

JACQUES RANCIÈRE

# Momentos políticos

**ci** CAPITAL INTELECTUAL

DE AUTOR

Rancière, Jacques  
Momentos políticos  
1a ed., Buenos Aires, Capital Intelectual, 2010  
152 p., 21x15 cm

ISBN 978-987-614-261-8

1. Filosofía Política. I. Título  
CDD 320

Traducción: Gabriela Villalba

Diseño: Verónica Feinmann

Ilustración: Hernán Haedo

Corrección: Patricia Sarabia

Coordinación: Inés Barba

Producción: Néstor Mazzei

Título original: *Moments politiques. Interventions 1977-2009.*

© Lux Éditeur, Montréal, 2009.  
[www.luxediteur.com](http://www.luxediteur.com)

© Capital Intelectual S.A., 2010

1ª edición: 3.000 ejemplares • Impreso en Argentina

Capital Intelectual S.A.  
Paraguay 1535 (1061) • Buenos Aires, Argentina  
Teléfono: (+54 11) 4872-1300 • Telefax: (+54 11) 4872-1329  
[www.editorialcapin.com.ar](http://www.editorialcapin.com.ar) • [info@capin.com.ar](mailto:info@capin.com.ar)

Pedidos en Argentina: [pedidos@capin.com.ar](mailto:pedidos@capin.com.ar)  
Pedidos desde el exterior: [exterior@capin.com.ar](mailto:exterior@capin.com.ar)

Queda hecho el depósito que prevé la Ley 11723. Impreso en Argentina.  
Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida sin permiso escrito del editor.

PRÓLOGO

## INTERVENCIONES 1977-2009

*Estos textos han sido reunidos a propuesta del editor y fueron seleccionados por él. Más de treinta años separan al primero del último, pero todos tienen un punto en común. Responden a la demanda de un presente. Esta demanda puede ser diferente: a veces es un conflicto que obliga a tomar partido y a explicar las razones para hacerlo (como las leyes francesas sobre la inmigración o la invasión estadounidense a Irak). Pero a veces también son acontecimientos de importancia variable (desde una ola de calor mortífera hasta una investigación sociológica anodina) que permiten comprender el actual funcionamiento del poder y los esquemas de interpretación que nos gobiernan. También puede ser un aniversario que invita a un balance: los cuarenta años de Mayo del '68 o los veinte años de una revista.*

Cada una de estas circunstancias es tratada aquí como pretexto para un doble ejercicio. Se trata de identificar lo que hace la singularidad de un momento político y de dibujar el mapa del presente que este momento define. Hablar de momentos políticos no implica la idea que a menudo se le ha atribuido —o acusado— al autor de estas líneas: la idea de que la política sólo existe en escasos momentos de insurrección arrancados al curso normal de las cosas. Los acontecimientos que motivan las páginas aquí reunidas suelen tener más que ver con las demostraciones de poder —comunes o excepcionales— de las oligarquías que con las manifestaciones radicales del poder igualitario. Hablar de momentos políticos es ante todo decir que la política no se identifica con el curso ininterrumpido de los actos de los gobiernos y de las luchas por el poder, que existe cuando la gestión común de sus objetos se abre a la cuestión de lo que ella misma es, del tipo de comunidad que ella concierne, de aquellos que están incluidos en esta comunidad y bajo qué título lo están. La política entra en juego en el mismo momento en que se vuelve claro que los equilibrios —de poblaciones, de presupuestos u otros—, que los poderes manipulan —conllevan— una imagen de la comunidad. Entra en juego, en el otoño francés de 1995, cuando la cuestión del equilibrio de las cajas de jubilación sale de su carácter contable y deja aparecer algunas preguntas: ¿a qué tipo de comunidad se encuentran asociados los cálculos del futuro de cada uno? ¿Y quién está en condiciones de debatir sobre esta comunidad? En este momento un pueblo que afirma en la calle determinada idea y determinada práctica de la solidaridad se distingue del pueblo que deja a sus representantes la decisión de los mejores cálculos, y las razones de una inteligencia compartida se

oponen a las explicaciones de un poder escolar. Pero también entra en juego cuando un gobierno toma decisiones sobre los umbrales a partir de los cuales quienes van a trabajar y a vivir en un país extranjero pasan a ser un excedente, sobre lo que ese país puede aceptar; o cuando define las características que deben presentar para responder a los valores que constituyen la comunidad nacional. Estas maneras de tratar los asuntos comunes, en realidad son maneras de configurar y reconfigurar una comunidad, de definir su naturaleza y de dibujar el rostro de quienes ella incluye o excluye. Simplemente este trabajo de imaginación no deja de negarse a sí mismo, de presentar sus descripciones como el simple inventario de los datos y los problemas cuya evidencia imponen el curso del tiempo y la evolución del mundo. Eso es lo que significa la palabra *consenso*. Un momento político ocurre cuando la temporalidad del consenso es interrumpida, cuando una fuerza es capaz de actualizar la imaginación de la comunidad que está comprometida allí y de oponerle otra configuración de la relación de cada uno con todos. La política no necesita barricadas para existir. Pero sí necesita que una manera de describir la situación común y de contar a sus participantes se oponga a otra y que se oponga significativamente. También es por ello que sólo existe en determinados momentos: esto no quiere decir que se dé mediante destellos fugitivos sino mediante la construcción de escenas de *dissensus*. Un momento no es simplemente una división del tiempo, es otro peso puesto en la balanza donde se pesan las situaciones y se cuentan los sujetos aptos para comprenderlas, es el impulso que desencadena o desvía un movimiento: no una simple ventaja tomada por una fuerza opuesta a otra, sino un desgarramiento del tejido común,

una posibilidad de mundo que se vuelve perceptible y cuestiona la evidencia de un mundo dado.

Esto significa dos cosas aparentemente contradictorias. La primera es que la política existe solamente por la acción de los sujetos colectivos que modifican concretamente las situaciones afirmando allí su capacidad y construyendo el mundo con esta capacidad: empleados de transportes que se vuelven caminantes para afirmar que también son tan capaces como los expertos ministeriales de pensar en el futuro y redefinen así una ciudad de caminantes solidarios; africanos en huelga de hambre que muestran que son de aquí al igual que quienes nacieron aquí con una piel más clara, que con su trabajo contribuyen a la vida común y que con el uso de la palabra y la lucha contribuyen a la comunidad política, etc. Algunos llegan a la conclusión de que los únicos que pueden hablar de política son los militantes de las organizaciones. Pero tras la figura del militante se confunden dos cosas: las formas de acción mediante las cuales se modifican las coordenadas de lo posible y la relación de pertenencia a un colectivo. Si la acción política de un colectivo desarma un monopolio de la palabra legítima, seguramente no es para reconstituir otro que lo beneficie. Al contrario, es para abrir un espacio de investigación donde se permita hablar a cualquiera, a condición de que someta su palabra a la verificación y ponga a prueba su capacidad de hacer que resuene el poder de una acción y que amplíe el espacio de esa resonancia. Habitualmente ese espacio es llamado *opinión*, y la opinión es entendida desde Platón como lo contrario del pensamiento, la actividad cerebral que está al alcance de la gente común. Pero la opinión es más bien el espacio mismo donde se determinan en conjunto las

posibilidades del pensamiento y el modo de comunidad que define. No es el espacio homogéneo del más mínimo pensamiento, sino el de la querrela sobre qué se puede pensar acerca de una circunstancia y sobre qué consecuencias conlleva este pensamiento. La política también comporta el trabajo de ampliar el espacio del *disenso* luchando contra la máquina interpretativa que sin cesar borra la singularidad de las circunstancias y la reinscribe en las categorías de la dominación, transformando a aquellos y aquellas que han manifestado el poder de todos como representantes de poblaciones rezagadas, de corporaciones egoístas o de minorías bien circunscritas. La política sólo existe por la acción de sujetos colectivos, pero la propia consistencia de los mundos alternativos que estos construyen depende de la batalla incesante de las interpretaciones —estatales, mediáticas, científicas y otras— que se apropian de ellos.

Desde este punto de vista, la secuencia de tiempos que cubren estos textos —desde el verano de 1977 hasta la primavera de 2009— es particularmente significativa. Saber en qué consiste esta significación también es cuestión de política. La opinión dominante calificó este período, de la manera más simple, como un tiempo del después: posmodernidad, fin de las utopías, de la política, de la historia y de todo lo que puede terminar. Los textos aquí reunidos fueron escritos a partir de una convicción simple: estas explicaciones en términos de cambio de los tiempos o de fin de un mundo no son solamente una señal de pereza. Ellas mismas son parte interesada de una lógica intelectual de la dominación que hay que llamar por su nombre: los treinta años que separan el primero del último de estos textos fueron el teatro, en Francia, donde se escribieron,

y de un modo mucho más amplio en el universo occidental, no simplemente de una retirada de los grandes relatos y las grandes esperanzas, sino de una intensa contrarrevolución intelectual. Podremos reconocer aquí algunas señales de esa contrarrevolución. Como el surgimiento, en la Francia de fines de la década de 1970, de una "nueva filosofía" - que no era mas nueva que filosófica-, que restauraba, al precio de traducirla al lenguaje de moda, la vieja sabiduría reaccionaria que garantizaba que todo intento de justicia social no condujera únicamente al terror totalitario. En 1991, al día siguiente del derrumbe del imperio soviético, la Primera Guerra del Golfo daba legitimidad, en la opinión intelectual occidental, a ese derecho universal de intervención de la potencia estadounidense destruido por la Guerra de Vietnam y los movimientos que la habían denunciado. Durante las huelgas del otoño de 1995 en Francia, sectores enteros de la intelectualidad de izquierda sostuvieron el asalto del gobierno a las jubilaciones de los trabajadores del transporte y fijaron, con los argumentos marxistas de ayer, el credo reaccionario en cuyo nombre iba a desplegarse la ofensiva contra todas las conquistas de las luchas obreras: denuncia de los trabajadores "privilegiados" que oponen sus intereses egoístas a corto plazo a las necesidades de la evolución económica y a las exigencias del bien común. Luego, en el Estados Unidos posterior al 11 de septiembre pudieron ser observadas la sacralización del derecho de injerencia asociado al de una "justicia infinita" para actuar en contra del imperio del mal, y las mentiras de la propaganda de Estado sobre las armas de destrucción masiva convalidadas por la prensa liberal y la oposición demócrata, antes de ser reemplazadas por las proclamas de

la democracia en marcha. En Europa se dieron los avances de los movimientos xenófobos; en Francia el alineamiento de la izquierda oficial sobre la necesidad de regular el "problema del inmigrante" para evitar que la inmigración se convirtiera en problema, y la lucha de la izquierda "republicana y laica" para garantizar la identificación entre inmigración, Islam, comunitarismo, retraso y fanatismo.

Podríamos evocar muchas otras formas y etapas de esta contrarrevolución intelectual que lentamente se dedicó a transformar todas las formas de acción revolucionaria, todas las luchas sociales y los movimientos de emancipación del pasado en precursores del totalitarismo, a presentar toda afirmación colectiva opuesta a la sumisión de todos los vínculos sociales a la lógica del mercado como síntoma del rezago y a hacer de la democracia el reino del consumidor embrutecido. No hay que subestimar el peso puesto en la balanza por este trabajo intelectual interminable generalmente garantizado por marxistas convertidos, que ponen al servicio del sistema dominante los mismos argumentos que antes se suponía debían criticar. Porque no es cierto que las ofensivas de la oligarquía capitalista y estatal de los últimos treinta años se hayan desplegado sin resistencia. Prueba de ello fueron las manifestaciones masivas que en Inglaterra, Italia o España desafiaron la ayuda prestada por los gobiernos de esos países a la invasión de Irak. También dan prueba de ello, en una escala diferente, toda una serie de acciones que suelen quedar invisibles para la escena mediática: por ejemplo, la de los individuos y los pequeños grupos que se negaron a que los niños desaparecieran de su escuela o que los vuelos de las compañías aéreas regulares sirvieran para operaciones policiales. Pero también

es verdad que las manifestaciones de esta resistencia fueron interpretadas con una violencia intelectual cada vez mayor, de modo que se vieron anuladas o recodificadas dentro de las categorías del pensamiento dominante. La contrarrevolución intelectual seguramente es muy poco en términos de pensamiento. Pero esa escasez de pensamiento prueba su eficacia cuando un Estado que envía a sus policías a buscar a los hijos de los "clandestinos" a las puertas de las escuelas refuerza su acción con la retórica de la república universalista y laica, o cuando los grupos financieros que destruyen empleos y desplazan a los trabajadores para aumentar sus ganancias y los gobiernos que destruyen sistemáticamente los sistemas de solidaridad y de protección son justificados por el mismo discurso de la racionalidad económica y de la necesidad histórica que ayer prometía un futuro socialista.

Los textos aquí reunidos se sitúan en el espacio polémico donde las manifestaciones del poder de todos son objeto de una guerra de interpretaciones. Intentan contribuir a hacer significativas las rupturas que las invenciones igualitarias; operan en el tejido de la dominación y las operaciones de pensamiento que continuamente se dedican a borrarlas. Son, pues, si se quiere, textos de circunstancia. Pero estos "textos de circunstancia" están movidos por la idea de que no existe política fuera de las circunstancias que cada vez obligan a discernirla. Podemos decirlo de otra manera: no existe una teoría política. O también: toda teoría política es un discurso de circunstancia sobre las circunstancias de la política, una manera de decir los lugares y los momentos de su intervención, los objetos que conciernen a su acción, los sujetos que forman parte de ella. Desde este punto de vista, un análisis de las for-

mas de lo universal llamadas a justificar una ley sobre el uso del velo islámico o uno de las ideas sobre la democracia y la libertad que legitiman una invasión militar no son menos teóricos que el estudio de algunas líneas de Platón o Aristóteles que definen las condiciones del buen gobierno. Lo inverso también es verdadero, como nos lo enseñaron la retórica de los neoconservadores estadounidenses y sus émulos franceses: la apropiación de los textos de la Antigüedad Griega puede ser más política en sus efectos que el análisis de las últimas elecciones. No está la teoría por un lado y la práctica encargada de practicarla por otro. Tampoco hay una oposición entre la transformación del mundo y su interpretación. Toda transformación interpreta y toda interpretación transforma. Hay textos, prácticas, interpretaciones, saberes que se articulan entre sí y definen el campo polémico en el que la política construye sus mundos posibles.

Estos textos se mueven en este terreno. Es decir, que para hablar de política no apelan a ninguna vocación típica de un personaje definido como intelectual de pensar lo universal. Muchos de los textos de esta recopilación, comenzando por el primero, son muestras de la negativa a construir esa identidad de intelectual. No sólo porque sirve como estandarte para algunos payasos que comienzan su carrera en las tribunas de la plebe sufriente para terminarla como cortesanos de los ambiciosos más ordinarios. Es que la idea misma de una clase de individuos que tendría como especificidad pensar, es una bufonada que únicamente la bufonada del orden social puede volver pensable. Las pocas veces en que se reivindicó el término con cierta nobleza fue cuando se utilizó para declarar el derecho a la palabra de aquellos a quienes no se les pedía opi-

nión o la capacidad de pensar las cosas comunes propia de aquellos a quienes se suponía no les concernía el asunto. El nombre de "intelectual" como calificación de un individuo está vacío de sentido. Como sujeto político colectivo, sólo puede ser la puesta en funcionamiento de una contradicción performativa: quienes la emplean renuncian con ello a toda autoridad vinculada con el ejercicio de una profesión o al privilegio de un saber específico. Con ese gesto declaran una inteligencia que pertenece a todos, una inteligencia sin especificidad. Manifiestan su singularidad respecto de todas las formas de la pericia autorizada o de la palabra legítima.

Los textos que leerá no son los manifiestos de un colectivo intelectual, no son la explicación que puede dar un estudioso sobre el estado del mundo o las prescripciones que puede plantear un moralista sobre las normas de la vida en común. Son una contribución individual al trabajo con el que individuos y agrupaciones sin legitimidad intentan redibujar el mapa de lo posible.

París, junio de 2009.

## ¿EXISTEN ACONTECIMIENTOS DE LA VIDA INTELECTUAL?

*Este texto se publicó sin el último párrafo, aquí restituido, el 16 de marzo de 1986 en el número 459 de La quinzaine littéraire.*

¿Qué acontecimientos ocurrieron en los últimos veinte años en la vida intelectual? Ninguno, según creo. No es que haya sido menos "rica" que en tiempos pasados, o futuros. Es sólo que si algo caracteriza a este tipo de riqueza es el hecho de ser una ausencia de acontecimiento. La vida intelectual es como la vida de oficina o de fábrica. Lo normal es que allí no suceda nada: el ruido de las máquinas y el de los rencores. El acontecimiento es, en cada una de esas vidas, lo que las interrumpe.

Comprendo bien lo que a la vida intelectual le vale, alternativamente, su exceso de honor o su indignidad. La vida de fábrica o de oficina tiene sus horarios y no se da aires de ser lo que no es. En lo que se llama "vida intelectual", por el contrario, reina la sensación de que tiene que ver con el pensamiento y que éste siempre se encuentra en la brecha. Es lo que hace que la vida intelectual sea tan cansadora. Carece de entretenimiento. Ir al teatro o leer el diario también es estar de servicio. También es lo que la vuelve tan irracional: todo debe justificarse. La promoción de un libro debe ser el advenimiento de un pensamiento, el nombramiento de un individuo, una victoria de la ciencia o del oscurantismo, de la libertad o del totalitarismo. Los intelectuales no están ni más ni menos locos que los demás. Sólo que su función, o más bien su indeterminación, los obliga a racionalizar, es decir, a desrazonar de modo constante.

Por eso, la vida intelectual es la más difícil de interrumpir de todas. Por supuesto que por "interrupción" no entiendo esos desfiles de gimnasia que sirven para mostrar que uno no es sólo un hombre de escritorio y que sabe qué significa vivir. Por interrupciones entiendo esas suspensiones de la ficción colectiva que devuelven a cada uno a su propia aventura intelectual, estos cortes que lo obligan a renunciar a escribir lo que otros cien escribirían como él o a pensar lo que su tiempo piensa o no piensa por sí solo. Todos conocemos estos acontecimientos, siempre individuales, que, de vez en cuando, en un lugar u otro, recuerdan a cada uno su propio camino. Recuerdo, por ejemplo, aquella tarde de mayo, en un tiempo en que se desencadenaba una de esas batallas intelectuales que se suponía debían hacer historia. Ese día, la bibliotecaria me llevó una carpeta delgada con unas cuantas cartas que, en otro mes de mayo, ciento

cincuenta años atrás, había intercambiado un carpintero con un solador en las que le contaba sus filosóficos paseos de domingo y sus semanas de vacaciones utópicas, y comprendí que era sobre eso sobre lo que yo tenía algo que decir y no sobre el debate filosófico de la época; que era eso lo que me surgía: inscribir la huella de esas vacaciones, de aquella interrupción diferente que no le interesaba a nadie, que no era filosofía para filósofos, ni historia para historiadores, ni política para los políticos... en suma, la nada o la casi nada que nos remite a todos a la pregunta: tú que hablas, ¿quién eres?

