicista y cientifista en el que se mantuvo el marxismo desde su introducción en Francia por Lafargue y Guesde. Todo pensamiento activo tiene que realizar su inscripción nacional. El marxismo francés se quiso heredero de la Ilustración, del combate anticlerical, del progreso de la ciencia. Tuvo a la dialéctica cristiana como polo adverso, reconocido o ciego. Laicizó y provincializó el ideal revolucionario.

⁹ Una buena parte de mi *Théorie du sujet* está dedicada al concepto de dialéctica. Los puntos de apoyo provienen de Hegel, los materialistas de la Antigüedad y Mallarmé.

Cada vez que se quiso engalanar esa imagen reducida, no se hizo más que inyectar en el marxismo francés una pequeña dosis de lo trágico hegeliano. Se dio realce a la referencia materialista (Spinoza o Lucrecio más bien que Diderot o Helvecio). Pero el núcleo representativo del marxismo, su centro de gravedad, seguía siendo el mismo: una teoría científica de la historia, sostenida por una teoría positiva de las relaciones de producción y de la organización de la sociedad en clases. Es cierto que en el trasfondo de esta representación se conservaban las características nacionales del movimiento obrero: sindicalismo, lógica de las luchas, prioridad del programa.

Aprovechando que el viejo movimiento obrero ha muerto, hay que terminar con el viejo marxismo.

Con el gesto mediante el cual impongo cerrar todo un ciclo de existencia de la política, yo propongo abrir otro, una filiación diferente. Todo nacimiento hace genealogía.

Hoy sabemos que se trata de terminar con la visión representativa de la política. El enunciado canónico de Lenin, según el cual la sociedad está dividida en clases, y las clases representadas por partidos políticos, ha perimido. En su esencia, ese enunciado es homogéneo con la concepción parlamentaria. Pues el punto clave, tanto en un caso como en el otro, es el de la representación de lo social en la política. En tal sentido —Lenin también lo dijo—, la política “concentra la economía”. Representación y concentración son aquello a partir de lo cual hay que pensar la existencia de los partidos y medir el sitio de la política. Tal es la imagen en la que se perdió el marxismo.

Por empezar se reconocerá un pensamiento dialéctico en su conflicto con la representación. Un pensamiento de ese tipo acorrala en su campo el punto irrepresentable, donde se revela que uno toca lo real.

Rousseau, por ejemplo, vea radicalmente la representación política. El pueblo, fundamento absoluto de la soberanía, no puede delegarla a nadie, y tampoco a sí mismo, en lo cual Rousseau no es anarquista. Concebido como pura capacidad política, el pueblo es irrepresentable. Rousseau es totalmente hostil al parlamentarismo.

Para Mallarmé, la poesía no puede expresar al poeta ni al mundo. El poeta tiene que estar ausente de la obra, como si ésta tuviera lugar sin él. Y, en cuanto al mundo, Mallarmé dice enérgicamente que uno no se sumará a él. De modo que el poema

debe efectuar un proceso singular, que entrega su propia esencia sin figurarla. En él no hay ningún tipo de cosa.

Para Pascal, Dios no es representable en la filosofía. Nada del mundo conduce a ello. El mudo no lleva a Dios a juicio de Pascal, más de lo que para mí lo social lleva a lo político. Del mismo modo que los conjuntos sociales son inconsistentes en política, para Pascal el “doble infinito” del Mundo no describe ningún todo del que se pueda inferir a Dios. La relación subjetiva con Dios está en lo aleatorio de una apuesta (y también hay que apostar a la política comunista: nunca se la deducirá del Capital).

Finalmente, para Lacan nada representa al Sujeto. Lacan insiste en que si bien el desco está articulado (en el significativo), no es sin embargo articulable. Tiene la fórmula “un significativo representa al sujeto para otro significativo”. Pero ello indica precisamente que ningún significativo particular representa el sujeto, el cual está obligado a caer en el intervalo de una cadena de lenguaje.

En todos los casos —y se trata siempre del lugar en el que se instituye un efecto de sujeto: Dios, Pueblo, Poema, Desco—, la ley del concepto es la de un procedimiento de irrepresentación. Del mismo modo, para mí la política no representa en absoluto al proletariado, la clase o la Nación. Lo que hace sujeto en política, aunque revelado en su existencia por el efecto político mismo, sigue siendo inarticulable en ella.

No se trata de que algo, que existe, pueda ser representado. Se trata de aquello por lo cual algo viene a existir, que nada representa y que presencia pura y simplemente su existencia. Pascal abomina de la idea (cartesiana o tomista) de las “pruebas de la existencia de Dios”. Para Rousseau, el pueblo no preexiste de ningún modo al Contrato por el cual se constituye como capacidad política. Y ese Contrato no tiene ninguna “prueba” concebible. Mallarmé quiere un poema que se refleje en sí mismo, inexplicable por nada exterior. Del sujeto lacaniano, ni siquiera se dirá que existe. Lo que existe es más bien lo real. A mí tampoco me atraen las pruebas de la existencia del proletariado. Ya es bastante con arriesgar una política heterogénea sin la garantía de ninguna deducción.

Si hay un punto de irrepresentable, el pensamiento no puede adecuarse al reflejo de las realidades. Tiene necesariamente que hacer corte, para que se ponga en movimiento un procedimiento de explicación que no tiene referente exterior. El pensamiento,

que no representa, produce efectos, mediante la interrupción de una cadena de representaciones. Todo pensamiento dialéctico es por lo tanto, en primer lugar, interpretación-corte. Perfila un síntoma, a partir del cual se puede formular una interpretación (hipotética) en cuanto a efectos de pensamiento. Es lo que hace Marx, quien, en el *Manifiesto*, sobre la base de esos acontecimientos-síntomas que son las insurrecciones obreras de principios del siglo XIX, formula la hipótesis de la capacidad política proletaria —de una política que no sea una política de la representación—