Así, cada uno puede recordar aquellos acontecimientos que para él interrumpieron la vida intelectual, es decir, el pensamiento sin cabeza. El esplendor del acontecimiento-68 es haber sido algo así como el acontecimiento central o el nombre propio de todos esos acontecimientos. No es una cuestión de barricadas o de títulos militantes. El acontecimiento-68 fue, *para quien así lo quiso*, la oportunidad de deslegitimar su discurso, la posibilidad de abandonar el camino ya trazado por los que saben, para ir en busca de lo que tenía para decir por sí mismo. Un acontecimiento sólo existe retrospectivamente, cuando ya se ha andado el camino. Algunos no necesitaron ese nombre propio, otros no pudieron hacer otra cosa que poner vino nuevo en botellas viejas. Pero el odio contra ese nombre propio alcanza por sí mismo para señalar el odio del pensamiento, la voluntad de quienes aspiran a dirigir la vida intelectual, la voluntad de que nunca pase nada, de que nunca se detenga en ningún lado la ficción que estructura el orden social: prohibido interrumpir.

Sin embargo, algunos amigos que siguen la vida intelectual me dicen que actualmente existe una gran conmoción. Parece

que se ha descubierto que la vida intelectual, precisamente en los últimos veinte años, habría estado mal orientada y que toda una generación de pensadores nos habría hecho equivocarnos de camino. No sé demasiado sobre este asunto. Simplemente me acuerdo de esto: alrededor de 1960 hubo algunas personas que miraron el mundo que nos rodea de un modo diferente, volvieron visible lo imperceptible, sensible lo indiferente, volvieron extrañas cosas que caían por su propio peso. Estoy pensando en las *Mitologías* de Roland Barthes o en la *Historia de la locura en la época clásica* de Michel Foucault y en dos o tres más que introdujeron en el campo de la filosofía, las humanidades y la percepción política, una sensibilidad, una forma de sorprenderse y distanciarse que antes había sido propia de los filósofos, pero que, desde hacía un siglo, se había convertido más bien en la manera de los poetas. Esos libros eran aventuras intelectuales, un nuevo tipo de poemas que sin duda hubo que estudiar y meditar largamente antes de escribir otros, de otra manera. Pero la vida intelectual no come un pan tan soso. Necesita una tarea para su tiempo, consignas para la colectividad: *ahora sabemos..., hay que aprender que..., nuestro tiempo debe..., la tarea de los próximos años es...* Y las tropas se unen a las consignas: aprender a ver, aprender a leer, preguntar a la pregunta, interrogar al cuestionamiento, develar, reconstruir, desmitificar, diferenciar, descontextualizar, etc. Era la vida intelectual a la enésima potencia, una proliferación de textos para aprender a leer los libros, es decir, para volverlos ilegibles, palabras preparadas para volver inaudibles todas las voces, el triunfo de los explicadores y de los *-logos* de todo tipo. Llegó un tiempo en que todos los libros ostentaban con orgullo en su contratapa: *este libro perturbador, antes se pensaba*, y así

sucesivamente. Y con ello, como en toda vida intelectual, vinieron las proscripciones y las amenazas: usted no cambia de tema, se ha vendido a la tecnocracia, el imperialismo habla por su boca, el totalitarismo dirige sus frases...

Sabemos todo esto (y que esto no prueba nada). Los malos pastores sólo pueden extraviar ovejas y nadie está obligado a ser oveja. Se extravía quien teme conducirse y cree que es *allí* donde hay que ir. Nadie está obligado a transformar una aventura intelectual –aunque sea la suya– en una agencia de viajes. He oído decir que desde hace un tiempo hay un regreso a los valores asegurados: la moral, la libertad, el derecho, la justicia... No me alegro tanto como otros por este nuevo giro de la vida intelectual. Estas palabras necesitan ser amadas, por lo tanto ser enrarecidas. Es mejor que cuando se las necesite no se las encuentre gastadas, desacreditadas, cancerizadas por su proliferación. De modo que no siento que ese maestro serio que hoy se mezcla con la disipación habitual de la vida intelectual me haya tranquilizado demasiado. Veo allí la amenaza de una doble desacreditación. Puedo estar equivocado. Pero, para esas palabras cuyo amor surte efecto, confío más en quienes, mediante figuras, las utilizan con menos frecuencia y elevan su precio. Es saludable que la vida intelectual converse todo lo que quiera. Esa conversación es respetable. Sin ella no hay libertad. Pero, precisamente, debe respetarse lo suficiente como para no creerse más de lo que es, para que no quiera ser la voz de la libertad, o de la justicia o de la verdad. Estas últimas no tienen voz, sino figuras cuya custodia requiere un poco menos de ruido. Le deseo a la vida intelectual de los años venideros que tenga una mejor opinión de su frivolidad.

## LA SOBRELEGITIMACIÓN

*El comienzo de 1991 está signado por la Guerra del Golfo, que opone a la coalición internacional liderada por Estados Unidos apadrinada por la ONU en contra del Irak de Saddam Hussein. La invasión y anexión de Kuwait por parte del ejército iraquí en agosto de 1990 es el pretexto de esta guerra que da lugar a un espectacular ataque aéreo y a la mayor ofensiva terrestre desde la Segunda Guerra Mundial. La guerra termina cuando Irak se retira de Kuwait en febrero de 1991, pero pronto será seguida por un bloqueo total y despiadado, denunciado por muchos como la causa de un verdadero genocidio por parte de Estados Unidos y sus aliados que durará hasta la invasión de Irak en marzo de 2003. Este texto corresponde a una ponencia presentada el 14 de marzo de 1991 en un coloquio sobre la Guerra del Golfo en la Universidad de París 8 Saint-Denis. Las actas se publicaron al año*

siguiente con el título *La tentation de l'Occident* (París, Université de Paris 8, Documents de philosophie politique, 1992).

Me ocuparé aquí de algunas cuestiones planteadas por la Guerra del Golfo que se relacionan con la coyuntura política y filosófica que dominó nuestro país en la década de 1980.

Esta coyuntura ha sido calificada globalmente como “el fin de las utopías”. Este fin se tradujo dentro las respectivas escenas de la política y la filosofía –o de lo que ocupa su lugar– en dos palabras clave. La de la política era “realismo”. La palabra clave en la escena filosófica era “derecho” (retorno a la ley y al Estado de Derecho).

La alianza entre la sabiduría realista y prosaica de las políticas del día a día y el absoluto rigor del derecho se establecía de varias maneras. Primero, de modo negativo: puesto que el doble error de la utopía en general, y de la utopía marxista en particular, consiste en asociar la ceguera de la percepción con el desdén por el derecho; su fracaso garantizaba *a contrario* que la sabiduría empírica de las políticas realistas y la universalidad del derecho fueran naturalmente de la mano y compartieran la virtud de la prudencia para construir la paz dentro de las naciones y entre las naciones.

A partir de allí se han constituido una filosofía y una práctica del acuerdo armonioso entre el hecho y el derecho.

Filosóficamente, el ruidoso retorno al kantismo y a la primacía del derecho como primacía de la moral se potenció con un aristotelismo más o menos difuso –cuando no servil– una idea de la justicia distributiva donde el buen reparto de las acciones que convienen a cada uno tiende a un estado de equilibrio que hace coincidir al sujeto de derecho con el sujeto de hecho.

El derecho, que al principio había sido heroizado en forma de Derechos Humanos opuestos a toda tiranía, poco a poco se fue deslizado hacia la identificación con un equilibrio entre grupos, socios y Estados donde la paz de hecho demuestra la coincidencia del reino del derecho con el realismo que permite que cada uno llegue a su punto de equilibrio en el orden global.

En la práctica, esto se tradujo, sobre todo en la Francia socialista, y mediante una proliferación de la actividad legislativa, en la creación o el desarrollo de derechos y normas jurídicas, cada vez más preocupados por acercarse a los individuos y los grupos, por seguir el movimiento de los modos de vida y los nuevos códigos morales, los descubrimientos de la ciencia, las conquistas de la tecnología, etc. Cada vez más, se intentó adueñarse por adelantado del terreno de cualquier posible litigio. Esta toma de posesión fue aclamada como un progreso continuo del Estado de derecho. Pero también podemos llegar a otra interpretación, que, hasta cierto punto, no contradice la primera: a medida que el derecho se adapta a cualquier situación, a cualquier posible litigio, se identifica cada vez más con un sistema de garantías que son ante todo las garantías del poder: la creciente confianza en que no se puede equivocar, en que no puede ser injusto, en que está completamente cubierto en su acción. La conjunción de esta juridización proliferante con las prácticas de la pericia generalizada, la concertación y el sondeo permanente delinea una nueva imagen del Estado experto o del Estado prudente, que combina la universalidad del derecho con el empirismo realista para hacer que su acción esté espontáneamente en consonancia con los equilibrios naturales hacia los que naturalmente tienden las sociedades parcia-

les y la gran sociedad humana. De este modo, la acción estatal resulta cada vez más legítima y embarcada en una espiral de sobrelegitimación. Y el poder del derecho se identifica cada vez más con esta sobrelegitimación.

Dicho de otra manera, el discurso sobre el fin de las utopías ha establecido un nuevo tipo de utopía, la utopía de una correspondencia ideal o de una armonía preestablecida entre los intereses del equilibrio y las exigencias del derecho. Todo sucede como si el derecho pudiera leerse a libro abierto en la estadística de una sociedad o en el mapa mundial.

Ésta es la utopía que se refleja en la coyuntura intelectual de la Guerra del Golfo. Se mostró burdamente en esos mapas de operaciones donde pequeños dibujos de tanques y aviones sustituían a las imágenes ausentes y permitían que se jugara con la embriaguez cruda del poder como se juega con soldaditos de plomo. Esta utopía se reflejó con mayor refinamiento en algunas manifestaciones intelectuales de apoyo a la acción militar aliada. Pienso en particular en ese texto sobre "la guerra necesaria" firmado por un grupo de intelectuales (algunos de los cuales son nuestros amigos).<sup>1</sup> En ese texto se ponía de relieve una concordancia excepcional, milagrosa, entre el derecho positivo, la justicia y el hecho. La guerra —decían— es legal, legítima y necesaria: legal porque fue votada por la ONU, legítima porque se libraba contra un dictador invasor que quería sacar

<sup>1</sup> Se trata del texto "Une guerre requise", publicado el 21 de febrero de 1991 en *Libération* y firmado por Alain Finkielkraut, Élisabeth de Fontenay, Pierre-André Taguieff, Alain Touraine y tres profesores vinculados con el departamento que organizaba la conferencia, Jean-François Lyotard, Jakob Rogozinski y Kyril Ryjik.

del mapa a un pueblo vecino, necesaria para el equilibrio de la región, en particular por la imposibilidad de dejar el 40% del crudo mundial a merced de un dictador.

El razonamiento se refiere implícitamente a la teoría kantiana del *signo de la historia*: el acontecimiento significativo que permite sentir que la humanidad camina en la dirección correcta, hacia el reino del derecho. Sólo hay una diferencia ínfima entre el pensamiento prudente del signo de la historia kantiano y el pensamiento conquistador de las astucias de la razón hegelianas (la visión del espíritu del mundo que pasa sobre el caballo de Napoleón o los tanques del general Schwarzkopf).<sup>2</sup>

Me parece que ese umbral fue franqueado en aquella oportunidad. Lo que se impone hoy en esta concordancia de lo legal, lo justo y lo necesario es la utopía de la garantía absoluta, es decir, del poder sobrelegitimado: uno está respaldado por un voto y justificado porque se trata de un dictador sanguinario. Se podrá decir que hay muchos otros, pero éste anexó al país vecino. Se puede decir que no fue el único, pero éste dijo que lo estaba haciendo y que tenía razón al hacerlo. En suma, llevó al límite los signos que permiten reconocer sin discusión cuándo un dictador abusa. Hizo todo lo posible para que su no derecho pudiera verse en toda su evidencia y para que el derecho a intervenir estuviera absolutamente garantizado.

Esta visibilidad absoluta fue determinante en el amplio apoyo intelectual a la intervención aliada. Para ser más precisos, lo decisivo fue la posibilidad de identificar visiblemente la

<sup>2</sup> Nombre del general estadounidense que encabezó las fuerzas de la coalición en la Guerra del Golfo.

causa del derecho con una frontera en el mapa. No quiero volver a entrar en los debates acerca de la legitimidad histórica de esa frontera, el papel de Inglaterra, la antigüedad histórica del pueblo de Kuwait y los derechos históricos de ambos pueblos, el iraquí y el kuwaití. Lo que me interesa analizar aquí es la forma completamente utópica en la que el pueblo kuwaití funcionó en el discurso occidental sobre esta guerra. Funcionó como si fuera meramente idéntico a un espacio en el mapa, delimitado por una frontera: una frontera mucho más ejemplar en la medida en que no es visible en el mapa, un pueblo mucho más ejemplar en la medida en que es absolutamente transparente, sin un rostro identificable, meramente idéntico a su lugar, un pueblo, podríamos decir, sin historia, un pueblo que nos libera de esas historias de pueblo y de esos pueblos con historias cuya carga –por decirlo de algún modo– soportamos desde hace algunas décadas y de los que se dijo casi en todas partes, en estos últimos tiempos, que comienzan a cansarnos.

Hay pueblos que plantean problemas porque no tienen lugar, porque su lugar es discutido, porque están en un lugar que no es de ellos. Hay pueblos que plantean problemas porque están relacionados con “leyendas de pueblos” más o menos dolorosas y sanguinarias, con guerras de religión milenarias o con los totalitarismos de nuestro siglo. Están los bálticos a quienes no se les reconoció la anexión, pero que sin embargo no dejan de estar dentro de las fronteras de un Estado soberano<sup>3</sup> donde no tenemos por qué tener injerencia (y

<sup>3</sup> La anexión a la URSS de Estonia, Letonia y Lituania en 1944 nunca fue reconocida a nivel internacional.

además, a lo largo de su historia han dado pocas muestras de pasión democrática). Está el Líbano, que tiene fronteras pero demasiadas religiones y que ofrece a sus vecinos muy pocas garantías de estabilidad como para que respeten sus fronteras. Están los palestinos, que acumulan todos los inconvenientes posibles en términos de lugar y compromisos. Y, en general, se ha dado mucho por el derecho de los pueblos, se ha vuelto sobre el tema, ellos hicieron demasiado. Y no queda claro cómo se les puede dar crédito para que se inserten en un equilibrio mundial seguro.

Frente a esto, el pueblo de Kuwait en el imaginario occidental se ha vuelto completamente transparente por una mera función utópica: la estricta identificación en un mapa entre un lugar de derecho y una pieza en el equilibrio mundial. Pueblo-rehén, pueblo invisible cuyo derecho ha sido utilizado para identificar la causa del derecho con la sobrelegitimación del superpoder: delirio de legitimación y diluvio de bombas que caen al mismo tiempo del otro lado sobre un pueblo iraquí que se ha vuelto a sí mismo invisible, incontable. La proclamación del derecho y el superpoder puesto a su servicio tienden entonces a identificar, de una manera cada vez más indisoluble, la noción de justicia con la de equilibrio.

En efecto, la dificultad de la justicia y la virtud que le es correlativa –la valentía– es que están vinculados a algo invisible, una parte de no ser y de no visibilidad que obliga a elegir, a introducirse en una especie de noche. La cuestión de la justicia empieza allí donde se deja de leer a libro abierto, de identificar el concepto con la existencia por medio de líneas en los mapas. La justicia tiene que ver con la contradicción. El pueblo palestino existe y no existe. Pero también el pueblo en

general, el sujeto político pueblo, existe y no existe. Existe, en primer lugar, en su alejamiento de todo lo que sirve para identificarlo (fronteras, muchedumbres, gobiernos, etnias, territorios, etc.). En segundo lugar, existe en su división interna y en las tomas de partido exigidas por tal división. El fantasma de Munich fue recordado hasta el cansancio durante la Guerra del Golfo<sup>4</sup> y se hizo alarde de una firmeza y una valentía retrospectiva bastante repugnante. Pero en general se ha olvidado que esta renuncia ante la violación de una frontera aparecía poco después de otro debate: el de saber si las democracias debían o no debían intervenir en un conflicto interno del pueblo español. La decisión sobre el derecho y sus fronteras depende de una decisión previa acerca de la justicia que ningún trazado de fronteras puede garantizar.

El actual consenso nacional e internacional se nutre de la idea de que la parte de la invisibilidad y de los conflictos que se le habían atribuido puede ser reabsorbida por una objetivación de los grupos y sus intereses, de los pueblos y sus com-

<sup>4</sup> Así, en "Une guerre requise" anteriormente mencionado, se dice: "Creer que todavía se podía evitar esa guerra o exigir el 'retiro inmediato de las tropas francesas' y la 'paz ya', es hacerse ilusiones muniquenses. [...] Al recordar a Munich, no se trata de plantear una identidad esencial, sino solamente una analogía. Este nombre designa un caso de ejemplo histórico, una situación en la que, ante la agresión de una potencia expansionista, es necesario detener la expansión y quebrar al agresor. De modo contrario, la negativa a combatir termina demorando una confrontación inevitable, para verse obligado a ello más adelante, en peores condiciones. Es a este espíritu de Munich, donde el angelismo moral se debate con el realismo cínico, el que hay que resistir". Recordemos que durante la Conferencia de Munich, celebrada en septiembre de 1938, Francia y Gran Bretaña cedieron los Sudetes a la Alemania de Hitler a cambio de la promesa de no invadir otros países.

ponentes, de los equilibrios de la justicia esbozados en el mapa geopolítico mundial. El problema es que esta identificación feliz entre justicia y equilibrio reproduce indefinidamente las condiciones de la injusticia. El malvado dictador contra el que se levantaron los ejércitos para establecer al mismo tiempo el derecho de los pueblos y el equilibrio de una región del mundo era ayer el buen dictador laico y progresista necesario para el equilibrio de esta misma región contra otros malvados dictadores, en particular contra los peligros de la propia revolución islámica que se había alentado para prevenir los riesgos de la extensión de la dictadura soviética en Medio Oriente y África. Cuando el buen dictador soviético apoyó el envío de los ejércitos del derecho contra el malvado dictador iraquí y envió al mismo tiempo sus propias tropas a Vilna y Riga,<sup>5</sup> vimos cómo se cerraba un círculo: el de la sabia política realista. Vimos que el realismo también era una utopía y que esta utopía también tiene bastante sangre en las manos.

Hoy vienen a decirnos que el delirio del poder y la avalancha de bombas que acaban de desencadenarse fueron las condiciones necesarias para restablecer el equilibrio alterado y que ahora se podrán solucionar los dolorosos problemas palestinos y libaneses que no se podían tratar mientras el malvado dictador iraquí ocupaba el centro de esa región geopolítica. La paz se encuentra al final del retorno al equilibrio. Pero podemos preguntarnos qué se entiende por esta paz. En *La paz perpetua*, Kant oponía el tratado de una paz que sólo sanciona el

<sup>5</sup> En enero de 1991, la URSS envió en vano tropas a las capitales de Lituania y Letonia a fin de combatir y reprimir el movimiento independentista.

final de una guerra con la alianza para la paz que efectivamente busca realizar en común la idea de paz. ¿Nos encontramos ante esta segunda lógica? Hay dos aspectos de esa "vuelta al equilibrio" que llevan a plantear algunas preguntas.

Primero podemos preguntarnos qué alianza para la paz es posible de acuerdo con lo que se ha manifestado del modo más cínico posible durante el conflicto: la distancia inconmensurable que separa el valor de una vida del valor de otra vida, las vidas contables de las vidas incontables. Distancia incommensurable entre la vida de un civil iraquí y la de un militar estadounidense, pero también entre la vida de uno de esos soldados enviados de a cientos de miles al desierto y la vida de aquellos hombres de negocios y ejecutivos estadounidenses a los que les estaba vedado exponer su vida al tomar un avión a París, Londres o Ginebra.

Sobre todo, el elemento central de esta vuelta al equilibrio es el restablecimiento de una hegemonía global que desde hace años estaba en crisis. En ese momento se mencionaron muchas veces los fantasmas árabes de humillación. Pero ya antes habíamos visto esos fantasmas de humillación y venganza por el lado de los estadounidenses y sus aliados. Lo que sucedió se inscribió en esta lógica de venganza que comenzó durante la Guerra de Malvinas y pasó por victorias más o menos irrisorias como la intervención estadounidense en Granada. La compensación por las humillaciones de las guerras de descolonización –en particular la de Vietnam– y los signos del declive económico de algunas naciones occidentales se manifestó con pompa, comprometiendo en esos países a muchos intelectuales liberales y distinguidos. Y la idea del reequilibrio se traduce no pocas veces en la tesis brutal de que sólo la hegemonía mun-

dial restaurada por el poder estadounidense puede permitir el restablecimiento de la paz en Medio Oriente. La paz –dicen– no pasará por conferencias entre pueblos. Pasará por el nuevo orden mundial que sólo un poder hegemónico puede promover y hacer respetar. En suma, la oportunidad para la paz se identifica con el restablecimiento de una hegemonía mundial, la de la democracia más poderosa.

Pero, ¿cómo no ver que el propio concepto de "democracia" se vuelve problemático en estas ecuaciones? Se ha recordado antes la oposición de la división democrática a los fantasmas totalitarios del Uno. Pero es esta división, esta separación de las instancias de legitimidad que designamos como el corazón de la democracia, es la que se pierde en los delirios de legitimación que identifican lo absoluto del derecho con el ejercicio del superpoder, y que establecen vínculos de necesidad cada vez más fuertes entre el derecho, el poder y el saber. Lo que nos vuelve desde la escena del orden mundial gobernado por una hegemonía restaurada es una lógica política que conocemos bien y que se desarrolla dentro de nuestras propias democracias: la del despotismo ilustrado.

## EL FINGIDO DOLOR

*Texto publicado en agosto de 1995 en el número 675 de La quinzaine littéraire.*

En un famoso episodio de *La china*, Jean-Pierre Léaud imitaba la demostración ejemplar de un estudiante chino apaleado por la policía soviética. Con la cabeza cubierta con vendas, las quitaba lenta, ceremoniosamente, para preparar mejor el espectáculo atroz de la carne herida, testimonio del crimen "revisionista". Luego de quitar la última venda, se veía el rostro intacto: similar al del actor, al tuyo, al mío.

¿Cuál es la moraleja de esta fábula? ¿La eterna mentira de la propaganda, con su principio de "cuanto más grande

mejor pasa"? La demostración, en este caso, habría sido extraña. Evidentemente, el sentido de la pantomima no se refería a la mentira, sino al tipo de verdad que presupone. Al revelar la falsa verdad de un cuerpo herido, la puesta en escena de Godard nos recordaba lo siguiente: no existe una verdad desnuda, ni un dolor que hable por sí mismo. Sólo se puede llegar a una verdad del dolor a través de una demostración, que le otorga una palabra, un argumento o –dicho en términos aristotélicos– una fábula.

La puesta en escena política del sufrimiento supone que hay una verdad que sólo puede ser enunciada por la palabra. Supone que el dolor fingido por quien lleva la máscara produce conocimiento y afectos purificados. La política, en ese sentido, tiene algo de tragedia. Pero va más allá que la tragedia. En efecto, el actor sólo debe fingir el dolor de Hécuba, que no le significa nada. La política comienza con la capacidad de fingir su propio dolor, de componer una máscara, una fábula que hace que pueda ser compartida más allá del miedo y la compasión. Los vendajes, entonces, no esconden solamente falsas heridas, exhiben por medio de razones la verdad –fingida, argumentada, comunicable– de un dolor pasado.

Porque el sufrimiento fundamental es el estado de aquel que no puede fingir su dolor. Por ése se tiene temor o piedad, piedad temerosa, odiosa, como el que en otro tiempo se tenía por las clases laboriosas y peligrosas. Éstas, como sabemos, inventaron su política el día en que aprendieron a actuar su verdadero dolor con las palabras tomadas del fingido dolor de los héroes románticos. De este modo, la fábula de Godard nos enseña lo siguiente: quien sufre, en realidad, sufre de una

manera diferente: como nosotros que no sufrimos con su dolor y entonces podemos reconocernos en su rostro sin huellas.

La contraprueba es más fácil. La encontramos cada vez que aparecen en alguna pantalla los rostros y los cuerpos masacrados por la guerra o el hambre, en Bosnia, Ruanda o Somalia... Rostros maltratados que nos presentan –al mismo tiempo como *verdaderas* víctimas– víctimas sin frase, que exhiben la tautología del daño que el hombre en general ocasiona al hombre en general. Pero ni siquiera hay que prender la televisión. Alcanza con oír, cada vez que el metro deja la estación, cómo se alza la queja de aquel o aquella a quien ya ni siquiera miramos y que desgrana una ínfima variante de una cantinela conocida: el exilio –de Rumania u otra parte–, el hospital o la prisión del que se ha salido, el trabajo y la vivienda perdidos, los hijos que alimentar... El problema no es que la similitud de los relatos sugiera su común falsedad. El problema es que ni siquiera necesitan ser verdaderos. La mano extendida en silencio hacia la moneda lo es en su lugar. El discurso desgranado a lo largo de las estaciones ya había sido resumido por completo, al descender las escaleras, en esas dos palabras escritas en un cartón, junto a un cuerpo arrodillado: "Tengo hambre". Las palabras no necesitan ser verdaderas porque lo que ahora se finge es el dolor (vuelto a actuar, purificado). Es la palabra –entiéndase bien: el acto mismo de hablar–, lo que se vuelve indiferente, por debajo tanto de lo verdadero como de lo falso.

¿Será que de este modo nos estamos volviendo indiferentes al sufrimiento del otro? La consecuencia aquí también sería corta. Quien sufre hace sufrir. Queda por ver en qué se convierte este sufrimiento ante un paciente que ya no finge. La piedad es

un sentimiento que no resiste bien la difusión ampliada de analgésicos y tranquilizantes. Una sociedad empeñada en negar el sufrimiento y la muerte, y para la cual hasta el tedio es intolerable, no puede soportar mucho tiempo a quienes, en los albores de un nuevo milenio, se empeñan en sufrir a la antigua. Sufrir es hoy el pecado original del que nos creíamos librados. Y, ante aquellos que exhiben las marcas del pecado, nos comportamos como esos libertinos arrepentidos de antaño que ya no querían conocer a los testigos de sus aventuras de juventud.

Entonces surge una espiral extraña respecto de la víctima. Aunque el demócrata de Sarajevo se esfuerce por hacernos saber que no es un simple cuerpo que sufre, que es como ustedes o como yo, un ser que habla, un habitante de las ciudades a quien le gustan el teatro y el artificio, nos negamos a oírlo. Sólo queremos conocer a la víctima que hay en él, al que sufre y nos hace sufrir con su sufrimiento.

Pero hoy quien sufre en general es el otro: el habitante de las regiones oscuras donde la religión aún carga con la pobreza, el hambre y los enjambres de niños, donde la higiene, los inversores y el disfrute tardan en llegar. El bosnio que sufre se convierte entonces en musulmán, nombre genérico actual para los habitantes del mundo oscuro. A veces, pedimos que nuestros ejércitos vayan a aliviarlo. Pero es un poco a la manera de esos poetas de buena cuna del que nos hablaba un poeta obrero del siglo pasado: bajamos a casa de los pobres en zuecos por miedo a que suban a la nuestra con esarpines. Preferiríamos que el cordón de seguridad entre nosotros y las regiones de los rezagados del sufrimiento estuviera bien claro.

El problema, como sabemos, es que los representantes de lo múltiple proliferante también están en nuestra casa: unos

exhiben su sufrimiento; los otros remedan como rezagados, más allá de la justa medida, nuestra voluntad de vivir sin malestar ni sufrimiento. Así se explican las consecuencias electorales que ya conocemos y donde nos gustaría ver la simple manifestación de otro retraso.<sup>6</sup> Rápidamente se construye la figura tranquilizadora de un otro del otro: arcaico, también él, hombre de los suburbios superpoblados y de profesiones en decadencia. Tal vez sería mejor ver en ese "arcaísmo" el secreto de determinada modernidad: la de la riqueza que ya no quiere ninguna política y del disfrute que ya no soporta la distancia y la simulación del teatro. Sin embargo, ambas habían sido inventadas al mismo tiempo para lo mismo: como una manera de aprender a lidiar con el sufrimiento del otro. Pues el sufrimiento *todavía* hace sufrir, tanto como las simulaciones y la política no le permiten que vuelva a ser actuado.

<sup>6</sup> En las elecciones presidenciales de abril de 1995, el Frente Nacional consolida su base electoral y obtiene un porcentaje récord de votos emitidos (15%). Sólo una vez podrá superar esta cifra, en abril de 2002, cuando obtenga el 17% de los sufragios, frente al 19% de Jacques Chirac, a quien se enfrentará en segunda vuelta.

## LA DIVISIÓN DEL ARJÉ

*Este texto, publicado en el invierno de 1995-1996 en el volumen "Identidades, preguntas que surgen" de la revista internacional Transeuropéennes (n° 6/7), está dedicado a una de las cuatro preguntas del número: "¿Cuáles son los horizontes de la superación de la crisis de identidad?"*

En política, todo se juega en la propia descripción de lo que se designa como "situación", "problema" o "crisis". Por tanto, lo primero que hay que analizar es el modo en que se describe la "crisis de identidad" en la actualidad. La descripción común compara dos instancias, el Estado y la comunidad, según el juego de dos opuestos: universal/particular y moderno/arcaico. El universalismo del Estado moderno estaría siendo discutido

por el retorno a la ley arcaica de la comunidad, basada en la transmisión de lo propio (los caracteres del grupo, la sangre y la raza, la ley de los ancestros y, en última instancia, la relación con el fundador, ya sea humano o divino).

A partir de esta descripción mínima, pueden distinguirse dos tipos de discurso. Por un lado, el discurso universalista sostiene que sólo mediante la ley y la in-diferencia de sus sujetos existe una comunidad política. Nos ordena que no cedamos a lo universal y atribuye las desgracias de la época a la persistencia o al retorno de la ley de las comunidades. Por el otro, lo que yo llamo el "discurso del sujeto" nos dice que la crisis es consecuencia de la violencia del Estado moderno respecto de la institución humana de la subjetividad. Así, el discurso ilustrado sobre el fundamentalismo nos lo presenta como el efecto de la violencia ejercida por la lógica del Estado moderno –colonial y poscolonial– contra el orden de la filiación, que instituye sujetos. Este orden de la filiación no es la simple ley de los particularismos. Él mismo aspira a una universalidad superior a la del Estado. En efecto, primero hay que vivir, transmitir la vida y habitar para poder cohabitar.

De este modo, dos propuestas se enfrentan, término por término. Uno sostiene que la condición de la comunidad política es que el Estado *no se ocupa* de los sujetos. El otro responde que hay confusión en la comunidad política porque el Estado no se ocupa de los sujetos. A esta disposición del juego, yo pondría una tercera tesis que podría formularse del siguiente modo: la política es una manera de ocuparse de sujetos, en ruptura tanto con la ley del Estado como con la de la filiación. De ello se deduciría la siguiente conclusión: la "crisis de iden-

tidad" no es un problema o una crisis de la política. Es un signo de la defeción de la política. En efecto, la política es una forma específica de subjetivación que se separa tanto de la ley de la transmisión comunitaria como de la ley estatal. La "crisis de identidad" designa entonces, precisamente, la situación donde sólo existe el cara a cara entre la ley del universalismo del Estado y la ley de la universalidad de la filiación. Hay política cuando existe un tercer modo de lo universal, lo universal polémicamente singularizado por actores específicos que no son sujetos de la filiación ni de las partes del Estado. La "superación" de la "crisis de identidad" es la política reco-brada como tal.

¿Qué es la política como tal? La política como tal es la división del *arjé*. Sabemos que *arjé*, en los diccionarios griegos, tiene dos significados: comienzo y comando. Argumentaré, por mi parte, que el *arjé* como concepto es la identidad de estos dos sentidos, la identidad de principio del comienzo y del comando. La forma simple, "arcaica", del *arjé* es el nacimiento que comanda, la naturalidad de la relación de autoridad y sumisión. Esta definición mínima alcanza para determinar en qué consiste el nacimiento de la política. La política es lo que interrumpe la naturalidad de la dominación, operando una doble separación: separación del nacimiento consigo mismo y del comando consigo mismo. Esta doble ruptura se resume en un solo nombre: democracia. Antes de ser un "régimen político", la democracia es el régimen de la política. La democracia es, precisamente, la división del nacimiento consigo mismo y del comando consigo mismo. La propia palabra *demos* significa al mismo tiempo una singularización del lugar natal y el nombre de un sujeto singular.

El *demos*, en Atenas, es ante todo una entidad territorial: el demo, el territorio del nacimiento y la habitación. La institución democrática, en particular con la reforma de Clístenes, transforma ese lugar contingente en lugar donde la contingencia de la habitación destituye al poder del nacimiento. La facticidad del lugar se opone entonces a la naturalidad de la dominación, que tenía su origen en la fundación del lugar, en la figura del antepasado y del dios. El *demos* es el lugar como infundado: el lugar del nacimiento contingente, pero también el lugar recompuesto contra el orden del nacimiento. Al poner en una misma tribu tres *demos* territorialmente separados, Clístenes operaba dos revoluciones en una: rompía el poder territorial concreto de las familias numerosas e instituía el lugar ciudadano como lugar abstracto, recortado del orden del nacimiento. Esto se refleja, a su manera, en el final de *Edipo en Colono*. La condición de la prosperidad de la ciudad ateniense es que nadie quiere saber dónde está enterrado Edipo, el héroe por excelencia de la filiación y sus trastornos.

Así, el *demos* es la división del nacimiento. Pero, en el mismo movimiento, es la división del comando. No sólo es esta identidad paradójica, entre la capacidad de comandar y la de ser comandado, lo que está en el centro de la reflexión de Aristóteles. Es la propia institución de la comunidad como desigual a sí misma, como diferente en todo de la población o de la suma de sus partes. *Demos* significa dos cosas: a la vez la comunidad en su conjunto y una parte o más bien una partición de la comunidad. El *demos* es el partido de los "pobres", no tanto los desposeídos como la gente de nada, los que no pertenecen al orden del *arjé* como comienzo o comando, los que no participan en el poder del nombre. Es el nombre de aquellos

que no tienen nombre, la cuenta de los que son contados. Así, *demos* es la cuenta como "todo" de aquellos que no son contados, la comunidad como división de la comunidad, comunidad de la división del *arjé*. El nombre de *demos* nombra un sujeto singular, una inclusión subjetiva de la mera interrupción de toda lógica natural de la dominación.

Hay política en general, siempre que exista un modo propio de la subjetivación de esta institución polémica en la comunidad. La política requiere, por ende, sujetos muy específicos: sujetos que no son partes reales de la comunidad o del Estado, que no son grupos sociales, comunidades étnicas, minorías —o mayorías— diversas, sino instancias polémicas que reinscriben el alejamiento/la distancia de la comunidad política en toda comunidad del *arjé*. En efecto, hay dos grandes tipos de comunidad del *arjé*. Una privilegia el principio del comienzo y opera siguiendo una lógica de las diferencias. La otra privilegia el principio del comando y pone en funcionamiento una lógica de neutralización de la diferencia. Por un lado está el *arjé* de la diferencia sostenida, la que se legitima a través de la presencia original de propiedades que son derechos para la dominación. Y por otro está el *arjé* de la división borrada, que impone el principio del comando, incorporado como ley universal del Estado, por sobre los derechos diferenciales para la dominación. Cada una de estas comunidades se plantea como una negación —y la verdad— de la otra. Ahora bien, un sujeto político, en general, es un sujeto que re-traza la diferencia de la política con los dos modos de la comunidad de *arjé*, un sujeto que los enfrenta entre sí para volver a dividirlos. Por ejemplo, el sujeto proletario, en su período clásico, es un tema que en una demostración manifiesta a la vez, en su contradic-

ción, la desigualdad, es decir, la diferencia, que se ha suprimido en la lógica de la universalidad estatal, y la igualdad, esto es, la indiferencia, que es negada en la lógica del feudalismo industrial. Esto no sólo es, según el esquema reductor de Marx, la oposición entre la mentira universalista del Estado y la realidad particular del feudalismo industrial, sino una doble división: la diferencia propia tanto de lo particular como de lo universal. Aquel sujeto pudo operar esta doble separación en la medida en que se separó a sí mismo de la naturalidad del trabajo y de la identidad de un grupo social marcado por la ley de su corporeidad.

Expresemos el principio en su generalidad: un sujeto político en general es un operador de división del *arjé*, puesto que es un operador de desidentificación. Su nombre no es la manifestación de su identidad, es un nombre singular de la operación que vuelve a dividir al *arjé* mediante un nuevo modo de recuento de los no contados o de inclusión al excluido. Un sujeto político es un modo de subjetivación que mantiene una brecha entre dos identidades: entre un sujeto de un dispositivo de enunciación (el "nosotros" de la declaración política) y el nombre de un universal singularizado. Este sujeto se ha dado en llamar "pueblo", "ciudadano", "patriota", "proletario", "mujer", etc. O ha sido un sujeto más singularizado, imposible de separar de su enunciado ("condenados de la tierra" o "judíos alemanes"). Todos estos temas tienen en común el hecho de trabajar en la división del *arjé*, en la relación del universal estatal con el orden del nacimiento (recordemos que "proletario" es una palabra que se refiere al nacimiento: el proletario originalmente era aquel que sólo reproducía la vida sin llegar a transmitir con ella el poder de ningún comienzo).