En su método interpretativo uno reconoce un pensamiento dialéctico. Ese pensamiento empieza siempre por descartar las representaciones. El método lacaniano, tomado de Freud, consiste en rechazar las representaciones conscientes como guías para la investigación del sujeto, y operar por rodeos, mediante la interrupción interpretativa, sobre índices erráticos: lapsus, sueños, extrañeza de las palabras... Pascal inicia su pedagogía con una puesta en crisis de la autovalorización del hombre. Indica su escisión absoluta: el hombre es miseria total (ínfima parcela del universo, encerrado entre lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño, desprovisto de sentido) y grandeza incompatible (pensamiento que refleja esa misma miseria). A partir de allí, la interrupción interpretativa propone la hipótesis de la salvación por la gracia, lo único comparable con el abismo de la escisión. Y Mallarmé señala la división del lenguaje. De un lado está su función de comunicación, de intercambio, la que Mallarmé denomina monetaria, y del otro lado lo que se anuncia en el sistema del poema, y con respecto a lo cual Mallarmé formula una hipótesis radical: la capacidad del lenguaje para exhibir, sobre un fondo de nada, la esencia de la cosa.

En todos los casos, la ruptura con las representaciones se empalma a una hipótesis genérica sobre la existencia de un procedimiento en el que la verdad circula sin estar representada. Es una hipótesis de capacidad verdadera: capacidad política proletaria (Marx), capacidad de soberanía popular (Rousseau), capacidad de salvación/reunificadora (Pascal), capacidad del Libro absoluto (Mallarmé), capacidad del sujeto de verdad (Lacan). Y esta hipótesis instituye retroactivamente, en el lugar mismo del síntoma inicial donde el pensamiento hace ruptura (la insurrección, el poema, la libertad, la escisión en abismo, la vela del significante), al sujeto para el que esa capacidad es el proceso

mismo de la existencia: el proletariado, la multitud, el pueblo, el hombre cristiano, lo inconsciente.

Un pensamiento dialéctico tiene entonces que abrir una *brecha* en el dispositivo del saber (representaciones), cuando se topa con un *contrafuerte* sintomático, que él *interpreta* en el régimen de una *hipótesis de capacidad* en la que se revela el *après-coup* de un *sujeto*.

En Francia uno no encuentra este método completo (cuyo régimen moderno aseguran Marx y Freud) salvo en Pascal, Rousseau, Mallarmé y Lacan.

Obsérvese que los cuatro son maestros excepcionales de la lengua, y se cuentan entre los más grandes de nuestros artistas de la escritura. Es que solamente el arte organiza en Francia (donde el cúmulo filosófico nunca tuvo la seguridad alemana) la postura de indecidibilidad en la que el sujeto se articula al acontecimiento.

En efecto, reflexionemos que si el pensamiento dialéctico rompe un orden de representaciones, nunca tiene otra garantía en cuanto a lo real que su propia experiencia. El contrafuerte que autoriza su brecha es un acontecimiento singular.

El pensamiento dialéctico no comienza por la regla, sino por la excepción. Y la ley teórica nueva que articula esa excepción no es, en cuanto a la existencia del sujeto, más que una forma de apuesta. Es una gran apuesta, una explicitación hipotética. Rousseau admite que sin duda ninguna sociedad real se sustenta en el contrato por el cual el pueblo se instituye como capacidad política subjetiva. El Libro de Mallarmé no ha sido escrito. Según Pascal, no se puede determinar ninguna salvación particular; el número de los elegidos es indeterminado, tal vez nulo. Y la verdad del sujeto está en suspenso; de allí que la cura psicoanalítica sea, en rigor, infinita. En cuanto a nosotros, sabemos lo que vale el socialismo "realmente existente".

Pero esta indecidibilidad del sujeto de la hipótesis es el precio de lo no representable. Está en el principio de la verdad. Para explicitarla, y hacer resonar el acontecimiento inicial, el recurso del arte no es excesivo. Tampoco lo es para la religión, para la poesía, desde luego, ni para el analista, ni para el Legislador de Rousseau. Ni para la política, más arte que ciencia, sin duda alguna.

Con el coraje que tales predecesores nos prodigan, vuelvo a las meditaciones formales.

El que empiezo desnudo tiene derecho a la abstracción más simple.

El modelo sobre el que voy a operar es particularmente magro. Sirve para establecer los impases de la conceptualización de lo representable. Su seriedad es análoga a la que Lyotard atribuye al cuerpo de anécdotas de la sofística y el escepticismo, o Lacan a sus apólogos, como por ejemplo el de los tres presos: exhibir las dificultades del ser, en un orden en el que la ostensible extravagancia lógica tiene justamente por función mantener a distancia la realidad.

Extraigo mi propio cuerpo de anécdotas del libro de Raymond Smullyan que tiene por título *¿Cuál es el título de este libro?*¹⁰ de manera que quien pregunta "¿cuál es el título de este libro?" recibe una respuesta en espejo: ¿Cuál es el título de este libro? Del mismo modo, al fin de cuentas, a quien nos pregunta cuál es nuestra política podemos responderle que se trata de que participe en la cuestión de "¿cuál es nuestra política?"

Supongo un universo en el que sólo hay proposiciones, cuya calificación intuitiva es verdaderas o falsas. En ese universo, los productores de proposiciones deben seguir leyes fijas, que los reparten en dos clases: la de los que no pueden producir más que proposiciones verdaderas, y la de los que no pueden producir más que proposiciones falsas. Más tarde añadiremos la clase de los que puede producir indiferentemente proposiciones falsas o verdaderas, agregándonos de tal modo nosotros mismos al universo inicial.

Como último gesto de reverencia a la constitución hegemónica de la conciencia de Estado entre nosotros, y en memoria de lo que

¹⁰ Dumod, 1981. Raymond Smullyan es un lógico particularmente inventivo, y su "dialéctica" esclarecedora para el filósofo. En ciertos sentidos, retoma, perfeccionándolos, los artificios de presentación de la lógica que se encuentran en Lewis Carroll. Además del libro mencionado, citemos su *Theory of Formal Systems*, que incluye la presentación más estimulante del famoso teorema de Gödel sobre la incompletud de la aritmética formalizada de primer orden.

hace mucho tiempo fue mi juramento de fidelidad, llamaré izquierda a la clase de los que dicen siempre la verdad, y derecha a la clase de los mentirosos sistemáticos. Eso nos diferenciará del famoso cretense mentiroso: desde luego, lo veremos pasar por el escenario, de derecha a izquierda.