A partir de allí, podemos volver a nuestro punto de partida. La "crisis de identidad" es la eliminación de los sujetos de la política, de aquellos que miden el orden del Estado con el orden del nacimiento y construyen, al enfrentar estos órdenes, casos singulares de universalidad. Por lo tanto, debemos pensar en toda su generalidad el momento "arcaico" en que nos encontramos. En efecto, tendemos a ubicarlo de un solo lado, en el regreso de las etnias y de las xenofobias, de los fanatismos y los fundamentalismos. Así, tendemos a instalarnos en una división del mundo donde, de un lado, se encuentra el mundo de la racionalidad consensual y, del otro, el mundo de los arcaísmos prolongados o renovados, la guerra de las etnias y las religiones. Pero es importante ver exactamente la complementariedad de ambos mundos, de los dos modos del "arcaísmo". En efecto, ¿qué es el consenso? No es simplemente el acuerdo razonable entre las partes, el diálogo de los intereses de acuerdo con el Estado de derecho, etc. El consenso es ante todo la ficción de la comunidad sin política, es decir, sin división del *arjé*. Es la identificación del pueblo político con la suma de la población, que a su vez se compone de grupos, subgrupos e individuos que se pueden contar con exactitud. En oposición a cualquier cuenta de los no contados, la comunidad del consenso se da como idéntica a la suma de sus partes, y cada una de éstas es objetivable como instancia que se puede asimilar a un grupo efectivo, con sus intereses, derechos y opiniones. En última instancia, la comunidad consensual es una sumatoria de individuos que internalizan la ley de la comunidad, es decir, la identidad entre la ley de producción de riquezas y la ley de producción de individualidades. El individuo, sujeto de derecho idéntico

al sujeto productor y consumidor de riqueza es entonces el microcosmos para el cual la comunidad estatal es el macrocosmos. En resumen, la ley consensual también es una ley de identidad, es la ley del Estado que sólo quiere conocer grupos e individuos reales, identidades presentificables en la cuenta de la comunidad, de sus derechos, riquezas y "opiniones". El consenso, en última instancia, es el comando estatal que se asimila a la fuerza de individuación, que se asimila a la vida como identidad inmediata de lo biológico y lo jurídico: la vida como el derecho a su propio placer, la vida que no deja de darse nacimiento según el derecho de su propio placer... Así, a través de la asistencia de algunos comités de especialistas en bioética, el *arjé* estatal tragó a su opuesto, el principio de nacimiento. Pero no es el primero en hacerlo. Esta identidad entre el derecho y el disfrute ya tiene nombre. Se llama, para decirlo con propiedad, "capitalismo". Lo que, históricamente, se ha propuesto como conciliación de las dos figuras de *arjé* es la riqueza. La Antigüedad lo sabía bien: la política es, en esencia, y no por casualidad, la oposición entre el partido de los ricos y el partido de los pobres. Pero estos dos "partidos" no se identifican con grupos sociales de intereses opuestos. Son, de un modo más fundamental, dos formas diferentes de tratar la división del *arjé*: el modo polémico de la subjetivación democrática y el modo oligárquico: la absorción de las diferencias en el reino de la riqueza que las iguala, a su manera, en la cuenta monetaria.

Probablemente, la oposición del socialismo y el capitalismo ha oscurecido la lucha más fundamental que define la política o su ausencia: la lucha entre la democracia y el capitalismo, o, si se prefiere, el principio de la riqueza. En la división actual

del mundo, podemos ver el efecto de esta percepción. Lo que manifiesta no es la oposición entre los países de la politicidad y los de la etnicidad o la religión. Es la doble figura de la ley de identidad. Por un lado, está el mundo donde se enfrentan los dos poderes del *arjé*: la ley estatal y la ley de la comunidad. Por el otro, está el mundo donde ambos poderes son absorbidos, igualados en el principio uniformizador de la riqueza. Hay, entonces, según creo, una doble ilusión. La primera es la idea del triunfo del Estado ilustrado sobre su enemigo. La segunda es la del compromiso del Estado con el otro principio, ya sea religión, derecho del padre o de la comunidad. En esta segunda visión, el Estado "ilustrado" tendría en cuenta el retraso, es decir, en definitiva, el orden del nacimiento y de la filiación. A veces, el compromiso se supera al regresar a un origen común de dos órdenes: uno quiere reinscribir el derecho del Estado y los Derechos Humanos en el orden anterior de la ley, de la deuda y del Otro. Me parece que todas estas soluciones se mantienen en el juego de ambos. Para que haya un retroceso del identitarismo, debe haber un avance de la política. Y la política implica confrontación por parte de actores específicos de los poderes y del *arjé* y su doble división: el acto, pues, de un sujeto intermedio. Para hacer que retroceda el "uno" del identitarismo, no alcanza con hacer valer el "dos" o el múltiple de la diferencia. Si la política puede hacer algo con los propios problemas del nacimiento y la filiación, es en la medida en que también ella se juega de a tres.

## ¿SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO O SOCIEDAD DEL CARTEL?

*Texto publicado el 29 de septiembre 1996 en el diario brasileño La Folha de São Paulo.*

En junio de 1848, la crónica parisina del *Illustrated London News* ofrecía a sus lectores ingleses, en lugar de las frivolidades habituales de la temporada, informes e imágenes de las luchas callejeras que oponían a los trabajadores insurrectos con el Gobierno. Una de esas imágenes nos muestra una alta barricada sobre la cual se pavonea un grupo de insurgentes. En la parte inferior de la barricada, un pequeño cartel dice "Completo".

¿Vio el autor del grabado con sus propios ojos esa pancarta que indicaba a los candidatos a la insurgencia que la

barricada ya estaba llena y que debían buscar lugar en otra parte? ¿Quiso divertir a su público con esos trabajadores parisinos que iban a la barricada como se va a un espectáculo? ¿O bien vio la insurrección a través de estas imágenes de bohemia pintoresca que popularizaba el teatro de entonces? Es difícil de determinar, pero algo es seguro: fiel o fantasiosa, neutra o malintencionada, su imagen deja entrever un vínculo esencial entre política y teatro. Nos indica que es la propia insurrección, no la multitud hambrienta y furiosa, la que se lanza a la calle como un torrente. Es una manera de ocupar la calle, de apropiarse de un espacio que por lo general se entrega a la circulación de individuos y mercancías, para situar allí una escena y redistribuir los papeles. El espacio de circulación de los trabajadores se convierte en un espacio de manifestación de un personaje olvidado en las cuentas del gobierno: el pueblo, los trabajadores o cualquier otro personaje colectivo.

Los sublevados parisinos de junio de 1848 gritaban "Pan o plomo". A estas frases bien escritas no las inventa el hambre sino el hábito del teatro y su lenguaje artificioso. Algunos años antes de esta insurrección, los cronistas literarios de la buena sociedad se habían conmovido con una enfermedad inaudita que hacía estragos en el mundo obrero: ahora hacían literatura. El mal habría sido benigno si esa poesía se hubiera contentado con cantar, —con palabras sencillas y ritmos ingenuos—, el trabajo, las penas y los sueños obreros. Pero no: los poetas obreros elegían grandes palabras y ritmos nobles. En vez de expresar sus dolores cotidianos, robaban el dolor a otros, el fingido dolor de los grandes héroes románticos afectados por el mal de vivir.

Los sagaces editorialistas preveían que las cosas acabarían mal. Pero les costaba entender el fondo de las cosas: al robar las palabras y los sentimientos de los demás, los trabajadores no se hundían en el simple olvido de su condición. Inventaban su propia política. La política, en el sentido más fuerte del término, es la capacidad de cualquiera para ocuparse de los asuntos comunes. La política comienza con la capacidad de cambiar su lenguaje común y sus pequeños dolores para apropiarse del lenguaje y el dolor de los demás. Comienza con la ficción. La ficción no es lo contrario de la realidad, el vuelo de la imaginación que se inventa un mundo de ensueño. La ficción es una forma de esculpir en la realidad, de agregarle nombres y personajes, escenas e historias que la multiplican y la privan de su evidencia unívoca. Es así como que la colección de individuos trabajadores se convierte en el pueblo o los proletarios y como que el entrelazamiento de las calles se convierte en la ciudad o en el espacio público.

Lo que los editorialistas preocupados o el ilustrador irónico presentaban confusamente ya antes había sido claramente formulado por un filósofo. Si Platón denunció tan fuertemente la tragedia, no fue simplemente porque los poetas fueran personas inútiles o sus historias fueran inmorales. Fue porque percibió una solidaridad esencial entre la ficción teatral y la política democrática. No puede haber —dice— seres dobles en la ciudad, donde cada uno debe ocuparse exclusivamente de sus propios asuntos: pensar, gobernar, combatir, trabajar el hierro o el cuero. Y no sólo los actores de teatro son seres dobles. El trabajador que deja de trabajar con su herramienta para convertirse en el actor de un personaje como "el pueblo" también es un ser doble. El propio pueblo es una apariencia de

teatro, un ser hecho de palabras, que además viene a imponer su escena de apariencia y de malestar en lugar de la correcta distribución de las funciones sociales.

Siempre pienso en esta barricada teatral cuando quiero describir nuestro mundo como el de la sociedad del espectáculo o de la "política-espectáculo". Estas nociones, inventadas para denunciar la alienación de la sociedad gobernada por la mercancía, finalmente no expresan más que la sabiduría barata de las mentes desengañadas que proclaman que el buen pueblo tiene todo lo que desea: góndolas en los supermercados, ostentación de los gobernantes, sus esposas y sus porristas, consumo diario de *sitcoms* o telenovelas.<sup>7</sup> Pero, muy probablemente, la propia ambigüedad de la noción de espectáculo tenga algo que ver con esta inversión. Cuando, hace treinta años, Guy Debord escribió *La sociedad del espectáculo*,<sup>8</sup> se inscribía en la tradición del análisis marxista del fetichismo de la mercancía. Veía cómo este fetichismo culminaba en el "espectáculo", pérdida total del ser en el tener y del tener en el simple parecer. Pero, como oponía la pasividad del espectáculo y la ilusión del parecer a la realidad sustancial del ser y el actuar, esta denuncia aún seguía siendo prisionera de la visión platonicista.

Es cierto que el reinado mundial de la mercancía es el de la confusión total de lo real y la apariencia. Pero tal vez habría que interpretarlo a la inversa: no es lo real lo que se disuelve en la apariencia, sino que, por el contrario, lo que se rechaza es la apariencia. La apariencia, es decir, esa realidad construida,

esa realidad complementaria que hace que la "realidad" esté perdiendo el carácter del orden necesario de las cosas, que se vuelva problemática, abierta a la discusión, a la elección, al conflicto. No vivimos en una sociedad del espectáculo donde la realidad se perdería, sino más bien en una sociedad del cartel donde la apariencia termina siendo despedida.

El cartel no es el espectáculo. Muy por el contrario, es lo que lo vuelve inútil, lo que cuenta por adelantado el contenido y elimina al mismo tiempo su singularidad. Nuestros gobernantes acuden a los publicistas para elaborar su imagen de marca, pero renunciaron a lo que era la esencia espectacular de la política: la retórica pública. Los carteles de las películas nos dicen de antemano el efecto que producirán, mediante las dosis específicas de estímulos apropiados en los públicos a los que se apunta con exactitud. Las "ficciones" televisivas son antificciones que nos presentan a personajes como nosotros, que se desarrollan en decorados parecidos a aquellos desde los que nosotros los miramos, y que exponen "problemas" similares a los nuestros, similares a los que exponen, en otro horario, los testigos de la "realidad". El cartel publicitario ya no nos cuenta ninguna fantasía, sino la simple seguridad de que todo está disponible con la condición de que se le ponga precio, que, por lo demás, los comerciantes nos lo vuelven cada vez más "suave". En otros tiempos, el turista que viajaba hacia las cataratas del Iguazú era recibido por enormes retratos de la Mona Lisa: "Mona Lisa lo espera a diez minutos de aquí", decía el cartel. Sin embargo, la "enigmática" sonrisa de Mona Lisa no anunciaba otro misterio fascinante que las bien provistas góndolas de un supermercado paraguayo donde los productos eran más baratos.

<sup>7</sup> En español en el original [N. de la T.].

<sup>8</sup> Buenos Aires, La Marca, 1995.

La sociedad del cartel, que lleva a domicilio tanto las imágenes de guerras sangrientas como las de pequeñas preocupaciones cotidianas, la ficción similar a la realidad y la realidad similar a la ficción, no hace otra cosa que ejemplificar el discurso incansable de los gobernantes que nos dicen que las sombras de la política ya no son válidas: sólo existen la realidad, las mercancías, las personas que las producen, las venden y las consumen. Sólo hay individuos y grupos bien censados, bien encuestados, bien figurados, a quienes los gobiernos les administran de la mejor manera posible lo que les toca dentro de la complejidad de los intereses mundiales. "Dejen de hacer teatro. Ya no estamos en tiempos del teatro", ése es el mensaje del cartel, similar al de los poderes. Con ello, no sólo fueron destituidas las barricadas de los tiempos heroicos. También lo fue la política, esa práctica que siempre ha sido hermana del teatro.

## SIETE REGLAS PARA CONTRIBUIR CON LA DIFUSIÓN DE LAS IDEAS RACISTAS EN FRANCIA

*En el invierno de 1997 se discute el proyecto de ley sobre la entrada y permanencia de extranjeros y el derecho de asilo presentado por el Ministro del Interior, Jean-Louis Debré, antes de su adopción en abril. El proyecto es un conjunto de disposiciones relativas a los certificados de alojamiento, la presentación del pasaporte en una interpelación, los procedimientos de expulsión, el control de los títulos de trabajo en los lugares de actividad, etc. En particular, duplica el período de detención de extranjeros indocumentados y obliga a los propietarios a declarar la llegada o la partida de un extranjero (59 cineastas llamaron a desobedecer este artículo). Esta ley dará lugar a un importante movimiento de protesta que durará varios meses. El presente texto se publicó el 21 de marzo de 1997 en Le Monde.*

La difusión de las ideas racistas en Francia parece ser hoy una prioridad nacional. Los racistas le dedican toda su energía, pero eso es lo de menos. El esfuerzo de los propagandistas de una idea tiene sus límites, en una época en que uno desconfía de las ideas y a menudo necesita, para superarlas, de la colaboración de los adversarios. Lo notable de la situación francesa es lo siguiente: políticos, periodistas y expertos de todo tipo han podido encontrar en los últimos años formas bastante eficaces de hacer que su antirracismo sirva para una mayor difusión de las ideas racistas. De modo que todas las reglas que enunciaremos a continuación ya han sido empleadas. Pero suelen serlo de una manera empírica y anárquica, sin una clara conciencia de su alcance. Por eso nos ha parecido conveniente, a fin de garantizar su máxima eficacia, presentarlas a sus potenciales usuarios de forma explícita y sistemática.

**Regla 1.** Recopile a diario frases racistas y deles la mayor publicidad posible. Coméntelas lo más que pueda, pregunte a los famosos y a la gente de la calle qué opina de ellas. Supongamos, por ejemplo, que un líder racista deja escapar, mientras se dirige a sus tropas, que entre nosotros hay muchos cantantes de tez morena y muchos nombres que suenan a extranjero en la selección francesa de fútbol. Usted podría pensar que esta información no es una verdadera primicia y que, por lo demás, es una obviedad que un racista, al hablar a otros racistas, les diga frases racistas. Esta actitud tiene dos consecuencias desafortunadas: en primer lugar, usted omitiría manifestar su constante vigilancia ante la difusión de las ideas racistas y, en segundo lugar, esas mismas ideas se difundirían menos. Pero lo importante es que siempre hablemos de ellas, que fijen

el marco permanente de lo que vemos y oímos. Una ideología no son sólo tesis, sino también evidencias sensibles. No es necesario que aprobemos las ideas de los racistas. Alcanza con que veamos de modo constante lo que quieren que veamos, que hablemos sin cesar de lo que nos hablan, alcanza con que, al rechazar sus "ideas", aceptemos el hecho que se nos imponen.

**Regla 2.** Nunca olvide acompañar cada una de estas revelaciones con su más viva indignación. Es muy importante entender bien esta regla. Se trata de garantizar un triple efecto: en primer lugar, las ideas racistas deben ser trivializadas a través de la difusión incesante; en segundo lugar, simultáneamente deben ser denunciadas de manera constante para conservar su poder de escándalo y atracción; y, en tercer lugar, la propia denuncia debe aparecer como una demonización que reprocha a los racistas que digan algo que, sin embargo, es una mera evidencia. Retomemos nuestro ejemplo: usted podría considerar anodina la necesidad de Le Pen de señalar lo que todos ven a simple vista: que el arquero de la selección francesa tiene la piel muy negra. Así, usted perdería el efecto principal: demostrar que se acusa de crimen a un racista por decir algo que todos podemos ver a simple vista.

**Regla 3.** Repita cada vez que encuentre la oportunidad: "hay un problema con los inmigrantes que debemos solucionar si queremos detener el racismo". Los racistas no le piden mucho más: que reconozca que su problema es un problema y que es "el" problema. Porque problemas con personas que tienen algo en común, que es tener la piel de color y venir de las ex colonias francesas, de hecho, hay muchos.

Pero todo eso no constituye un "problema de inmigrantes", por la sencilla razón de que "inmigrante" es un concepto vago que abarca categorías heterogéneas porque, por ejemplo, muchos de ellos son franceses, nacidos en Francia de padres franceses. Pedir que el "problema de los inmigrantes" se solucione con medidas jurídicas y políticas es pedir algo perfectamente imposible. Pero, al hacerlo, en primer lugar, se da consistencia a la figura indefinible de lo indeseable; en segundo lugar, se demuestra que somos incapaces de hacer nada en contra de lo indeseable y que los racistas son los únicos que proponen soluciones.

**Regla 4.** No deje de insistir en la idea de que el racismo tiene una base objetiva y es resultado de la crisis y la desocupación, y que sólo se lo puede eliminar eliminando estas dos causas. Así usted le otorga legitimidad científica. Y como la desocupación ahora es un requisito estructural para el buen funcionamiento de nuestras economías, la conclusión se deduce por sí misma: si no podemos eliminar la causa "profunda" al racismo, lo único que queda por hacer es eliminar su causa ocasional, devolviendo a los inmigrantes a sus casas con leyes racistas serenas y objetivas. Si una mente superficial le objeta que otros países con tasas de desocupación similares no tienen los desbordes racistas que tenemos nosotros, invítelo a buscar qué es lo que puede estar difiriendo entre esos países y el nuestro. La respuesta es obvia: ellos no tienen *tantos inmigrantes* como nosotros.

**Regla 5.** Dígale además que el racismo es cosa de los estratos sociales debilitados por la modernización económica, de

los postergados del progreso, de los blancos "mediocres", etc. Esta regla completa la anterior. Tiene la ventaja adicional de demostrar que, para estigmatizar a los "retrasados" del racismo, los antirracistas tienen los mismos reflejos que aquellos respecto de las "razas inferiores" y de reforzar con ello a esos "retrasados" en su doble desprecio por las razas inferiores y por los antirracistas de los barrios buenos que pretenden darles una lección.

**Regla 6.** Apele al consenso de todos los políticos en contra de los dichos racistas. Invite incansablemente a los hombres del poder a que muestren su completa distancia. En efecto, es importante que estos políticos reciban el certificado de antirracismo que les permitirá aplicar con mano firme y mejorar, si es necesario, las leyes racistas destinadas, claro está, a eliminar el racismo. También es importante que la extrema derecha racista quede como la única fuerza consecuente y que se atreva a decir en voz alta lo que los demás piensan por lo bajo o a proponer francamente lo que otros hacen con vergüenza. Por último, es importante que, sólo por esto, quede como la víctima de la conspiración de todos los demás.

**Regla 7.** Solicite nuevas leyes antirracistas que permitan sancionar la propia intención de promover el racismo, un modo de votación que impida que la extrema derecha tenga escaños en el Parlamento y todas las medidas similares que se le ocurran. Primero, porque las leyes represivas siempre se pueden usar de nuevo. Luego, porque así probará que su legalidad republicana se pliega a todas las comodidades de las circunstancias. Por último, consagrará a los racistas en su papel

de mártires de la verdad, reprimidos por delito de opinión por gente que hace las leyes a su medida.

En síntesis, se trata de ayudar a la difusión del racismo de tres formas: divulgando al máximo su visión del mundo, dándole el premio al mártir y demostrando que sólo el racismo limpio puede preservarnos del racismo sucio. Ya estamos dedicando nuestros esfuerzos, con logros significativos, a esta triple tarea. Pero, con constancia, siempre podremos hacerlo mejor.

## QUÉ PUEDE SIGNIFICAR “INTELECTUAL”

*Texto publicado en octubre de 1997 en el número 32 de la revista Lignes dedicado a la cuestión del intelectual.*

Intelectual puede significar tres cosas: primero, es un adjetivo que se aplica no a individuos sino a actos, que especifica como actos del pensamiento. Actuar con el pensamiento es propio de todos, por ende, de nadie en particular. Para convertirse en sustantivo, el término debería aplicarse a una clase de individuos cuya singularidad sería realizar sólo actos de pensamiento o actos que, por sí solos, serían propiamente del pensamiento. También es difícil aislar la actividad del pensamiento de la identidad social a la que correspondería esta actividad

pura. En particular, no hay ninguna razón para identificarla con la práctica de los hombres de letras o con el saber de los eruditos. En este sentido, nadie tiene derecho a hablar como intelectual, lo que equivale a decir que todo el mundo lo es.

No llegaremos a la conclusión de que el término carece de significado, sólo que no designa un conjunto de propiedades que definen a una clase de individuos. "Intelectual" es, entonces, en un segundo sentido, un sustantivo que remite a una operación más fundamental, una de esas operaciones de división mediante la cual una sociedad se hace visible a sí misma como una repartición entre nombres, ocupaciones y modos de ser. El nombre "intelectual" dice lo siguiente: están aquellos cuya tarea es pensar y aquellos cuya tarea no lo es. La distinción no se basa en ninguna comparación de las actividades cerebrales o el peso de los cerebros. Los que no piensan son aquellos que no tienen el "ocio" de pensar, los que no son considerados como seres pensantes que participan en el pensamiento y los asuntos comunes. La diferencia viene a título de las categorías fundantes que definen a un ser social. El adjetivo "intelectual" afirma la simple tautología de que piensan todos los que piensan. A la inversa, el sustantivo "intelectual" impone esta otra tautología de que sólo piensan quienes piensan: aquellos a quienes pertenece el pensamiento, aquellos para quienes es su título específico. Tautología desigual contra tautología igualitaria. La tautología desigual es aquello sin lo cual no puede pensarse ninguna jerarquía social. El problema es que ella misma sólo puede funcionar de acuerdo con la tautología igualitaria. Es preciso presuponer la igualdad intelectual para explicar la desigualdad a los desiguales. Ésta es la paradoja que teorizó, hace casi dos siglos, Joseph Jacotot y que vuel-

ven a verificar con un brillo especial, Alain Juppé, sus ministros de derecha y sus comités intelectuales de izquierda cuando explican a los huelguistas que eran retrasados puesto que se oponían al pensamiento y al orden gubernamentales que, por su parte, siempre van hacia adelante y descubren que no se puede explicar su desigualdad a los iguales sino suponiendo que tienen el mismo poder para comprender, con todas las consecuencias que se deducen de ello.

Todas estas consecuencias definen una actividad específica que merece el nombre de "política" y no es más que la confrontación de la tautología igualitaria con la tautología desigual. Esta confrontación vuelve a poner en juego los nombres de la distribución desigual. Reabre las categorías sociales, las categorías de asignación desigual, a una subjetivación igualitaria. "Intelectual" toma entonces un tercer sentido, el sentido de una categoría política, el significado de una enunciación que pone de manifiesto la contradicción inherente a este nombre. Un manifiesto de "intelectuales" –respecto de una guerra, una huelga, una ley, etc.– es algo distinto de una aglomeración de mentes ilustradas que frente a una situación de conflicto ofrecen el punto de vista de la ciencia objetiva, del pensamiento desinteresado o de la moral universalista. Es una subjetivación polémica de la relación entre la tautología igualitaria implicada en el primer sentido de "intelectual" y la tautología desigual implicada en el segundo. Esta puesta en escena de la contradicción es característica de cualquier subjetivación política. Y volver a discutir sobre el término "intelectual" es semejante, en lo esencial, a lo que sucedió en su momento con los términos "trabajador" o "proletario". En efecto, estos sustantivos no remitían a ningún grupo objetivable, caracterizado

por su actividad industrial o la carencia de recursos. Como nombres de sujetos políticos ponían en juego un término que remitía a la exclusión del orden del pensamiento para convertirlo en el nombre de cualquiera, de cualquier ser "inteligente". "Intelectual" y "trabajador" –como nombres de sujetos políticos– son términos simétricos, nombres que invierten de modo similar el orden desigual para enunciar y manifestar la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Y es cierto que "los intelectuales" hablan allí donde otras voces callan o donde faltan otros sujetos políticos. Es cierto que este hablar aprovecha las facilidades de constituir un colectivo de enunciación que puede faltar en otras partes, y un poder de hacerse oír que los que lo portan pueden tener gracias a cierta reputación como estudiosos o artistas. Pero esto concierne las condiciones de una enunciación colectiva, no su naturaleza. Los cineastas, escritores e investigadores que protestaron contra la ley Debré no expresan la opinión colectiva de ninguna de esas corporaciones ni mucho más el punto de vista de los "intelectuales" como grupo de pensadores o de creadores de una sociedad de la que serían las patrullas de vanguardia y los voceros legítimos. En efecto, ¿cuál es la relación que existe entre los realizadores de películas y los flujos migratorios? El "punto de vista" que se expresa a través de tales manifestaciones es, por el contrario, el punto de vista de quienes no tienen un título particular para expresarse sobre la cuestión: el punto de vista de cualquier persona, de ese "todo el mundo" que se opone a aquel que los gobernantes ordenan bajo sus estandartes con el nombre de mayoría silenciosa, ese "todo el mundo" que nunca existe más allá del rostro que dicha enunciación singular le va a proponer.

Por tanto, debemos invertir la *doxa* que reconoce autoridad a los intelectuales en las cosas de la mente, discutiendo su intervención en las cosas de la política. La figura del especialista de las cosas de la mente tiene mucho de farsa, al igual que la empresa de reunir a intelectuales para la tarea específica de pensar. El nombre de "intelectual" sólo significa algo en cuanto categoría de la división entre el pensamiento y la acción política. No hay deber hacia la comunidad que empuje a los "intelectuales" a la enunciación política ni vergüenza de sus privilegios que debiera alejarlos. Simplemente porque no hay un sujeto colectivo identificable con ese nombre antes de su manifestación en acto. Esto también significa que ninguna descripción del personaje social "intelectual" podrá explicar nunca la razón de esta manifestación. Y ya no existe un vínculo natural entre la condición de erudito y la causa de la libertad, como así tampoco una vocación específica del artista y del poeta para resistir a los poderes. La "condición intelectual" no es más que la condición general del animal humano, como animal tomado por las palabras que atraviesan el curso "normal" de la vida individual y colectiva. Los manifiestos intelectuales de hoy, así como los manifiestos obreros de ayer, reúnen individuos, no según su ocupación o su pertenencia, sino según sus recorridos singulares en el mundo de la igualdad de los seres hablantes, según sus experiencias particulares de esta propiedad general del animal literario que funda al animal político: experiencia de una comunidad suspendida en el trayecto azaroso de las palabras entre los cuerpos, en la riesgosa medida de su justa encarnación, entre la nada de lo inexistente y el todo de la incorporación.

## LAS RAZONES CRUZADAS

*El 17 de febrero de 2001, el barco East Sea encalla en una playa en el sudeste de Francia con 910 kurdos a bordo –entre ellos 380 niños–, que inmediatamente piden asilo político. El caso da mucho que hablar en los medios. El ministro del Interior, Daniel Vaillant, anuncia que los expedientes serán tratados “caso por caso”. Texto publicado en la primavera de 2001, en el número 12 de la revista Plural-Singular, “Inclure / exclure?”, dedicado a la cuestión de la inclusión.*

La escena es conocida y las actitudes demasiado estereotipadas como para no provocar cierto fastidio. Hay almas tiernas que no soportan la exclusión de ningún niño humano y hay espíritus serios que se burlan de las almas tiernas.

diciendo que se necesitan muchas reglas racionales de inclusión y un juicio que reconozca tales casos, y que, al negarlos, no se provoque otra cosa que la pasión cruda e irracional de excluir. Están los pícaros que preguntan si la pasión por excluir no es la verdad oculta de las reglas de inclusión que pretenden evitarla; y están los pícaros y medio que se burlan de los pícaros a la antigua diciendo que, cuando la pantalla total invadió nuestras vidas, ninguna verdad encontró dónde volver a ocultarse y que, en tiempos del intercambio y la simulación universales, ya no existe una línea divisoria que separe un adentro de un afuera.

Excluimos, no podemos no excluir, no queremos excluir, ni siquiera podemos excluir. Y la rueda comienza a rodar de nuevo, provocando la sospecha adicional de que tal vez se excluye porque ya no se puede excluir; de que una dialéctica secreta habita las contradicciones, nutriendo la inclusión con la exclusión y la exclusión con inclusión; pero también la sospecha de que la inclusión y la exclusión siguen funcionando en dos registros a la vez.

Tomemos, por ejemplo, el caso de los refugiados kurdos, que aparte de su carácter emocional, nos permite echar luz sobre el juego teórico de las escondidas que se encuentra en el centro de las nociones de inclusión y exclusión. Nuestro Ministro del Interior nos ha dado una lección sobre esto en sus primeras declaraciones que recordaron una distinción fundamental. En términos generales, nuestro país sólo puede recibir como residentes a quienes llegan en una situación regular es decir, con los medios legales para ganarse la vida. Para esta regularidad hay una excepción, la de los refugiados expulsados de sus países por su actividad política. Así, hay dos reglas

de inclusión, porque nuestro país es dos cosas en una. Es el territorio de una serie de actividades vitales y de seres vivos normales, de empleadores, de empleados (y de desempleados). La inclusión entre los seres vivos de este territorio está sujeta a ciertos equilibrios y límites. Debe —debería— limitarse a quienes ya están incluidos en las dos primeras categorías, aquellos que vienen provistos de sus medios para vivir aquí. Pero nuestro país también es el país de las políticas en general. No se deja descomponer en conjuntos y subconjuntos y sólo reconoce una única condición de pertenencia. Pueden sumársele, como excepción a la primera regla, quienes fueron expulsados de su tierra porque pertenecían a la política. Pero esta pertenencia a la política no define una inclusión política. No será como ciudadanos franceses ni como actores de la política en su país, sino como seres vivos comunes, simplemente dispensados de demostrar sus medios de vida, como una excepción a las reglas económicas de admisión de seres vivos comunes. Las cosas son un poco más complicadas de lo que les gustaría a los filósofos políticos que oponen el orden económico a la vida sencilla y el orden político de la buena vida y el bien común. La política y la vida cruzan aquí sus propiedades. Se puede incluir dentro de la población a un ser vivo sin medios de vida como político con la condición, claro está, de que no haga política.

Pero esto es sólo el comienzo de la dificultad, pues de inmediato se plantea un segundo problema. Pueden ser admitidos como seres vivos comunes por su pertenencia a la política quienes puedan demostrar que efectivamente pertenecen a ella. En esto, el sentido común y la policía van de la mano. Como recordaba nuestro Ministro del Interior ante algunos de sus colegas

en situaciones similares, habrá que estudiar las cosas caso por caso para ver, dentro de esa multitud, quién es político y quién no lo es. Es algo que se da por sentado. Contrariamente a las calumnias que suelen acusarla de no andarse con vueltas, la propia esencia de la policía es estudiar las cosas caso por caso, verificar a qué clase pertenece cada individuo y cada acontecimiento, es decir, si cuenta con las propiedades que demuestran su inclusión en una clase. No pueden ser reconocidos como refugiados políticos quienes simplemente sufren en su vida la acción de un poder o sus efectos. Los ayuda el humanitarismo, que les da al llegar, en la medida de lo posible, los medios para seguir viviendo. El humanitarismo socorre a los seres vivos por estar incluidos en la humanidad, pero no los incluye en ningún territorio. Sólo merecen la inclusión en un nuevo territorio en calidad de refugiados políticos quienes pueden demostrar que sufren por ser sujetos políticos, que se encuentran excluidos de sus países por su actividad política. Pero, para discernir una actividad política, debe existir una escena política donde haya podido desplegarse como tal. ¿Qué sucede con esa demostración cuando sólo hay, además de la reproducción de la vida ordinaria, la participación en el juego de una dominación o los actos de oposición a ese poder que son entendidos como "delincuencia"? Es el mismo antiguo y desafortunado caso. La política debe existir para pertenecer a ella. Y sólo existe como relación entre sujetos políticos. Antes que las propiedades contables, está la propiedad de ser contado o la propiedad –la impropiedad– de pertenecer a lo que no se cuenta. "Su desgracia es no ser y esa desgracia no tiene remedio", dijo en la fábula de Ballanche el patricio progresista de los plebeyos en secesión en el Aventino. Sabemos cómo sus

colegas reaccionarios detallan por su parte ese no ser: "es una locura –dicen– creer que podemos debatir y compartir nuestra palabra con los plebeyos, si no tienen palabra, si de sus bocas sólo sale un gruñido vago, signo de la necesidad y no manifestación de la inteligencia". No ser es ser sólo un ser vivo ocupado únicamente en reproducir la vida. La "vida desnuda" sólo define pertenencia a sí misma, es decir, define una no pertenencia a algo distinto de sí misma. Y, por supuesto, sólo puede reconocer la diferencia aquel que es una excepción, que pertenece a algo distinto de la vida desnuda, al orden de la vida simbolizada: nombre, proeza, tradición, culto...

Para la inexistencia de quienes no existen porque no hacen más que existir, sólo hay un remedio lógico: invertir la lógica de la impropiedad, la afirmación de una clase de seres y acciones, además, que existen precisamente porque no son nada. Esta clase de seres y acciones se llama *demos*: conjunto supernumerario respecto de cualquier cuenta de las partes de la sociedad, constituida por todos aquellos que no son nada, que no tienen título para el ejercicio del gobierno. Es esta clase inconsistente de la excepción generalizada lo que hace que a veces haya política como excepción a lo común de la dominación, mediante las operaciones singulares que enuncian las propiedades inconsistentes de un sujeto colectivo, supernumerario en relación con toda cuenta de las partes incluidas en una sociedad. Baste decir que estas propiedades de los sujetos políticos casi no se dejan asignar en términos de pertenencia individual.

Tal es la dura razón que se impone a todo ministro del interior (es decir, que también impone ministros del interior). La pertenencia a la política que estos habrían de juzgar caso por

caso, basados en los expedientes y por criterios, no puede determinarse si no es en la relación entre dos inexistencias. En primer lugar, está el hecho de no ser nada porque no somos nada. Es lo que podríamos llamar la tautología policial de la impropiedad. Ésta siempre precede de hecho a la comprobación de las propiedades que permiten poner a cada uno en el lugar que convenga a sus propiedades. Y, frente a esto, está el hecho de ser todo porque no somos nada, es decir, la paradoja política de la impropiedad. La razón de ser de un ministro del interior es juzgar mediante criterios de pertenencia, mediante propiedades. Pero la razón de ser de esta razón de ser es que la totalidad de lo que un ministro del interior tiene para juzgar es definida por la relación de dos impropiedades, de dos inexistencias. Antes del hecho de ser contado en esta clase debido a sus propiedades, está el hecho de ser contable (es decir, de no serlo si uno no lo es, puesto que uno no lo es). Si uno no es contado, no es porque tenga las propiedades que lo incluyen en otra cuenta, es porque uno no tiene la propiedad de lo que es contado. Y, a la inversa, uno es contado, o más bien se hace contar como incontado, al manifestar a través del hecho la propiedad de hablar de quienes no hablan, de acción pública de quienes pertenecen a la simple vida cotidiana, de sujeto colectivo de quienes no son nada más que una sumatoria de vidas. Las cuentas del caso por caso nunca serán más que el arbitraje necesario e imposible entre esas dos cuentas de lo no contado.

Sabemos que esta desdicha no sólo afecta a los ministros, sino también a los filósofos, o a la filosofía como tal. Bien quisiéramos que las cosas que hay que juzgar se dividieran sabiamente en dos regímenes: las que se relacionan con la determinación del concepto y las que se relacionan con la reflexión

que subsume el caso a la regla. Por desgracia, hay algunas cosas de cierta importancia que escapan a esta distribución. Por ejemplo, la política, cuya entera actividad consiste en probar inclusiones de casos, de objetos, de sujetos, sin embargo no se relaciona ni con el conocimiento que determina ni con el juicio que subsume bajo la regla, sino con manifestaciones singulares de inclusión de lo que no está incluido. Esta desdicha es original. La filosofía tomó conciencia de ello en la época antigua en la que creyó haber asegurado la tierra sólida de los juicios de inclusión y exclusión, que atribuyen o niegan propiedades a los sujetos, reprimiendo todo lo que en los viejos relatos carecía de principio de exclusión y los nuevos encantos de una retórica que excluye cualquier otra afirmación distinta a la identidad de lo idéntico. Fue en aquel momento cuando la filosofía celebraba su triunfo sobre los viejos monstruos poéticos y sobre el nuevo monstruo sofisticado de la simple igualdad del ser consigo mismo, cuando se vio enfrentada a un escándalo más temible: la paradoja política de la igualdad del ser y la nada, del título para gobernar basado en la ausencia de título, de la identificación de la no clase de los hombres de nada, de los hombres sin propiedades, con la totalidad de la comunidad. Sabemos que para solucionarlo necesitaba volver a pedir a la "vida común" los medios para restablecer incompatibilidades *de hecho* con la pertenencia o el ejercicio político. Fue así como Platón hizo valer la imposibilidad de tener dones naturales distintos de los que la naturaleza nos había dado y de encontrarse al mismo tiempo en dos lugares diferentes: el del trabajo que no espera y aquel donde se tratan los asuntos comunes que ya no esperan. Imposibilidad de ejercer aquello a lo que no se pertenece.

Sabemos que Aristóteles señalaba, por el contrario, la ventaja de transformar la regla de exclusión en regla de inclusión, de conferir prioritariamente la pertenencia política a quienes no tenían tiempo para ello y no estaban bien posicionados para ejercerla. Es lo que el pensamiento idílico de nuestros contemporáneos suele designar como oposición entre la ciudad abierta (o liberal) y la ciudad cerrada (o totalitaria). Las exclusiones que la vida demuestra y las inclusiones que vuelve inoperantes son las responsables de remediar el interminable conflicto entre la paradoja de la impropiedad política y la tautología de impropiedad policial. El sistema de estas incompatibilidades se llama "filosofía política".

Pero la política, por su parte, es el ejercicio de la relación entre ambas impropiedades. Esa relación no se inscribe para nada en la naturaleza de las cosas. Lo que allí más bien está inscrito es que la tautología de la impropiedad de los hombres sin propiedades se traduce en lógica de las propiedades y de las clases, de las funciones y las posiciones. Esta cuenta adicional que juega a favor de aquellos que no son nada o juega con la dualidad de los principios de inclusión se inscribe siempre de modo forzado. En este sentido, resulta ejemplar la dialéctica de los derechos humanos y ciudadanos. La tesis liberal y la tesis marxista, que de un modo diferente hacen del hombre la verdad última de la que el ciudadano es el instrumento o la máscara, también desconocen el sentido político de esta dualidad. En efecto, ésta difumina el juego de las pertenencias y los ejercicios. Permite que el hombre ejerza los derechos del ciudadano y que los ciudadanos ejerzan los del hombre, aplicando a las esferas donde la dominación se ejercía según la lógica de la vida simple el principio de igual-

dad ciudadana u oponiendo a las restricciones de capacidad para la vida pública lo indiscernible de los derechos humanos. Responde de esta manera a la tautología de la impropiedad que opone las evidencias de la vida a las ficciones de la política cruzando los principios de inclusión, extrapolando al ámbito de los seres vivos comunes las propiedades del ciudadano y reivindicando los atributos del hombre en la cuenta de la actividad ciudadana. Esto también significa que ella transforma las simples pertenencias en capacidades ejercidas para la inclusión. El juego de ambas identidades permitió construir secuencias de enunciación y de manifestación de sujetos políticos; de las formas de inclusión, distintas formas de pertenencia. Hay algo de caricatura irónica de este doble juego en la lógica que permite vivir aquí si se ha sido ciudadano allá. Esta lógica da cuenta de la disyunción de estas pertenencias que anuda la política para operar sus propias inclusiones. Toma nota de una situación donde los derechos humanos sólo son los derechos del hombre, es decir, los derechos de quienes no tienen la capacidad política para interactuar con los derechos del ciudadano. Estos son entonces los derechos del hombre en la medida en que éste pertenece a la simple humanidad, es decir; nada más, en definitiva, que el mero hecho de la vida simple cuya tautología excluye toda pertenencia a algo distinto de sí misma. El hombre que incluye a todos es en resumen el ser vivo que posee, salvo cualquier otro derecho, el derecho de ser simplemente socorrido para seguir viviendo allí donde se encuentra; el derecho, en suma, de no ser nada, a menos que pueda exhibir una "pertenencia política" que le permita ser un simple ser vivo fuera de su tierra. El problema, por supuesto, es que uno sólo "pertenece a la

política" mientras la haga, mientras uno participe en la transformación de la nada en un todo.