Observemos que, en cuanto a lo verdadero y lo falso, para calificar la proposición basta el lugar (izquierda o derecha) que ocupa su productor. Hay por lo tanto una intrincación de origen entre el enunciado y la enunciación, puesto que la determinación del lugar de la enunciación me autoriza en seguida a calificar el enunciado. Tenemos aquí una topología de la verdad, en cuanto ella es discernible por el lugar. Su suerte está ligada a la orientación de un espacio. Veremos qué pasa con el tiempo.

La clave del dispositivo apunta a que por lo menos una proposición es impronunciable, enunciado sin enunciación admisible. Se trata del enunciado autorreferencial (variante del enunciado del cretense): "Yo soy de derecha". Por lo demás es la regla de la realidad, o de la diplomacia parlamentaria, que nadie pronuncie: "Yo soy de derecha". La derecha está siempre en segunda persona: "tú eres de derecha" es moneda corriente. "Yo soy de derecha" no es nunca el enunciado de la derecha, la cual niega que ese enunciado tenga sentido. Sólo es el enunciado de la extrema derecha, por lo cual ella no pertenece en absoluto a la familia. Pero lamentablemente pertenece a la época.

"Yo soy de derecha" no es pronunciable en mi modelo por alguien de derecha, el cual, puesto que siempre dice lo falso, no puede decir su verdad. Tampoco es pronunciable por alguien de izquierda, que, como dice siempre lo verdadero, está obligado a confesarse de izquierda. De modo que ese enunciado es ineluctable según la ley del lugar. Esto equivale a decir que está en posición de real general: la consistencia del lugar se deduce trivialmente del hecho de que derecha e izquierda tienen en común el no poder decir el ser-de-derecha, el que, desde luego, es en efecto su ser político efectivo, tanto de una como de la otra.

Sin embargo, ese real es sólo de estructura. Es la falta propia de los enunciados posibles. No tiene nada que ver con ninguna situación, puesto que toda situación, es decir todo complejo de proposiciones, verdaderas o falsas, realiza una posibilidad, la cual está bajo la condición de esa falta. Yo postularía que una falta estructural de ese tipo es un *interdicto* del lugar. Lo interdicto, a mi juicio, puesto que es inefectuable en cualquier situación, no

constituye una categoría política. Es una categoría del ser mismo de la Ley. Con lo cual postulo también que la clásica noción de transgresión de lo interdicho, si es que tiene, como se pretende, alguna virtud erótica, carece de toda virtud política.

Con sólo decir que es de derecha, el político de la extrema derecha apunta a la provocación de goce, más que a su efecto sobre la escena política. Lamentablemente, además dice muchas otras cosas.

A lo interdicho, yo opondría la historicidad de lo *imposible*. Consideremos las proposiciones siguientes, en las que esta vez participan dos personas —digamos A y B— siempre en nuestra topología de derecha e izquierda. La proposición 1 es “B es de derecha”. La proposición 2 es “A es de izquierda”. Tomadas en sí mismas, esas proposiciones son pronunciables por cualquiera, salvo la primera por el propio B, puesto que nadie puede declararse de derecha. Pero en general esas proposiciones no están interdichas. En particular, A puede perfectamente decir que B es de derecha, y B puede decir perfectamente que A es de izquierda. Basta con que la verdad y la falsedad de estas aserciones concuerden con las clases de los locutores. Así, por poco que B sea de izquierda —dice la verdad—, y A también de izquierda, el enunciado por B de que A es de izquierda es conforme, puesto que es verdadero, a su sitio de enunciación.

El problema es que aquí entra en escena el acontecimiento en su función propia imposibilitadora. Si A pronuncia que B es de derecha, vuelve imposible para siempre que B pronuncie que A es de izquierda —y esto sea lo que fueren A y B, de izquierda o de derecha—. Ni la proposición 1 ni la 2 están interdichas estructuralmente. Pero la enunciación de 1 por A hace imposible la enunciación por B de 2.

Si en efecto A dice que B es de derecha, hay dos posibilidades:

- A es de izquierda, dice la verdad, y por lo tanto B es de derecha. En consecuencia, B dice lo falso, y no puede decir que A es de izquierda, porque esto es verdadero.
- A es de derecha, dice lo falso, y por lo tanto B es de izquierda (y no de derecha como lo pretende A). Por lo tanto B dice la verdad, y no puede pronunciar que A es de izquierda, puesto que A es de derecha.

De modo que en cuanto cualquiera pronuncia el enunciado que califica a alguien de derecha, este alguien deja de estar en condiciones de anunciar que quien lo calificó es de izquierda. No obstante, podría haberlo hecho si el otro no hubiera hablado primero. La imposibilidad de la proposición 2 no es esta vez como el “yo soy de derecha” un interdicho de estructura; ella se infiere de un hecho verificable, la pronunciación efectiva de la proposición 1.

En este sentido digo que se trata de una imposibilidad histórica, y no de un interdicho de lugar. Obsérvese también que el interdicho se dirige a todos, en tanto que nuestro imposible es el de uno solo, el de quien ha sido calificado como de derecha. Lo imposible es una categoría del sujeto, no del lugar; del acontecimiento, no de la estructura. Ella es el ser para la política.

Para enunciar lo interdicho, pura y simplemente hay que dinamitar la ley del lugar. En cambio, para enunciar lo que es históricamente nuestra imposibilidad, basta con descartar un hecho. La proposición 2 vuelve a ser pronunciable si el individuo B es *como si* la proposición 1 no hubiera sido pronunciada por el individuo A.

Para hacer caso omiso del interdicho se impone la destrucción total. Para el imposible, basta una especie de sordera. Mi acontecimiento se constituye en el malentendido de lo que lo ha precedido, y que se considera su imposibilitación.