Por supuesto, la relación con el exterior al mismo tiempo siempre es cierta disposición desde el interior. El estatuto de esta humanidad que no incluye y sólo confiere derechos reduciéndose a la impropiedad de la vida desnuda y la paradoja de quien tiene que haber pertenecido a la política en otra parte para ganar su inclusión como simple ser vivo, aquí traducen por sí mismos un determinado régimen de la inclusión, un determinado estado del conflicto entre las impropiedades. Este estado llamado consensual es aquel donde ese conflicto se olvida en la identidad tendencialmente planteada entre las propiedades de los seres vivos y los grupos de seres vivos ocupados en la reproducción de la vida y las de los sujetos que participan en la vida común. Sabemos que este estado se presenta a sí mismo como un mal secreto que se llama exclusión. Pero, ¿qué es la exclusión así designada sino la propia lógica de una indiscernibilidad de los principios de inclusión? Desde el momento en que la pertenencia a la "vida simple" mostraba su incapacidad para el ejercicio de los asuntos comunes, se creaban sujetos políticos para contradecir esta incapacidad, para demostrar que los simples seres vivos eran más que simples seres vivos, que eran hombres o ciudadanos, que tenían una boca para hablar, puesto que hablaban, y una razón para hablar sobre los asuntos comunes, puesto que eran capaces de inventarlos. Cuando la barrera que separaba a los incluidos y los excluidos se mostraba, se dejaba destruir, aunque fuera dejándose incluir en subjetivaciones políticas que la exhibían. Cuando desaparecía en la simple identidad de los ciudadanos y los seres vivos comunes, donde todos están incluidos como

militantes de sus propias vidas en la sociedad que identifica ciudadanía y vitalidad, derechos de los ciudadanos y actividad de los activos, la exclusión ya no se deja subjetivar. Ya no es sólo una incapacidad individual. En conclusión, el excluido es un ser vivo poco sagaz que no supo adaptar los medios de su vida a los medios con los que hoy la gente se gana la vida. Y si no supo cómo hacerlo, fue, de modo más profundo, porque no tuvo la motivación para constituirse como militante eficaz de su propia vida, participando por ende de la vitalidad común.

La identidad de la vitalidad y de la politicidad sólo funciona reencontrando su límite natural: la identidad de la vida consigo misma que, en última instancia, se denuncia no simplemente como falta de politicidad, sino como falta de vitalidad. "La vida está demasiado viva", decían en tiempos de Durkheim los sociólogos espantados por el peligro de lo que podían significar las pasiones democráticas para el "vínculo social". No es suficiente, sugerían a la inversa, los reparadores contemporáneos del mismo vínculo. Las pasiones siempre son demasiadas o demasiado pocas. La relación entre la inclusión entre los seres vivos y la inclusión entre los ciudadanos no se deja regular por identificación. Tampoco mediante la piadosa separación de la vida y de la "buena vida". Tal vez sólo funciona "bien" cuando es contradictoria en su principio, conflictiva en su ejercicio.

Y, por supuesto, éste es sólo uno de los aspectos bajo los cuales enfrentamos hoy las paradojas de la exclusión y la inclusión. Podríamos mencionar aquí esta otra preocupación con la que las mentes serias, aficionados a las reglas de inclusión explícitas, los pícaros y medio, y analistas de la indistinción

generalizada, se encuentran a menudo en la actualidad: la preocupación que lamenta es que la abundancia de imágenes esté matando a la imagen y que el arte esté condenado a muerte por el doble hecho de que está en todas partes, en el decorado de nuestras vidas o en la exhibición de productos, y de que las salas de los museos, a la inversa, reemplacen las obras diferentes del arte por los objetos y las imágenes de la vida cotidiana. A esta indistinción se suelen atribuir dos causas contrarias: para algunos, fue la ruptura del arte con la celebración del mundo común visible y el placer de los hombres comunes, correlativa de su voluntad de autonomía, lo que la llevó en la espiral de una autoafirmación que alcanza su límite lógico en la operación que rebautiza con el nombre de "arte" cualquier objeto del mundo. Para otros, en cambio, la invasión de los lugares del arte a través de muestrarios de un objeto cualquiera y de imágenes publicitarias es la consecuencia de una renuncia primera a su autonomía. Es la moneda que devuelve el mercado al gran sueño comunista de la identificación de las formas del arte con las formas de la vida. Así, se dan dos causas opuestas para la imposibilidad de excluir nada que signifique la muerte del arte: el final de la autonomía o la transgresión de ese final. Que un mismo efecto se deje asignar a dos causas contrarias debe llevar a pensar que algo falla por el lado de la causa, que tal vez la distinción por medio de la cual reconocemos los elementos que pertenecen a la clase del arte no se separa de su indistinción respecto de las formas de la vida y de los objetos del mundo. Quien nos llama a redescubrir el sentido perdido del placer y del juicio estéticos probablemente olvida cómo Kant vinculó doblemente su principio con algo diferente al arte: con ese canto del ruiseñor que

resulta agradable porque no es arte y cuyo placer se desvanece si se descubre que es obra de un imitador gracioso, y con esa comunicación de las ideas entre las clases cultas y las clases incultas que debía permitir que se "constituyera un pueblo en un cuerpo común duradero". De un modo más radical, Schiller identificó el suspenso estético con un modo de la experiencia sensible excepcional respecto de sus formas cotidianas, es decir, en definitiva, respecto de las formas de la dominación basada en la oposición de los hombres de la vida desnuda y los hombres de la vida simbolizada. La experiencia estética era autónoma en la medida en que alteraba la división brindada a las esferas de la experiencia, el juego en un doble registro de las inclusiones y las exclusiones. Y lo hacía de dos maneras: como suspenso de las formas de una vida exclusiva, pero también como proceso de autoformación de la vida. Era autónoma, pues, en la medida en que no lo era. Sucede lo mismo con el arte autónomo que heredó de ella las propiedades impropias. Es arte en la medida en que también es algo distinto del arte; en la medida en que sus formas siempre son al mismo tiempo las formas de una vida sustraída a las antiguas divisiones; en la medida también en que nada le pertenece como propio, en que toda cosa del mundo lleva en ella el poder del arte.

Todas las cosas del mundo no se convirtieron en objeto de arte desde las bromas del pop-art, tampoco desde las de Duchamp. Lo son desde el mismo momento en que el arte se nombró en singular, desde que la estética impuso su ley, que no es, como se dice por allí, la ley del delirio especulativo salido de algunas cabezas germanas en la época en que se cortaban las cabezas de los reyes, sino más bien la musiquita con la que

poco a poco todas las cosas del mundo –hojas del herborista, piedras del minerólogo, frutas y tarros del pintor de naturalezas muertas, rostros anónimos ante la mirada de la lente fotográfica, paredes descascaradas, ropa raída o palabras vacías en la pluma del novelista– comenzaron a hablar y a hacer obra, antes de que boletos de metro o ruedas de bicicleta, diarios pegados o carteles despegados comenzaran a hacerlo a su vez; a hablar, es decir, a mostrar el sentido que llevaban escrito en sus cuerpos –el de una vida que se forma a sí misma, superior a cualquier clasificación– o a manifestar, a la inversa, el esplendor igualitario de las cosas mudas, indiferente a todas las dominaciones. Así, cualquier cosa que queda fuera de uso puede convertirse en un ruisenior kantiano y modelar nuestro oído con la melodía del esplendor anónimo. Belleza de la muerte, decía Michel de Certeau. Poder de lo inhumano según otros, entre ellos Gilles Deleuze, poder otorgado a la vez a la falta de un pueblo y a su futuro. Entre “la vida” y lo “humano”, que incluyen demasiado para no excluir, y la política que, a través de operaciones singulares, convierte la nada en todo y la exclusión en inclusión, vino a insertarse esta potencia desclasificante de la “muerte” o de “lo inhumano” que incluye a todos los cuerpos en la igualdad estética, en sus promesas y simulaciones. Hace ya dos siglos que esta inclusión estética comenzó a mezclar sus efectos con los de las operaciones políticas de inclusión, a sostenerlas a través de su propia manera de revocar las antiguas divisiones y de igualar lo alto y lo bajo, a contrariarlos con el exceso mismo de su igualdad, con ese poder de inclusión generalizado que borra, con la visibilidad de la exclusión, las operaciones que la convertían de nuevo en inclusión. Dejemos que las almas tiernas luchen con el arte

contra la fractura social y que los espíritus críticos denuncien la dura realidad social que sostiene la distinción estética. Dejemos también que las mentes serias y los pícaros y medio se lamenten juntos por la colusión fatal de los absolutos artísticos con los totalitarismos políticos o de cualquier estética con la indiferencia mercantil. Es a una profundidad muy diferente donde la desclasificación estética extiende sus efectos de inclusión e indistinción, donde se juega la complicidad conflictiva de la subjetivación política de los hombres de nada y de la consagración estética de las cosas de nada. El conflicto de las inclusiones no está preparado para dejarse llevar de vuelta a una simple línea divisoria.

## EL 11 DE SEPTIEMBRE Y DESPUÉS, ¿UNA RUPTURA DEL ORDEN SIMBÓLICO?

*Este texto, publicado en mayo de 2002 en el número 8 de la revista Lignes, es una versión levemente modificada de una intervención leída en Nueva York el 2 de febrero de 2002 en el marco de los "Diálogos francoestadounidenses" organizados de modo conjunto por France-Culture y el Centro de civilización y cultura francesas de la New York University, por iniciativa de Laura Adler y Tom Bishop.*

El 11 de septiembre, ¿marca una ruptura simbólica en nuestra historia? La respuesta a esta pregunta evidentemente depende de otras dos preguntas previas, dos preguntas preliminares que se relacionan mutuamente. En primer lugar, ¿qué entendemos por ruptura simbólica? En segundo lugar, ¿con qué rasgo esencial caracterizamos el acontecimiento del 11 de septiembre?

Hay dos puntos de vista desde los cuales podemos hacer la primera pregunta. En un primer sentido, podemos llamar "acontecimiento simbólico" al acontecimiento que llega a un símbolo. La cuestión de lo simbólico será planteada entonces desde el punto de vista de un espectador ideal de los asuntos humanos y se formulará de este modo: ¿de qué son símbolo torres como éstas? Y, ¿cuál es la lección que nos deja el derrumbe de este objeto simbólico? Esta perspectiva no nos lleva muy lejos. Que una torre de cuatrocientos metros de altura, que lleva el nombre de "centro financiero del mundo", sea un símbolo del orgullo humano en general y de la voluntad de hegemonía mundial de un Estado en particular y que su destrucción sea apropiada para alegorizar la vanidad de ese orgullo y la fragilidad de esa hegemonía, evidentemente no es un gran descubrimiento.

Por lo tanto, debemos plantear la pregunta por el acontecimiento simbólico desde otro punto de vista. Llamaremos entonces "acontecimiento simbólico" al acontecimiento que alcanza el régimen existente de las relaciones entre lo simbólico y lo real. Es un acontecimiento que los modos de simbolización existentes son incapaces de comprender y que revela por ende una falla en la relación de lo real con lo simbólico. Puede ser el acontecimiento de una realidad no simbolizable o, a la inversa, el del retorno a una prescripción simbólica. Si adoptamos este punto de vista, "11 de septiembre" ya no designa simplemente el éxito de la acción terrorista y el colapso de las torres. El punto decisivo para ver si hay ruptura se convierte entonces en la recepción del acontecimiento, en la capacidad de los implicados por el suceso y de quienes se encargaban de enunciar su significación (gobierno estadounidense y medios de comuni-

cación), de garantizar su comprensión simbólica. Ese día hubo ruptura simbólica si dicha capacidad de simbolización fue considerada en falta.

No veo nada de eso en el acontecimiento del 11 de septiembre. Ciertamente, el atentado combinó hasta un punto hasta entonces desconocido la visibilidad del acontecimiento, su poder de destrucción material y la ejemplaridad del blanco. Pero la caída de las torres y la muerte horrible de miles de inocentes no constituyen la fractura de una realidad no simbolizable. Si algo se cuestionó con el éxito de los ataques terroristas tal vez haya sido la capacidad del servicio secreto estadounidense y, de un modo más lejano, la lucidez de la política "realista" que durante mucho tiempo apoyó y armó a los movimientos islámicos en Medio Oriente.

Pero seguramente no es la capacidad de inscribir el acontecimiento en la simbolización del "vivir juntos" estadounidense y el estado del mundo. Todo sucede como si, por el contrario, la vivacidad de ese poder de reacción simbólica al acontecimiento fuera inversamente proporcional a la capacidad de prever e impedir su efectuación. En la misma mañana del 11 de septiembre, el espectro de lo inconcebible ya había sido exorcizado. Mucho antes incluso de que se pudieran contar los muertos y los supervivientes, algo ya se sabía y se repetía en todas partes: que los terroristas habían querido tocar los cimientos de América, pero que el intento estaba condenado al fracaso porque las torres sólo representaban materialmente el "United We Stand" del pueblo estadounidense.

En Union Square un dibujo en el suelo representa las "verdaderas torres", las torres indestructibles: cientos de cuerpos estadounidenses de pie unos sobre otros, reemplazando

las torres de vidrio y acero y a quienes habían muerto allí, inmediatamente semejantes a la elevación del "vivir juntos" colectivo. Y el presidente podía decir esa misma noche lo que había sucedido: que las fuerzas del mal habían atacado a las fuerzas del bien.

Aquí la realidad no muestra la falla de lo simbólico. Pero el 11 de septiembre tampoco es ese regreso simbólico a lo real, esa revancha simbólica sobre el realismo occidental que algunos declaran. El argumento del regreso de lo simbólico que nos muestra a Occidente castigado por desconocer las exigencias del orden simbólico. Occidente había creído irracionalmente que los hombres podían modificar a voluntad las relaciones fundadoras de la existencia humana: el orden simbólico del nacimiento y la muerte, de la diferencia de los sexos, del parentesco y de la alianza, de la relación del hombre con la alteridad fundadora. Los representantes del otro mundo, del mundo de la tradición simbólica, se ocuparían de recordar el precio de esta locura.

Pero esto es confundir los niveles. El blanco del 11 de septiembre no era Occidente, sino el poder estadounidense. Y quienes dieron el golpe no eran la voz del inconsciente reprimido. Eran ejecutantes al servicio de redes paramilitares vinculadas con estados aliados de Estados Unidos que se volvieron contra el poder que en otro tiempo los había utilizado. Lo que era susceptible de mostrarse como falla en el 11 de septiembre no era el orden o el desorden occidental del parentesco y la alianza. No era el orden simbólico constitutivo de la humanidad en general, era el orden simbólico específico que define el "vivir juntos" de una comunidad nacional. Era la capacidad de esta comunidad de utilizar sus referencias

simbólicas tradicionales, de integrar el acontecimiento en los marcos donde ésta representa su relación con uno mismo, con los otros y con el otro. En este punto no hubo ruptura, no hubo revelación de una falla entre la realidad de la vida estadounidense y la simbólica del pueblo estadounidense. La falla sólo existe para aquellos que imaginan a Estados Unidos como el país de la facticidad desnuda, el país del *fast-food* y del dólar, olvidando que la más pequeña subdivisión del dólar también tiene una doble inscripción: la inscripción latina de la constitución de lo múltiple en uno y la inscripción inglesa de la elección divina. No hubo ruptura simbólica, sino más bien la revelación en letras de molde de lo que hoy son los modos dominantes y tendencialmente hegemónicos de simbolización del "vivir juntos" de nuestras comunidades y de los conflictos con los que se encuentran.

Desde el principio, el gobierno estadounidense aceptó y planteó como axioma un principio tomado de quienes lo atacaban. Aceptó caracterizar el conflicto en términos éticos y religiosos: un combate del bien contra el mal, un combate, por lo tanto, tan ilimitado como la oposición de uno con el otro. Los pensadores europeos pueden poner esta identificación en la cuenta de la inextirpable inocencia prestada al pueblo estadounidense. Pero esta supuesta ingenuidad del discurso oficial estadounidense traduce exactamente el estado actual de la política, o más bien de lo que tomó su lugar. Lo que tomó su lugar, en el plano de la simbolización del "vivir juntos" político fue el consenso. El consenso no es sólo un acuerdo entre los partidos en nombre de los intereses nacionales. El consenso es la inmediata adecuación planteada entre la constitución política de la comunidad y la constitución física y

moral de una población. El consenso identifica a la comunidad como naturalmente unida por valores éticos.

Como sabemos, *ethos* significa "permanencia" y "manera de ser" antes que "ámbito de los valores morales". Este acuerdo entre una manera de ser, un sistema de valores compartidos y una co-pertenencia política es una interpretación común –aunque no es la única– de la constitución estadounidense. El reciente manifiesto<sup>9</sup> de sesenta universitarios estadounidenses en apoyo a la política de George Bush lo sacó muy bien a la luz: Estados Unidos es una comunidad unida por valores morales y religiosos comunes, una comunidad ética antes que jurídico-política. El Bien que funda esta comunidad es, precisamente, el acuerdo entre principio moral y modo de existencia concreto. Y este acuerdo fue el que el discurso oficial designó de inmediato como el blanco del terrorismo: "nos odian –dijo–, por las mismas razones que hacen que prohíban la libertad de pensamiento, ocultar a las mujeres y amar la muerte. Nos odian porque odian la libertad y porque ésta es nuestra manera de vivir, la respiración misma de nuestra comunidad".

Lamentablemente, para que la declaración "nos odian porque somos libres de opinar como mejor nos parezca" fuera convincente, probablemente no tendría que haber habido, el 21 de septiembre, algunos miembros del Congreso que se pusieron de pie y aplaudieron al unísono. La libertad es una

<sup>9</sup> Se trata del manifiesto titulado "What We're Fighting For: a Letter from America", publicado por el Institute for American Values con el fin de justificar el compromiso de la administración estadounidense en la guerra contra el terrorismo. Este texto se publicará en varios de los más importantes diarios estadounidenses y europeos.

virtud política siempre y cuando se trate de algo que no sea una manera de vivir y que sea una apuesta política, siempre y cuando una comunidad esté animada por el conflicto mismo sobre lo que ella implica (que varias libertades se enfrenten queriendo encarnarlo, por ejemplo cuando la libertad de pensamiento o de asociarse entra en conflicto con la libertad de empresa). Lo simbólico del asunto se juega aquí.

Hay dos formas principales de simbolizar la comunidad: está la manera que la representa como la suma de sus partes y está la que la define como la división del conjunto. Está la que la piensa como la efectución de una manera de ser común y la que la piensa como la polémica sobre lo común. Llamo a la primera "policía" y a la segunda, "política". El consenso es la forma de transformación de la política en policía. Esta forma puede simbolizar la comunidad únicamente como composición de los intereses de los grupos e individuos que la constituyen. Este modo de simbolización mínimo, en el límite de la desimbolización, es el que tiende a prevalecer hoy en Europa Occidental. Sus pensadores suelen burlarse de la "ingenuidad" estadounidense que mete a Dios y al Bien en el asunto y se identifica directamente con la efectividad del partido de Dios y del Bien. Pero esta "ingenuidad" es más avanzada que el escepticismo que se burla de ella, porque lo que se opone a la comunidad de la división política no es la única comunidad de los intereses bien entendidos. Es la identificación de esta última con la comunidad del *ethos* compartido, la identidad del modo de ser particular y de la universalidad del Bien, del principio de seguridad y de la justicia infinita.

Esta simbolización del "estar juntos" de una comunidad es al mismo tiempo una simbolización de su relación con lo

que la ataca. Esta relación ha sido perfectamente definida por George Bush: "justicia infinita". No son estos dichos desafortunados –y felizmente corregidos– de un presidente todavía inexperto en el arte de las sutilezas. Y tampoco es por haber visto demasiados *westerns* que el mismo presidente reclamó a Bin Laden "*dead or alive*". Porque, en los *westerns*, se suele ver que un *marshall* arriesga su pellejo para salvar a los asesinos de los linchadores para llevarlos ante la justicia. Justicia infinita –contraria a toda moral westerniana– quiere decir "justicia sin límites": una justicia que desconoce todas las categorías con las que tradicionalmente se circunscribe el ejercicio de la justicia: diferenciación entre el castigo de la ley y la venganza de los individuos; separación de lo jurídico de lo político, lo ético o lo religioso; separación de las formas policiales de persecución de un crimen y de las formas militares de la lucha entre ejércitos. Todas estas distinciones están hoy en tela de juicio, con esta desaparición de las formas del derecho internacional y la identificación de prisioneros de guerra con miembros de una asociación criminal. Por supuesto, esta anulación ya es el principio de la acción terrorista, para quien la política y el derecho son igualmente indiferentes. Pero la "justicia infinita" no sólo es la respuesta al adversario, forzada por él. También traduce el extraño estatuto que la borradora de lo político le confiere hoy al derecho, dentro de las naciones y entre las naciones.

En efecto, existe una singular paradoja. El derrumbe del imperio soviético y el debilitamiento de los movimientos sociales en los grandes países occidentales en general han sido aclamados como la liquidación de las utopías de la democracia real y de la democracia social en favor de las reglas del Estado de

derecho. El estallido de conflictos étnicos y fundamentalismos religiosos en seguida contradujo esta simple filosofía de la historia. Pero también dentro mismo de las potencias occidentales y sus modos de intervención externa, la relación del derecho y el hecho siguió una evolución que tendió a borrar cada vez más las fronteras del derecho. En esos países, se han acentuado dos fenómenos: por un lado, una interpretación del derecho en términos de derechos afectados a toda una serie de grupos como tales. Por otro lado, prácticas legislativas que se proponen armonizar en todas partes la letra del derecho con los nuevos modos de vida, con las nuevas formas del trabajo, las técnicas, la familia o las relaciones sociales. Así, incluso se redujo más el espacio de la política que se constituía en el intervalo entre la literalidad abstracta del derecho y la polémica sobre sus interpretaciones. Celebrado de este modo, el derecho tendió cada vez más a ser el registro de las maneras de vivir de una comunidad. Se sustituyó una simbolización política del poder, los límites y ambivalencias del derecho por una simbolización ética: una relación de mutua expresión consensual entre el hecho de un estado de la sociedad y la norma del derecho.

Por supuesto, hay un resto en la operación. Ese resto también es el resto del mundo: la multitud de individuos y pueblos que escapan a este círculo feliz del hecho y del derecho. La difuminación de los límites entre el hecho y el derecho tomó allí otra imagen, inversa y complementaria a la de la armonía consensual: la imagen de lo humanitario y de la "intervención humanitaria". El "derecho de intervención humanitaria" ha permitido proteger a algunas poblaciones de la ex Yugoslavia de una empresa de liquidación étnica. Pero lo hizo al precio de difuminar las fronteras simbólicas al mismo

tiempo que las fronteras de los Estados. No solamente coronó el fracaso de un principio estructurante del derecho internacional, el principio de no injerencia, cuyas virtudes eran realmente ambiguas. Sobre todo introdujo un principio de falta de límites destructora de la propia idea de derecho.

En tiempos de la guerra de Vietnam, existía una oposición, más o menos explícita o latente, entre los grandes principios sostenidos por las potencias occidentales y las prácticas que subordinaban los principios a los intereses vitales de esas potencias. La movilización antiimperialista de las décadas de 1960 y 1970 había denunciado esta brecha entre los principios fundacionales y las prácticas reales. Hoy la polémica que compara los principios y las prácticas parece haber desaparecido. El principio de esta desaparición es la representación de la víctima absoluta, víctima de un mal infinito que obliga a una reparación infinita. Este derecho "absoluto" de la víctima, desarrollado en el contexto de la guerra "humanitaria", fue secundado por el gran movimiento intelectual de teorización del crimen infinito, que se elaboró en el último cuarto de siglo.

No hemos prestado la suficiente atención a la especificidad de lo que podemos llamar la segunda denuncia de los crímenes soviéticos y del genocidio nazi. La primera denuncia se proponía establecer la realidad de los hechos y fortalecer la determinación de las democracias occidentales en la lucha contra el totalitarismo aún vigente o amenazante. La segunda, que se desarrolló en la década de 1970 como balance del comunismo o en la década de 1980 mediante el regreso al proceso de exterminio de los judíos, tomó una significación completamente diferente. Convirtió a estos crímenes ya no solamente en los efectos monstruosos de regímenes que había que com-

batir, sino también en las formas de manifestación de un crimen infinito, impensable e irreparable, obra de un poder del Mal que excedía toda medida jurídica y política. La ética se convirtió en el pensamiento de ese mal infinito, impensable e irreparable, que crea un corte irremediable en la historia.

Así se constituyó un derecho absoluto, extrajurídico, de la víctima del Mal infinito. Y es el defensor del derecho de la víctima el que hereda ese derecho absoluto. Lo ilimitado de los perjuicios hace que la víctima justifique lo ilimitado del derecho de su defensor. La reparación estadounidense del crimen absoluto ejercido respecto de vidas estadounidenses lleva el proceso hasta su culminación. La obligación de prestar asistencia a las víctimas del Mal absoluto se convierte en idéntica al despliegue de una potencia militar sin límites que funciona como fuerza de policía encargada de restablecer el orden en todo el mundo donde puede refugiarse el Mal. Este poderío militar es también un poder judicial ilimitado respecto de todos los supuestos cómplices del Mal infinito.

Como sabemos, el derecho ilimitado es idéntico al no derecho. Víctimas y culpables caen igualmente en ese círculo de la "justicia infinita" que traduce hoy la indeterminación jurídica total que afecta el estatuto de los prisioneros de guerra y la calificación de los hechos por los que se los acusa. El principio interno del consenso y el principio externo de la intervención humanitaria han consagrado en sus discursos el reino del derecho que para difuminarlo se practica en la indistinción ética, y cuyo modo de manifestación adecuado finalmente es el del superpoder militar sin límites.

El 11 de septiembre no marcó una ruptura simbólica. Puso en evidencia la nueva forma dominante de la simbolización

de lo mismo y lo otro que se impuso en las condiciones del nuevo orden o desorden mundial. La característica más notable de esta simbolización es el eclipse de la política, es decir, de la identidad que incluye la alteridad, de la identidad constituida por la polémica sobre lo común. Ésta es negada de modo radical por los poderes étnicos y religiosos, está recordada desde el interior en los estados consensuales. También es la indeterminación creciente de lo jurídico. Éste es llevado hacia la identificación con el hecho, ya sea a través de la vía recta del consenso o a través de la vía curva de la intervención humanitaria y la guerra contra el terrorismo.

La simbolización jurídico-política fue sustituida lentamente por una simbolización de lo ético-policia de la vida de las comunidades llamadas democráticas y de sus relaciones con otro mundo, identificado únicamente con el reino de los poderes étnicos y fundamentalistas. Por un lado, el mundo del bien; por el otro, el del consenso que suprime el litigio político en la armonización feliz del derecho y el hecho, de la manera de ser y del valor. Y también el mundo del mal, aquel donde, por el contrario, la falla es llevada al infinito y donde ya no puede tratarse sino de guerra a muerte.

Si hubo ruptura simbólica, ya se había efectuado. Querer fecharla en el 11 de septiembre sólo puede ser una manera de eliminar definitivamente toda reflexión política sobre las prácticas de los Estados occidentales para reforzar el escenario de la guerra infinita de la civilización contra el terrorismo, del Bien contra el Mal.

## LA GUERRA COMO FORMA SUPREMA DEL CONSENSO PLUTOCRÁTICO AVANZADO

*Texto publicado en octubre de 2003 en el número 12 de la revista Lignes.*

Que la guerra angloestadounidense muestra algo nuevo en la forma de gobierno de nuestras sociedades avanzadas es algo con lo que todos están de acuerdo fácilmente. Es más difícil de identificar esta novedad por una razón simple. Nuestra idea de lo nuevo, forjada por la concepción progresista del movimiento histórico, quiere que lo nuevo sea nuevo y que todas las novedades vayan de la mano. Así pues, se supone que a la avanzada tecnológica y al poder mundial del Capital global le corresponden formas cada vez más modernas de ejercicio del poder: un poder cada vez más diluido e imper-

ceptible, móvil e invisible como los flujos de comunicación, negociado como las mercancías, que ejercen sus efectos indolores a través de un modo de vida globalmente consentido. Según el humor de cada uno, esto es llamado "gobierno mundial invisible del capital", "democracia de masas triunfante" o "totalitarismo *soft*". Con todos estos nombres, se designa una forma de gobierno aparentemente bien alejada de las campañas militares en favor del derecho y la civilización, himnos a Dios y la bandera y mentiras de la propaganda de Estado. ¿Cómo pensar entonces esa novedad que tan curiosamente se parece a lo antiguo?, ¿esa brecha entre la sofisticación tecnológica de las armas y la tosquedad de las formas de manipulación de la opinión pública?

Partamos de lo más evidente: la enormidad de las mentiras que se han tenido que combinar para construir la visión de un Irak en posesión de armas de destrucción masiva listas para alcanzar en menos de una hora a las naciones occidentales. La mentira no solamente era enorme. Era increíble para cualquier mente más o menos sensata. Por eso fue necesario recurrir, para imponerla, al viejo principio propagandista: para imponer la realidad de una mentira, hay que llevarla más allá de toda verosimilitud: "cuanto más grande mejor pasa", porque, precisamente, sale del régimen de la creencia. Este tipo de principio se suponía característico de los regímenes totalitarios. Ahora parece perfectamente adecuado al gobierno de una democracia inspirada en la religión cristiana. Aún nos queda saber por qué este gobierno lo necesita, por qué había que imponer la realidad inverosímil de esta mentira. Aparentemente, para obtener la adhesión necesaria para hacer la guerra. Pero, ¿por qué había que hacerla si se sabía perfectamente que no

existía ningún peligro? ¿Para prevenir? ¿Por un sentimiento de inseguridad tal vez exagerado? Parece que hubiera que invertir los términos del problema. No era la inseguridad probada lo que volvía necesaria a la guerra. La guerra más bien era necesaria para imponer la inseguridad. Porque la gestión de la inseguridad es el modo de funcionamiento adecuado de nuestras sociedades Estado consensuales.

A pesar de lo que digan los pensadores del fin de la historia y los del totalitarismo *soft*, los teóricos del simulacro generalizado y los del desborde irresistible de las multitudes, lo arcaico está en el centro de la modernidad extrema. El Estado capitalista avanzado no es el del consenso automático entre la negociación cotidiana de los placeres y la negociación colectiva del poder y sus redistribuciones. No camina hacia la despasionalización del conflicto y a la desinversión de los valores. No se autodestruyen en la libertad sin límites de la comunicación informática y la polimerización de las individualidades destructiva del vínculo social. Cuando la mercancía reina sin límites, en los Estados Unidos posreaganianos y la Inglaterra postatcheriana, la forma de consenso óptima es la que está cimentada por el miedo de una sociedad agrupada en torno al Estado guerrero.

El conflicto de Estados Unidos con la "vieja Europa" tal vez sea entonces el conflicto entre dos estados del gobierno consensual. Cuando los sistemas de protección y de solidaridad social aún no han sido completamente quebrados y los gobiernos aún intervienen en la redistribución nacional de las riquezas, el consenso se ajusta a esas funciones tradicionales de arbitraje. Significa un modo de representación de la solidaridad global de los intereses conflictivos, con una necesidad

económica de fondo planteada como la ley de hierro que obliga al abandono progresivo y concertado de los "arcaísmos" sociales. Cuando se ha franqueado este paso, cuando el Estado "moderno" ha sido relevado de sus funciones de intervención social y da rienda suelta solamente a la ley del capital, el consenso muestra su cara más limpia. El Estado consensual en su forma acabada no es el Estado administrador, es el Estado reducido a la pureza de su esencia, es el Estado policial. El sentimiento común que apoya este Estado y que administra en su propio beneficio es la comunidad del miedo. Si algunos pensadores convirtieron al miedo en la base de la soberanía es porque es el sentimiento que maximiza no solamente la identificación entre intereses individuales e intereses colectivos, sino también la identificación entre intereses y valores. Esta identificación entre la comunidad cohesionada por las amenazas sobre la seguridad y la comunidad unida por los valores fundamentales de la agrupación humana bendecida por la divinidad fue, como sabemos, llevada a su grado más alto en esta oportunidad. Los Estados Unidos amenazados por las armas iraquíes son esa increíble federación de poblaciones blancas, negras e indias que habrían decidido en común hace algunos siglos fundar una gran comunidad basada en el respeto mutuo de las razas, las religiones y las clases.

Por lo tanto, hay dos Estados del consenso y bien podría ser que, contrariamente a lo que la razón progresista desea, el Estado más avanzado no sea el del Estado-árbitro de los intereses sociales, sino el del Estado administrador de la inseguridad. Por lo demás, el juego promovido por nuestros gobiernos con el tema de la inseguridad y con los partidos que lo explotan nos advierte bastante sobre el asunto. No se

puede identificar eternamente la fuerza nueva de los partidos europeos de extrema derecha con la reacción de desasosiego de clases que están perdiendo velocidad e individuos desafiados. Las peripecias de la última elección presidencial francesa al menos podrían ayudarnos a reconocer el papel central que desempeñan en la lógica global de consenso el tema de la inseguridad y los partidos presuntamente marginales que lo explotan. Por un lado, estos partidos sostienen, en beneficio de los Estados, el sentimiento de inseguridad. Por otro, ellos mismos son, para el Estado consensual, una forma más de inseguridad. Así, promueven, a sus propias expensas, las uniones sagradas "democráticas" que hoy proveen al gobierno consensual de los medios de llevar a su fin la política del consenso social —es decir, de liquidación de la protección y la solidaridad social—, y mañana le darán los de administrar el consenso del miedo.

Por supuesto, se dirá que el miedo no es simplemente cuestión de fantasmas. Las *Twin Towers* efectivamente se derrumbaron. Y las formas de violencia, de chantaje y otras que alientan en nosotros el sentimiento de inseguridad son muy reales. Pero lo que el ejemplo estadounidense ha demostrado de modo superlativo es que la prevención de la violencia o de los peligros reales y la prevención de la inseguridad imaginaria son dos cosas diferentes y que el Estado avanzado estaba infinitamente más cómodo para tratar la segunda que la primera. De nuevo, es mejor renunciar a la idea de que los regresos del arcaísmo recientemente comprobados en los Estados y las sociedades avanzadas serían reacciones defensivas, debidas a los peligros que hoy hacen pesar en ellos las actitudes reactivas de las poblaciones más o menos desfavorecidas del planeta.

Los temas del "retraso" y de las reacciones desesperadas de los "retrasados" y los "humillados" de la modernidad no podrán enmarcar eternamente la realidad, aunque aumente de modo exponencial el número de sociólogos y politólogos que con esto se ganan el pan de cada día. Primero, nada indica que el desarrollo mundial sin límites del gobierno plutocrático lleve a reducir la brecha entre ricos y pobres, donde vemos cómo pesa una amenaza permanente sobre los países avanzados. En segundo lugar, los preparativos del 11 de septiembre demostraron que el capital internacional y la tecnología moderna podrían aliarse bastante bien con el "arcaísmo" religioso y el fanatismo destructor. En tercer lugar, la gestión mediática cotidiana de todas las formas de peligros, riesgos y catástrofes —desde el islamismo hasta las oleadas de calor— así como el tsunami intelectual del discurso catastrófico y las morales del mal menor, muestran claramente que los recursos del tema de la inseguridad son ilimitados. La inseguridad no es un conjunto de hechos sino un modo de gestionar la vida colectiva que tiene todas las chances de perpetuarse aun cuando mientras que nuestras academias y facultades hayan encontrado un modo de vida común aceptable. Si Irán es invadido después de Irak, todavía habrá cerca de sesenta "Estados hostiles" que amenacen la seguridad de las naciones plutocráticas. Y, como sabemos, no sólo las armas amenazan nuestra seguridad. Es razonable prever operaciones policíaco-militares, ardientemente sostenidas por la opinión ilustrada y destinadas a derribar los gobiernos de países que podrían provocar, por su falta de previsión, catástrofes climáticas, ecológicas, sanitarias, etc. La famosa brecha entre los avanzados y los atrasados que justifica las intervenciones poli-

ciales contra todos los riesgos que induce, tiene por lo tanto todas las posibilidades de ser profundizada indefinidamente por la misma policía.