Así, el enunciado obrero de los derechos no es en Talbot la subversión instantánea y estructural del orden. Le basta con no oír lo que lo imposibilita, es decir, lo que ha dicho la sociedad entera: que el obrero inmigrante no es más que una mercadería importada, y por lo tanto carece de derecho escrito de mantenimiento e identidad. Puesto que el enunciado del derecho sin derecho es intrínsecamente posible, y sólo es imposible por todo lo que lo precede, puede advenir sobre un fondo de revocación de los hechos precedentes, y sin exigir la destrucción de la ley.

La esencia del imposible, históricamente asignada, consiste por lo tanto en ser sordo a la voz de la época. Se acerca entonces una situación prepolítica, cuyo principio (lo estamos viendo) es la interrupción. Interrupción de la escucha social común, hacer a un lado los hechos. Por ello también llega la policía; la policía es siempre policía de los hechos, policía contra los sordos. “¿Son sordos?”, dice el polizonte. Tiene razón. La policía no es nunca más que amplificadora de los hechos ya establecidos, su ruido

máximo, con destino a todos aquellos cuyos dichos y hechos, en tanto históricamente imposibles, atestiguan que son duros de oído.

Digamos que la demarcación política de una situación política exige que nos guíemos por la captación de lo que se interrumpe. Pues sólo a ese precio es posible el punto de imposible.

Hoy en día se hace mucho ruido en torno de la comunicación. Sin embargo, está claro que es la incomunicación la que, al hacer posible lo imposible, pone verdad en circulación en la política.

VI. FORMALISMOS, 2 INTERVENCIÓN DISCRIMINANTE E INTERVENCIÓN EN APUESTA

¿Cuáles son las estructuras y los caminos de esta circulación?

Una pequeña historia va a instruirnos.

Sea esta vez un lugar regulado (además de serlo por la izquierda de la verdad y la derecha de lo falso) por un centro de personas capaces tanto de proposiciones verdaderas como de proposiciones falsas.

Ha tenido lugar un crimen político. La policía investiga. Se arresta a tres sospechosos sobre la base de presunciones materiales. La policía, en esa etapa de la investigación, sabe cuatro cosas:

— Hay un solo culpable.

— Ese culpable no pertenece al partido de la derecha, el cual no tiene ningún interés político en comandar el crimen.

— Los tres sospechosos son: uno de izquierda, otro de derecha y el tercero del centro, pero lamentablemente no se sabe quién es quién.

En efecto (y éste es el cuarto punto), los tres sospechosos se han negado a hacer más declaraciones que las siguientes:

- El sospechoso A declara "Soy inocente".
- El sospechoso B declara "A es en efecto inocente".
- El sospechoso C declara "No es cierto, A es culpable".

La situación, desde un punto de vista estrictamente analítico, está determinada por cuatro parámetros que inscriben su estructura.

Tenemos el hecho en sí, el crimen. Tenemos las imposiciones coyunturales, que son siempre restricciones de hipótesis. En este caso: que la derecha no cometió el crimen, o que los tres sospechosos representan a los tres partidos. Tenemos las proposiciones cuyo referente es el hecho, y las declaraciones de los sospechosos. Esas proposiciones intrínsecas al sujeto en el hecho, en cuanto al hecho mismo (¿quién es culpable?) y también en cuanto a la enunciación de proposiciones relativas al hecho. Tenemos finalmente la imposición estructural o lógica, la ley del lugar, relativa a la topología de lo verdadero y a sus clases.

La vía del análisis de situación, todavía sin política alguna, consiste en interrogar el hecho a partir de proposiciones sobre el hecho y en el marco de imposiciones coyunturales y formales. Se trata de manejar lo decidible en la pregunta planteada a la situación por el hecho mismo, es decir en la pregunta planteada por el estricto análisis. Aquí se opera sin intervención, es decir sin enunciado supernumerario. Si no es todavía prepolítica, la situación sigue en la guardia fáctica. Veamos trabajando el intelecto del sabueso.

A dice "Soy inocente". Si fuera de derecha, diría lo falso. Por lo tanto, sería culpable. Es inexacto, puesto que una imposición coyuntural nos advierte que la derecha no ha comandado el crimen.

Por lo tanto, A es de izquierda o de centro.

Si es de izquierda, puesto que dice que es inocente, lo es, ya que la imposición formal lo obliga a la verdad. En tal caso el sospechoso B, que dice que A es inocente, dice la verdad. Por lo tanto ese B es de izquierda o de centro. Pero no es de izquierda, puesto que ya lo es A, y sólo hay un representante de cada partido. Por lo tanto, B es del centro. Además, en esta hipótesis, es culpable, puesto que el otro culpable posible, el hombre de izquierda, no lo es.

De allí surge una hipótesis analítica coherente: A es de izquierda, B de centro y culpable; C, como resto, es forzosamente de derecha, lo que concuerda.

Lamentablemente, hay otras hipótesis coherentes. A, en efecto —ya lo hemos dicho— puede no ser de derecha, sino de centro. En este caso, si B es de derecha, al decir que A es inocente, miente, de modo que A es culpable. Y C es de izquierda, lo que concuerda. La hipótesis "A de centro y culpable, B de derecha, C de izquierda" funciona, es decir que agota todos los datos e

imposiciones. Finalmente, siempre en el supuesto de que A es de centro, puede que B sea de izquierda. Dice la verdad al excusar a A, pero simultáneamente declara su propia culpabilidad, puesto que el culpable, si no es el hombre de centro, tiene que ser el de izquierda. Y, nuevamente, C es de derecha. La hipótesis "A de centro, B de izquierda y culpable, C de derecha" también concuerda.

Llegamos así a un cuadro que es un saber analítico de situación (c designa la culpabilidad):

	1	2	3
A	I	C + c	C
B	C + c	D	I + c
C	D	I	D

Tenemos ante los ojos el logro máximo de la inteligencia analítica, la sutileza suprema del comentario, sin intervención de ningún tipo. Estas son las famosas "reconstrucciones" a las que son tan aficionados nuestros periodistas. ¡En situaciones infinitamente más complejas, todavía están lejos de exigir la misma labor deductiva que requiere esta situación esquelética! Contemplamos en el agotamiento de los datos fácticos y reglamentarios la correlación entre un hecho y tres hipótesis, donde el acontecimiento, el gesto del crimen, así como su localización de enunciaci3n (la izquierda o el centro) quedan disimulados en lo indecible.

Ahora bien, hemos agotado los recursos del análisis, y por lo tanto asumimos con ese cuadro el cuenta-por-uno de la situaci3n, su unificaci3n seg3n la regla del lugar.

Para ir más lejos en la interpretaci3n hay que a3adir algo, introducir enunciados complementarios. El efecto subjetivo es aqu3 que haya que complementar la situaci3n s3lo para que en ella se revele, tal vez, el acontecimiento que contiene.

Un sujeto, y por lo tanto una pol3tica, es el intervalo entre un acontecimiento a dilucidar y un acontecimiento dilucidador. Es lo que un acontecimiento representa para otro acontecimiento.

Aquí empieza la l3gica de la intervenci3n, que es el punto de complemento por el que la verdad (anteriormente bloqueada en la situaci3n) circula en la figura del acontecimiento.

Sin embargo, no ser3a razonable imaginar que la intervenci3n se sustrae a toda imposici3n coyuntural, y singularmente a toda sujeci3n temporal. Quien ha hecho un poco de pol3tica sabe hasta qu3 punto ella, con respecto a la situaci3n, est3 bajo la presi3n de una urgencia. De la t3nica de esa urgencia depende que sea la verdad.

Digamos aqu3 que el interviniente, con un acceso muy breve a los tres sospechosos encarcelados, dispone de muy poco tiempo, el tiempo para formular a lo sumo una o dos proposiciones.

La pol3tica se concentra a menudo en que hay que formular la buena pregunta que hace corte para la liberaci3n de aquello cuya imposible posibilidad el cuadro, la unidad de hip3tesis, prolongaba. Esa es toda la est3tica acuciada de la intervenci3n.

La intervenci3n va aqu3 a atacar la situaci3n por su 3nico ángulo de certidumbre, que se lee en el cuadro: el sospechoso C no puede ser culpable. La intervenci3n opera a partir de la tonter3a de la pol3tica, la cual, sin salir del nivel analítico, tendr3a que haber liberado a C. La intervenci3n se apodera en seguida de ese s3ntoma de tonter3a en la situaci3n, preguntando a C (es la primera pregunta) "¿Es usted culpable?" Uno formula esa pregunta justamente porque conoce, por análisis puro, la respuesta verdadera, que es "no", puesto que C no es culpable. Se puede entonces medir, a partir de esa respuesta, el lugar de enunciaci3n de nuestro interlocutor, es decir saber si es de derecha o izquierda, pues adem3s (el cuadro lo muestra) no puede ser de centro.

La jugada pol3tica que consiste en formularle a un interlocutor la pregunta tácita por su propio lugar de enunciaci3n es lo que yo llamo una intervenci3n discriminante.

Si C responde que no es culpable, la cuesti3n est3 zanjada. Dice la verdad, por lo tanto es de izquierda, y queda validada la hip3tesis 2.

Pero si C responde s3, que es culpable, es de derecha, y subsisten dos hip3tesis, la 1 y la 3.

En todos los casos, sabemos algo más.

Primero, porque redujimos las hip3tesis, de tres que eran, a dos. Pero sobre todo porque la cuesti3n del culpable —la que sigue cosquilleando a la inteligencia analítica— tambi3n queda resuelta: en las hip3tesis 1 y 3, el 3nico culpable posible es B.

La intervención es discriminante en cuanto permite prever con certidumbre ese avance. O bien la respuesta de C zanja la cuestión, si es "no", o bien, si es "sí", reduce el número de hipótesis coherentes de tres a dos, y determina al culpable.

Pero justamente la intervención, por ser el átomo de la política, no puede quedar satisfecha con la designación del culpable. La localización de éste (izquierda o centro) le importa mucho más, ligada como lo está a la enunciación —al sujeto— y no sólo al hecho objetivo. Ahora bien, la incertidumbre entre las hipótesis 1 y 3 no resuelve este punto. Si éste es el caso (C respondió "sí") aumenta la urgencia, pues el interviniente tiene que solucionar de un solo golpe el dilema entre las dos hipótesis subsistentes.

El arte político lleva a hacer lo siguiente: preguntar a A si C es culpable. También en este caso uno hace pie en la certidumbre (C no es culpable) para discriminar entre las hipótesis 1 y 3. Pues si A responde "sí", como es falso, significa que tiene la capacidad de lo falso, de modo que la bien fundada es la hipótesis 3 (la 2, recordémoslo, está fuera del juego, pues si fuera la buena, la primera pregunta del interviniente nos lo hubiera hecho saber).

Si no obstante A responde "no", es verdad, y no puedo llegar a una conclusión, pues tanto izquierda como centro tienen capacidad de verdad.

De modo que mi pregunta es tal que recibe su calificación retroactivamente de su efecto. El "sí" la hace victoriosa; el "no" la vuelve completamente vana, reconduciendo a la situación anterior.

La primera pregunta producía un efecto de modificación necesario en el saber. En tal sentido, tenía el estatuto de una prolongación asegurada de la inteligencia analítica. No ocurre lo mismo cuando corro el riesgo de un efecto nulo. La incertidumbre con respecto a lo que viene en forma de respuesta es completa, y hace oscilar el tiempo de anticipación, antes de que se impusiera el sello retroactivo, entre la nulidad y el dominio.

Este tipo de intervención que sólo su efecto califica, y que corre el peligro de la nulidad, es la que yo llamo intervención en apuesta. La política es pascaliana por pretender que en todo caso es preferible apostar, cuando se llega al límite extremo de lo que la seguridad de análisis justifica, y que prolonga, como ya he dicho, la intervención discriminante.

En este caso el fracaso no consiste en ser vencido, sino en no haber hecho nada más que verificar el equívoco al que llevó el

análisis de la situación. Una derrota intrapolítica es para mí la incapacidad interviniente para separar la política de la analítica. Fracasar es no interrumpir un estado dado de certidumbre.

VII. INTERVENCIÓN Y ORGANIZACIÓN LA POLÍTICA. EL FUTURO ANTERIOR

En la concepción de la política a la que me atengo, lo que cuenta no son las relaciones de fuerza, sino los procesos prácticos del pensamiento. Observemos hasta qué punto las políticas muertas, del ala que sean, han militarizado nuestros conceptos: estrategia, táctica, movilización, orden del día, ofensiva y defensa, movimiento y posición, conquista, tropas, estado mayor, alianzas... El modelo de la guerra es omnipresente. Por lo menos en el lenguaje, lo que se percibe es la inversión del axioma de Clausewitz. Se diría que la política es la continuación de la guerra por las mismas palabras.

¿Hay en esta imagen belicosa una responsabilidad de Marx, de la lucha a muerte en la que él compromete a las clases históricas? Yo postularía que Marx validó más bien una concepción prevaleciente más antigua, la cual, adecuando la política al conflicto del poder, hace de la violencia su expresión concentrada.

La novación marxista (lo dice el propio Marx en la carta a Weydemeyer) no está ni en las clases ni en su lucha. Reside en la hipótesis estratégica del comunismo, es decir, en la hipótesis de la abolición de la política concebida justamente como imagen de la abolición en torno de la dominación. La ambigüedad consiste en haber mantenido la política en su concepción antagónica, delegando las formas de la conciencia innovadora en lo que él imaginaba como fin escatológico de la política misma. En este sentido se puede evidentemente decir que Marx designó el contenido posible de una política distinta, y no que rompió con la forma recibida de toda política posible. De algún modo Marx agregó a la idea común de la política la indicación de su marchitamiento posible, marchitamiento que a juicio de él podía operarse por los medios de la política antigua, en cuanto los tomara en sus manos el sujeto obrero.

Hoy en día hay que hacer actualidad, y no profecía, de la

independencia de la política con respecto a la violencia de Estado, preservando la asignación de la hipótesis a los acontecimientos obreros y populares. Ese mantenimiento concierne en particular a Polonia, donde la política está en todo caso tomada en una visión transformada del tiempo, y la consistencia política obrera duradera prevalece definitivamente sobre la capacidad de asalto.

No queda duda alguna de que la política tiene que dominar en su campo el Estado y la guerra, la coerción y la rebelión. Que ella sea coextensiva a ese dominio y que su concepto central sea el del antagonismo, eso es lo que hoy en día hay que poner en duda.

O más bien preguntarse: ¿qué es una política radical, que va a la raíz, que recusa la gestión de lo necesario, que refleja los fines, que mantiene y practica la justicia y la igualdad, y que no obstante asume el tiempo de paz, y que no es como la espera vacía del cataclismo? ¿Qué es un radicalismo que es al mismo tiempo una tarea infinita? Pues, lo mismo que el análisis para Freud, importa plantear que la política, la política revolucionaria, si se quiere conservar ese adjetivo, es esencialmente interminable. Mientras que la antigua ley antagónica no tenía más tiempo que el necesario para terminar lo antes posible, y la ley parlamentaria, indiferente a los fines, no va más allá de su presente inactivo, es decir algo cuantificable que se distribuye entre la próxima elección y la próxima devaluación.

En este punto, planteo que la intervención en apuesta, que se refiere al acontecimiento en la hipótesis de que lo Otro se esconde en lo Mismo, de que Dos, por estructura, contado por Uno, es el átomo de la política. Esta intervención sólo es posible bajo la hipótesis de las hipótesis, el axioma inaugural, según el cual se les puede dar consistencia política a los acontecimientos en los que se enuncia que hay heterogeneidad, que la política no ha sido aniquilada por la economía, o que la justicia es una dimensión intrínseca del sujeto, y que se puede captar su efecto allí donde se interrumpe la comunicación estatal, allí donde el lazo social se dispersa en las singularidades afirmativas.

La intervención en apuesta politiza una situación prepolítica por la interpretación que propone, en la que se construye el acontecimiento. Ella sostiene al Dos contra la estructura del Uno. Esto, a riesgo de su nulidad. Es por lo tanto todo lo contrario de una intervención sabia y programática. No se pronuncia sobre lo que hay que hacer, sino sobre lo que habrá sido pensado. Este futuro anterior es constitutivo, puesto que es en la retroacción

donde ese pensamiento se revela o no, tanto en cuanto a la hipótesis interviniente como a los actores directos de la situación.

Ese pensamiento ha sido como lo que escapa a la cuenta, porque de haber hablado lo habría hecho estar en la respuesta que la verifica.

El tiempo de lo que se ha denominado totalitarismo es el pasado, la legitimidad es legendaria o racial. El tiempo parlamentario es la nulidad del presente en su saldo contable. El tiempo revolucionario clásico, finalmente, es el futuro.

Pero el tiempo político es el futuro anterior.

Ese tiempo implica la organización en la doble dimensión de su anterioridad y su futuro.

Comúnmente, la organización es pensada en la tensión entre su función expresiva y su función instrumental. Expresiva, en tanto se considera que representa, en el marxismo, a las clases y la capacidad política, y en el liberalismo, a corrientes de opinión. Es instrumental por la mediación de su programa, que es aquello mediante lo cual ella organiza los intereses y las conciencias. Se trata de apoderarse de las posiciones de poder desde donde la puesta en obra de ese programa dará satisfacción a los términos que uno expresa.

Esta ontología de la organización, o del partido moderno, que dialectiza una especie de leibniziano expresivo y una teoría programática de la conciencia política, es a mi juicio absolutamente común a todas las corrientes políticas, y el marxismo usual, el viejo marxismo, no introdujo en este punto ninguna ruptura significativa. La dialéctica se concentra en el punto en el que el programa, junción de la expresividad y lo instrumental, de la conciencia adherida y de la práctica de Estado, se encuentra a su turno sometido a realidades generales en las que ya no es legible lo que se considera que él expresa. Pues el Estado, en la visión programática, debería ser de alguna manera el instrumento del instrumento-partido. Ahora bien, es irrevocablemente su amo, él, que no expresa nada, pero se separa. La separación estatal es inabordable a partir de la expresión. Las tareas generales del Estado fijan a la voluntad imperativos en los que el mantenimiento del lazo, si es necesario por la fuerza, prevalece necesariamente sobre el principio de la desvinculación, principio en el que enraíza la idea de que en política yo puedo querer por cuenta propia.

En la concepción dominante, liberal o marxizante, y también fascista, la política está en realidad suprimida. En ella no caben

la idea de clase ni la de las opiniones libres. El complejo del Estado y la economía ocupa la totalidad de lo visible. Los partidos modernos, sean ellos únicos o múltiples, sólo reciben su calificación real del Estado. Ahora bien, el Estado es por cierto un término esencial del campo político, pero por sí mismo es apolítico. Este es el sentido profundo que atribuyo a la promoción polaca de la sociedad. No se trata en verdad de la oposición hegeliana del Estado y la sociedad civil. Se trata de nombrar el lugar de una reconstitución de la política, que no tiene posibilidades de operarse más que a partir de la independencia respecto del Estado, no porque el Estado sea el término adverso u opuesto, sino porque es apolítico.

Así concebida, la organización es necesaria por decisión; no la sustenta ningún elemento estructural de tipo clase, ni ningún elemento pasivo del tipo opinión. Simplemente es la organización de la política, la organización del futuro anterior.

VIII. ¿QUÉ ES EL DOGMATISMO?

Más arriba de las situaciones políticas, la intervención en apuesta tiene que ser organizada por dos razones. Primero, porque se trata, como ya lo he dicho, de interrumpir la comunicación, para que lo imposible advenga en su historicidad. El cuerpo colectivo organizado es primero una sordera construida ante el mandato de los hechos establecidos. El solitario tiene los oídos demasiado abiertos. El colectivo organizado sólo tiene la densidad de un tapón. Después, porque una intervención en apuesta sólo es racional si ella ha agotado el dominio de las intervenciones discriminantes. Uno inicia varias para controlar que el riesgo sea necesario.

Una pequeña historia más, la última.

En mi lugar de derecha o izquierda, supongo que hay tres personas, A, B y C. A dice: "B y C son del mismo partido".

Supongamos que, ávido de saber lo que se disimula de verdad en esta afirmación, yo le pregunto a C: "¿A y B son del mismo partido?" Esa es una intervención plausible, en suma. Pero ¿qué va a contestarme C?

a) Si A es de izquierda, dijo la verdad. Por lo tanto B y C son del mismo partido.

Supongamos que B y C sean de izquierda. A y B son entonces del mismo partido, la izquierda. Y como C también es de izquierda, va a responder la verdad, es decir "sí".

Si B y C son de derecha. A y B no son del mismo partido: A es de izquierda por hipótesis, B de derecha. Pero como C es de derecha, mente, de modo que va a afirmar que ellos son del mismo partido. De nuevo me responde "sí".

b) Si ahora A es de derecha, dijo lo falso. Por lo tanto B y C no son del mismo partido.

Supongamos a B de izquierda y a C de derecha. A y B no son del mismo partido, pero C mente, de modo que me responde "sí".

Y finalmente si B es de derecha y C de izquierda, A y B son del mismo partido. Y como C dice la verdad, me responde "sí".

La respuesta de C es "sí" en todas las combinaciones de pertenencias. Lo que equivale a decir que mi pregunta no discrimina absolutamente nada, ni me enseña nada sobre lo que son A, B y C. Mi intervención no hace mella en la situación. Ella era tal vez prepolítica, pero yo no sé nada al respecto.

Convenamos en llamar intervención nula a este tipo de intervención que, formulándole a una situación la pregunta que no produce en ella ningún efecto, no puede servir para calificarla.

Digamos que ésa es la matriz formal del dogmatismo. Lo que dice el dogmático es suponer que sólo en apariencia. La indistinción de las respuestas que recibe establece que no es más que parásito de la situación, la cual le devuelve la masividad estructural del cuenta-por-uno.

El dogmático no está nunca en poder del Dos. Y, en consecuencia, es el correlato de la estructura. El acontecimiento le falta por principio.

La organización, tal como he establecido su concepto, es una máquina de acontecimiento, de riesgo, de apuesta. Toda su ciencia colectiva discriminante no es demasiada para evitar el dogmatismo ni menos para evitar formularle a las situaciones preguntas calculables como nulas.

Más abajo de la situación, la organización es en realidad, no un instrumento, sino un producto. Significa que lo que ha tenido lugar no habrá sido exclusivamente el lugar. Por su fidelidad propagadora, escalonamiento de intervenciones en apuesta, deja

abierto el punto por el que la sutura de lo Uno no logra sellar el Dos. Es la materialidad reflejante del "hay" en su futuro anterior. La organización política se necesita para que la intervención en apuesta haga proceso de lo que va de una interrupción a una fidelidad.

En tal sentido, la organización no es nada más que la consistencia de la política.

IX. LA DESUBLIMACIÓN

Queda por establecer que ese proceso o procedimiento no es constructivo. Quiero decir con ello que su relación con la ley no consiste en validarla mediante la presentación de un caso ejemplar. Así es que Talbot no es ejemplar de nada. Es una inscripción singular de la que procede la política, no lo que construiría la política para demostrar que es legítima.

Si se compara el procedimiento político con un razonamiento, se verá que es siempre por el absurdo. En efecto, el acontecimiento, por su poder de interrupción, remite a suponer que lo admisible ha dejado de valer. Lo inadmisble es el referente principal de una política digna de ese nombre. La política extrae sus consecuencias, mediante intervenciones organizadas, y en tanto que no encuentra contradicción, es decir, obligación de volver a la escucha del ruido común, persevera.

De hecho, un razonamiento por el absurdo es una apuesta. Se supone que, a partir de la hipótesis que niega una proposición, se seguirán consecuencias inadmisibles, que obligarán a admitir esa proposición. No obstante, uno no sabe *cuándo* se encontrará la contradicción. De allí el peligro de una deducción infinita.

La apuesta de la política es opuesta. Lo inadmisble no es lo que se espera, sino aquello de lo que se parte. La apuesta política presume que de la interrupción, de lo inadmisble, va a deducirse la organización, según apuestas sucesivas actualizables, desplegando así en futuro anterior un radicalismo jamás obstruido por la roca de la ley.

El razonamiento constructivo no encuentra nunca la ley. Basta con presentar un caso según la ley, la cual permanece inmanente. El razonamiento no constructivo, o por el absurdo, es encuentro,

encuentro de la contradicción. Hay entonces que ceder en la hipótesis inicial, o ceder en la no-contradicción, es decir en la ley misma. Si el encuentro de la contradicción es siempre diferido, el razonamiento no constructivo se mueve deductivamente en existencia suspendida.

La política pone el encuentro de una interrupción de la ley en el principio mismo de su procedimiento, en la forma de un acontecimiento. Las intervenciones sucesivas están bajo la hipótesis apostada de una fidelidad consistente con el acontecimiento. Se trata de organizar que lo infinito pueda proceder de un acontecimiento real, y por lo tanto absurdo desde el punto de vista de la ley. Lo no constructivo es entonces el elemento natural del proceso político.

Mallarmé lo resume todo perfectamente en *Igitur*: "El azar contiene el Absurdo, lo implica, pero en estado latente, y le impide existir, lo que le permite ser al Infinito".

Traduzcamos: el acontecimiento politizado por la intervención, que equivale siempre a arrojar los dados, pone a lo Absurdo, lo inadmisble, en latencia de su procedimiento. Y así lo Infinito de la tarea política es posible.

Obsérvese que la dialéctica subyacente es la de la existencia del ser. El infinito político es, pues el carácter absurdo del acontecimiento es puesto por el procedimiento interviniente: fuera de estado de existir, salvo como latencia del procedimiento mismo, es decir de la organización.

Desde el punto de vista de la extinción del cuenta-por-uno, la política es la asunción infinita del ser por la puesta en latencia durable de la existencia del Dos.

Así, el antagonismo no es el principio de un asalto, sino el principio de lo que el ser político retiene en lo infinito de la apuesta, teniendo de tal modo poder para sobreescribir la existencia.

Que el infinito sea la consistencia del acontecimiento propagada por el riesgo interviniente hace que ese infinito no resulte nunca presentable. Inadmisble en su fuente, la política es impresentable en su procedimiento. Es así como ella es a la vez radical e interminable. Como no hay ningún punto de detención ni símbolo de su infinitud, la política tiene que renunciar a lo sublime. Por lo cual sin duda, en términos subjetivos, se aparta con la mayor profundidad de la representación revolucionaria. Como se lo ve en Kant, la indexación sublime de la historicidad revolucionaria está presente en el origen. Pero estemos atentos a

lo que es tal vez la característica más profunda del movimiento polaco, y que es la lucha interna constante contra lo sublime de la acción.

Más profunda, más radical, es la desublimación, pues el acontecimiento no es, no tiene que ser, la plenitud tempestuosa o estelar en la que se muestra el infinito. Es más bien el inadmisibles punto vacío en el que nada se presenta, pero del que procede por el absurdo que el Infinito se efectúe en la serie consistente de las intervenciones.

Nos queda el mandato poético, en sí mismo sublime, de renunciar a lo sublime. El infinito político tiene que hacerse a un lado, separarse de toda presentación. Conclusión con la directiva de Mallarmé: "Que del Infinito se separen las constelaciones y el mar".

Este texto proviene en gran parte de dos conferencias pronunciadas en enero de 1983 y junio de 1984 en el marco del Centre d'étude philosophique du politique, dirigido en la Escuela Normal Superior de Ulm por Jean-Luc Nancy y Philippe Cacoue-Labarthe, a quienes aquí agradezco.

Algunos materiales fueron tomados de artículos que aparecieron en el quincenario Le Perroquet, que yo dirijo con Natacha Michel.

- que lo político sea una función, no lo hace político

- la política es un fenómeno activo y despolitizado y no la ausencia de él

- no es posible en un todo el tiempo indisoluble de una política más o menos pura

- la política es un acto que no puede ser necesario menos de a derecha que de a izquierda, y luego de la despolitización de la política

- la imagen de la política que tenemos todos es deligatada y politizada

- la política es un acto que no puede ser necesario menos de a derecha que de a izquierda, y luego de la despolitización de la política

ÍNDICE

- la posibilidad de la impunidad y el fin de la política, como todo lo que hay al más allá, la política y la política de la necesidad.
- la impunidad y la política y la política de la necesidad, la política de la necesidad.
- la política como una política de la necesidad, la política de la necesidad.
- la política de la impunidad y la política de la necesidad, la política de la necesidad.
- la política de la impunidad y la política de la necesidad, la política de la necesidad.

Liminar..... 7

1. Destrucción

I. Del referencial histórico	17
II. Solyenitsyn y Shalamov	21
III. El fin de las victorias	29
IV. Significación universal del movimiento obrero polaco	31
V. Significación reactiva del antimarxismo contemporáneo	33
VI. Subjetivación destructora y deslocalización	35
VII. La imagen del (re)comienzo	38
VIII. El retorno de las fuentes	41

2. Recomposición

I. El acontecimiento. Recorrido empírico	45
II. Definiciones y axiomas	52
III. Refutación del idealismo	54
IV. Genealogía de la dialéctica	57
V. Formalismos. 1. Interdicto/Imposible	62
VI. Formalismos. 2. Intervención discriminante e intervención en apuesta	66
VII. Intervención y organización. La política. El futuro anterior	71
VIII. ¿Qué es el dogmatismo?	74
IX. La desublimación	76

- la política de la impunidad y la política de la necesidad, la política de la necesidad.
- la política de la impunidad y la política de la necesidad, la política de la necesidad.
- la política de la impunidad y la política de la necesidad, la política de la necesidad.