Probablemente sea imprudente pronosticar cuáles serán las futuras formas de esta gestión de la inseguridad. Apenas estamos viviendo el despertar de las formas de la nueva utopía, la utopía del gobierno del planeta a través de la autorregulación del capital. Por supuesto, es una manera de hablar. Precisamente, ninguna necesidad histórica nos obliga a ver su apoteosis. Es aún más necesario salir de las falsas evidencias de la historia progresista para reconocer el vínculo entre el "arcaísmo" de la inseguridad y los avances del gobierno plutocrático. También es importante identificar algunas características singulares de este gobierno. El caso de la mentira del Estado debe ayudarnos. Hemos visto funcionar la quintaesencia de los principios de la propaganda llamada totalitaria. Seguramente habrá quien se sorprenda de que los Estados Unidos de Bush no tengan nada que ver con la Alemania de Goebbels: los opositores de la guerra han expresado libremente su opinión y se manifestaron en la vía pública. Es perfectamente exacto. Pero, precisamente, eso nos señala la singularidad de la situación actual respecto de las oposiciones recibidas entre totalitarismo y democracia. En efecto, hemos sido testigos de una situación de yuxtaposición inaudita entre las formas de libre expresión de los Estados constitucionales modernos y las formas de propaganda de los Estados llamados "totalitarios". Durante meses, los canales de televisión dominantes de Estados Unidos repitieron hasta el cansancio día y noche las verdades del discurso oficial: la horrible amenaza que pende sobre la nación por las armas

de destrucción masiva iraquíes. Las repitieron en boca del presidente y los secretarios de Estado, de los representantes de la mayoría y de la "oposición", y de los periodistas y expertos de todo tipo. Las repitieron "libremente", puesto que, como sabemos, esos canales de televisión son independientes del gobierno, a lo sumo dependientes de los mismos medios financieros que le son serviles. Se ha visto claramente que no se necesita una televisión que pertenezca al Estado para tener una televisión al servicio de la mentira del Estado. Como se hizo más evidente que nunca que la solidaridad de los partidos en la gestión de la inseguridad y la mentira de Estado era la realidad sustancial de su presunto conflicto (las pocas y tímidas críticas de los demócratas a la administración republicana se referían a sus deficiencias en la lucha contra la inseguridad). El Capital ha demostrado su perfecta capacidad de montar maquinarias de la información aptas para garantizar la propaganda de la mentira de Estado. De este modo, hemos visto qué forma de libertad se puede esperar de un sistema de información eximido de las servidumbres del servicio público, completamente coherente con la conjunción del poder del Estado y del poder de la riqueza. Formas estatales, aparato militar, poder económico y poder mediático alcanzaron, en la guerra estadounidense, el alto grado de integración que marca la perfección del sistema plutocrático. El poder directo de los propietarios de los imperios mediáticos, experimentado en Italia, figura entre las formas pioneras del mismo sistema.

La originalidad de la situación actual es la coexistencia de este aparato capitalista de propaganda de Estado y de una opinión pública democrática. La Italia de Berlusconi, la España

de Aznar y la Inglaterra de Blair han experimentado enormes protestas masivas contra la guerra. Incluso en Estados Unidos, a pesar de la presión consensual y la alineación de consenso de la prensa llamada "liberal", los opositores de la guerra pudieron expresarse libremente en las calles e incluso el conductor más empedernido de *Fox News* finalmente admitió que la primera enmienda de la Constitución Federal prohibía echar de su cargo al profesor de Columbia culpable de decir que los opositores consecuentes de la guerra debían desear la victoria en Irak. Alcanzaba –concluyó– con escupirle en la cara. El sistema oficial de información/opinión integrado puede tolerar, a su lado, una escena de libre expresión considerada como despreciable. Aun cuando, al parecer, ya no se trata de la opinión personal y discutible de un individuo, sino de movimientos de masa. El presidente Bush agradeció fervorosamente a los gobiernos europeos aliados por no haberse dejado alejar del buen camino por la oposición de la opinión pública de sus respectivos países.

Sin duda deberíamos reflexionar, del otro lado, sobre esta coexistencia de sistemas de opinión. Algunos la interpretarán de una manera pesimista como un signo de inutilidad de la opinión democrática. Podemos encontrar allí, por el contrario, la oportunidad de recordar que lo que separa la política democrática de las formas normales de gobierno de la riqueza es la dualidad, no de los partidos del gobierno, sino más bien de los sistemas de la opinión pública. La tendencia normal de estos gobiernos oligárquicos a los que se les da el nombre de "democracias", por la confusión entre las formas del Estado y las formas de la política, no es el reino igualitario de la comunicación y el consumo de masas. Es la integración de los pode-

res capitalista, estatal, militar y mediático. Un movimiento democrático consecuente debe tener plena conciencia, contra la fe progresista en la homogeneidad de los desarrollos, de lo que separa sus formas de las formas del Estado y su libertad de la libertad de las mercancías.

## ¿UN COMUNISMO INMATERIAL?

*Editorial radiofónico leído en marzo de 2003 en el programa Les vendredis de la philosophie [Los viernes de la filosofía], de France-Culture.*

Las ideas no mueren tan pronto ni con la misma facilidad como con la que lo desearían los editorialistas, especie carnívora que todos los días necesita consumir carne fresca y enterrar pensamientos muertos como, por ejemplo, el comunismo. En nuestras revistas, la palabra apenas evoca hoy historias de represión feroz o imágenes de fábricas en ruinas y dignatarios embalsamados vivos.

Pero una idea nunca define una única realidad posible. El comunismo no era sólo el sueño de un nuevo mundo colectivo al que sólo habría respondido la peor de las pesadillas.

También fue una idea determinada, incluso un sentimiento sobre el movimiento de las cosas a las que veía volverse cada vez más inmateriales, y por lo tanto cada vez menos apropiables por individuos, cada vez más asimilables al aire que todos respiran. "Todo lo sólido se desvanece en el aire". La propuesta aparentemente menos política del *Manifiesto del Partido Comunista* bien podría ser la más duradera.

En efecto, aquel sueño sigue su camino. La revolución de los productores realmente no mantuvo sus promesas. Pero dicen que la lógica del Capital que produce sus propios sepultureros habría encontrado una manera mejor de acelerar su propio fin: a saber, la revolución de las máquinas reproductoras.

Se nos dice que gracias a ella toda materialidad hoy se transforma en idealidad para comunicarse instantáneamente con cualquier persona en cualquier punto del universo. Gracias a ella, las ideas, las imágenes y las músicas, digitalizadas de manera similar, corren libremente de pantalla en pantalla burlando a quienes aún pretenden afirmar sobre ellas el derecho de los propietarios.

Hace treinta años, los filósofos habrían declarado la muerte del propietario por excelencia, el sujeto dueño de su propio pensamiento. La revolución informática habría transformado su promesa en realidad. La inteligencia de la máquina automática habría relevado los desvíos de los artistas pop o los *collages* de los *DJs* para eliminar no solamente la propiedad de las creaciones, sino también su propio fundamento: la diferencia entre los procesos de la creación y las máquinas de la reproducción. Ahora es la inteligencia-mundo, la máquina-mundo o el cerebro colectivo el que multiplicaría libremente hasta el infinito sus palabras, sus canciones y sus imágenes.

Obviamente, todo idilio tiene su lado oscuro. La revolución planetaria de la impropiedad inmateral tiene, como la otra, sus *gulags*. Los editores de música o de literatura no renuncian a que los piratas de la descarga paguen. Muchos escritores aún creen lo suficiente en su propiedad como para reclamar que se paguen derechos a quienes se dedican al modesto comunismo de leer en las bibliotecas. Incluso se ve cómo las víctimas de las catástrofes, de las limpiezas étnicas o de las acciones terroristas reclaman, a cambio de sus casas destruidas o sus padres asesinados, derechos sobre la propiedad de las imágenes tomadas por los fotógrafos.

¿Hay que verlo sólo como ecos de otra época? ¿O hay que decir, por el contrario, que el derecho no deja de adaptarse a las nuevas tecnologías, rechazando así las fantasías sobre la muerte del autor y la libre reproducción de pensamientos, imágenes y obras?

Tal vez haya que complicar un poco el asunto, diciendo que hay varias maneras de entender la propiedad y la comunidad, diversas maneras donde cada una puede vincularse con su contrario. De modo que las relaciones entre la política, la técnica, el arte y el pensamiento siempre son un compromiso inestable entre varias formas de propiedad e impropiedad.

Por ejemplo, una opinión admitida supone que la modernidad literaria y artística desde el romanticismo ha estado ligada al desarrollo del culto al autor, que nació al mismo tiempo que los derechos del mismo nombre. Fácilmente podemos deducir que el campeón de la novedad artística era, a pesar de sus sentimientos sociales o, por el contrario, sus repugnancias de esteta, un ícono del orden propietario.

En consecuencia, cualquier cosa que contradiga ese privilegio –desde las imágenes en serie de estrellas o de productos comerciales de la era del pop hasta la piratería digital– se paga a cuenta de una revolución posmoderna que habría destruido, si no los derechos jurídicos de la propiedad, al menos las ilusiones modernistas de la originalidad artística asociadas al mito del autor propietario.

En realidad, la constitución moderna del autor y su propiedad parece haber seguido caminos menos rectilíneos. Digan lo que digan, la consagración del genio literario nació menos de las gestiones de Beaumarchais en favor del derecho de autor que del empeño de los filólogos de su tiempo por desposeer a Homero de la paternidad de su obra, para convertirla en la expresión anónima de un pueblo y de una época.

En suma, el autor nació junto con su sombra, con su desvanecimiento en la palabra anónima. Esto mismo es lo que expresó la contradictoria palabra “genio”: la equivalencia de una propiedad y de una impropiedad.

Por su parte, los representantes más consagrados del culto literario –Flaubert, Mallarmé o Proust– no han dejado de sostener la radical impersonalidad del acto de escribir. Y las nuevas artes nacidas de la técnica, como la fotografía, vieron su dignidad artística vinculada a la promoción como sujetos de arte de cosas insignificantes e individuos cualesquiera.

Así pues, es como si una alianza duradera hubiera puesto a la singularidad artística en la intersección de dos impropiedades: la impersonalidad del autor y la puesta a disposición de la imagen de cualquiera.

Es que esta puesta a disposición suponía por sí misma que cualquiera podía tener –aunque sólo fuera para que se la lle-

varan– “su” imagen, esa “imagen” que hasta entonces siempre había sido privilegio de los grandes. A cambio ella le daba el poder de retomar simbólicamente el bien robado; daba a todas las hermanas de Emma Bovary el derecho de reapropiarse del producto del sueño del arte puro de un novelista para admirar su vulgar imagen reflejada allí.

La promoción del autor impersonal ha sido relacionada con ese comunismo salvaje, ese comercio no controlado de las imágenes. En relación con esto, la situación contemporánea podría ser más bien compleja, más contradictoria de lo que quisiera la imagen llana del comunismo telemático.

Seguramente, las máquinas de reproducción y el ingenio de los piratas seguirán alimentando simultáneamente por un tiempo el sueño de la libre red planetaria y la imaginación de los juristas encargados de proteger los derechos de la propiedad. Pero lo que al mismo tiempo parece estar destruida es la alianza histórica de la impersonalidad artística con la imagen de los seres anónimos.

Cada vez más hoy la imagen de uno mismo se convierte en una propiedad, más segura, en cierto sentido, que la de las obras o la del propio yo. Cincuenta años atrás, los fotógrafos de la calle hacían arte captando al pasar la imagen de los placeres mediante los cuales cualquiera afirmaba la posesión de una vida propia. Hoy sus sujetos están fundados en refutar ese anonimato que los ha inmortalizado, en pedir, en lugar de su gloria impersonal, derechos sobre la propiedad de su imagen.

Y antes que reapropiarse del texto del novelista, las hermanas de Emma estarían invitadas a reclamarle derechos sobre la propiedad robada de sus vidas y sus sueños. Tal vez sea

para conjurar ese riesgo que nuestros escritores ya sólo explotan su derecho a su propia imagen, nos entregan lo que les pertenece, su vida cotidiana y sus pensamientos actualizados. La propiedad, así como el comunismo, no ceden. Cambian. Y el arte y la política con ellos.

## LA CIENCIA AVANZADA Y SUS OBJETOS REZAGADOS

*Editorial radiofónico leído el 9 de mayo de 2003 en el programa Les vendredis de la philosophie de France-Culture.*

Cuando yo era joven, se decía que la tarea de la filosofía era encontrar la racionalidad que funcionaba en las prácticas científicas. Hoy en día, escucho decir por ahí que su verdadera función es echar luz sobre los problemas de la vida cotidiana.

Sería una elección dolorosa entre exigencias contradictorias si mientras tanto la ciencia no hubiera logrado colocarse a sí misma en el régimen de lo cotidiano para permitirnos descubrir en el metro matinal las formas de racionalidad que ésta aplica a la comprensión de nuestros problemas cotidianos.

Es así como hace poco uno de esos periódicos gratuitos que se distribuyen en la entrada del metro resumía los resultados de una investigación realizada durante tres años por un equipo de quince científicos sobre las causas de la elevada tasa de suicidios en Bretaña.

El encadenamiento de las causas era claro: abrupta transición de un estado de atraso socioeconómico a la modernidad y subsiguiente pérdida de referencias culturales que traen como consecuencia una baja autoestima que favorece el fatal pasaje al acto.

Lo propio de la ciencia es, dicen, su generalidad. Ciertamente, la generalidad de esta explicación es satisfactoria para la mente. Por eso su éxito es indiscutible. Hay pocos fenómenos contemporáneos que no se expliquen como un paso mal vivido de lo antiguo a lo nuevo.

Por ejemplo, los politólogos y sociólogos nos explican con regularidad los resultados electorales de la extrema derecha con el mismo complejo de causas: reacción retrógrada de poblaciones duramente golpeadas por el impacto de la modernidad y angustia por la posterior pérdida de las referencias culturales, capaces de permitirles responder a dicho impacto.

Las cosas se ponen borrosas cuando se comprueba que las mismas causas que producen los mismos efectos generan al mismo tiempo los efectos inversos. Como sabemos, la región de Francia donde los resultados de la extrema derecha son más modestos es precisamente esta Bretaña llevada a las más extremas consecuencias por el impacto de la modernidad.

Obviamente, podríamos plantear la hipótesis de que el mismo impacto que en cualquier otra parte se traduce en votos para la extrema derecha, aquí se traduce en suicidios, y podríamos comenzar una investigación trienal para explicar las razo-

nes de esta diferencia significativa entre los efectos de una misma causa. Pero también podemos recordar que el propio voto racista y xenófobo se deja explicar como una reacción a los comportamientos antisociales de los jóvenes inmigrantes, comportamientos también causados por el paso brutal del atraso a la modernidad de las poblaciones inmigrantes y por la pérdida de sus referencias culturales tradicionales, que afectó duramente la autoestima con sus subsiguientes consecuencias.

Entonces, nos veríamos menos llevados a refinar nuestras hipótesis sobre las causas cercanas de los efectos diferenciales del impacto de la modernidad que a reflexionar sobre la forma misma del argumento que reproducen indefinidamente los estudiosos, los expertos del gobierno, los ministros y los periodistas: el argumento que nos dice que allí donde hay problemas—inconvenientes individuales, movimientos sociales, votos xenófobos u otros— es porque son causados por la dificultad de los rezagados de convertirse en avanzados, en definitiva, por la dificultad de los idiotas de convertirse en inteligentes.

De hecho, hay dos cuestiones que provocan asombro. En primer lugar, nos preocupa que año tras año se gaste tanta inteligencia en estudiar las razones por las que la gente es tonta. Y soñamos con los resultados tal vez sorprendentes que podría producir la misma cantidad de energía aplicada en estudiar las formas y las razones de todas sus manifestaciones de capacidad intelectual. Como sabemos, en la actualidad se estigmatiza ese tipo de sueño, con el nombre de "populismo", como el mayor crimen contra la mente.

Pero entonces la cuestión se desplaza: si lamentablemente también queda demostrado el retraso, ¿a quién se dirige su ciencia y para qué es útil? Nuestros antepasados, como sabemos,

se preocupaban menos. Se contentaban con invocar la ignorancia o la superstición de la gente común. Algunos veían la mano de la providencia en la sabia repartición que daba la ciencia a los gobiernos y la religión al pueblo. Otros pensaban que los gobernantes y los estudiosos debían, por el bien de la sociedad, sustituir las luces del saber por las tinieblas de la rutina y la superstición. Pero nadie se molestaba en desarrollar una ciencia que explicara a los ignorantes por qué eran ignorantes.

Para preocuparse por ello, es preciso que la ignorancia haya cambiado de estatuto, que ya no sea la nada de la ciencia, opuesta a las Luces, sino que sea a la vez el objeto propio de la ciencia y su cómplice más o menos secreto.

Este cambio de estatuto es obra de esta configuración de pensamiento llamada "ciencia social". Nació en el siglo XIX como una meditación sobre el dilema planteado por la novedad democrática y el desorden revolucionario, lo que volvía imposible mantener la separación entre la ciencia de los estudiosos y la ignorancia de los ignorantes; imposible en cambio el reemplazar la ignorancia de los ignorantes sin que cayeran las "referencias culturales" —en aquella época se decía "creencias comunes"— que mantenían la relación entre los individuos y la comunidad. Pero imposible también que la propia modernidad no hiciera caer esas referencias que por sí solas permitían soportarla, provocando el aislamiento suicida de los individuos o el desencadenamiento anárquico de las masas. Madame Bovary y Junio de 1848, dos grandes fantasmas que atormentaron el siglo sociológico.

En tiempos de Durkheim, sin embargo, la sociología sentía que era la fuerza que resolvería la cuadratura del círculo

que ella misma había trazado y que aseguraría, contra los riesgos de la desconexión social, las creencias comunes de una sociedad moderna. Esta edad heroica de la ciencia social ha pasado, como antes había pasado el optimismo de las Luces. Actualmente, se ha visto trivializada en una función más modesta y más tranquila de acompañamiento del orden y de explicación del desorden. Con esta forma, también trata de explicar a los estudiosos y a los rezagados las razones por las cuales estos últimos son rezagados y no pueden no serlo, es decir, que conservan sus referencias rezagadas y caen en el retraso de quienes las han perdido. Así se explica, en suma, el riesgo permanente incluido en el paso permanente de lo antiguo a lo nuevo.

La ciencia del riesgo se llama "seguro". El diario no decía si los investigadores recomendaban a la aseguradora que había encargado la investigación que aumentara las cuotas del seguro a los suicidas de Bretaña. Pero queda clara la conclusión que se extrae de estas explicaciones propinadas a diario en las pantallas y las radios o en los editoriales de la prensa por sociólogos, politólogos, filósofos y demás expertos. Si los rezagados son una amenaza permanente para el orden social, ya sea porque siguen siendo rezagados o porque dejan de serlo, evidentemente se deduce que siempre necesitarán que los no retrasados los gobiernen y eviten las catástrofes que siempre están a punto de provocar.

La lógica del seguro adicional se extiende entonces a toda la sociedad. El costo del gobierno de los avanzados es el seguro justificado que los retrasados deben pagar para estar protegidos los doce meses del año contra las catástrofes que su retraso amenaza continuamente con generar.

Sería un error ver aquí sólo la forma moderna de la doctrina hobbesiana. Para Hobbes, la necesidad de alienación se deducía de la capacidad igual de todos, aunque fuera en forma de su igual capacidad de dañarse mutuamente. Actualmente ya no se trata de conjurar los peligros de la igualdad sino los de la desigualdad. Ya no se trata de fundar la soberanía, sino de mantener la necesidad de un sistema de seguros. Tampoco se trata del enrolamiento de la ciencia al servicio de un poder, sino del automatismo de una máquina moledora que no deja de demostrarse a sí misma que sí lleva la delantera, puesto que su objeto no deja de ir rezagado. ¿Qué hacer dentro de un círculo sino dar vueltas?

## **SOBRE EL VELO ISLÁMICO: UN UNIVERSAL PUEDE ESCONDER OTRO**

*Durante el otoño de 2003, se discute fervientemente el proyecto de ley adoptado en marzo de 2004 tendiente a prohibir en instituciones educativas públicas el uso de símbolos o prendas que denoten la pertenencia a una religión. Este editorial se leyó el 19 de diciembre de 2003 en la radio France-Culture en el programa Les vendredis de la philosophie.*

Hay una manera tranquilizadora de plantear la cuestión que se ha dado en llamar "del velo islámico". Consiste en sopesar dos principios de la vida en común. Por un lado, la universalidad de la ley a la que las particularidades deben someterse; por otro, el respeto de las diferencias sin la cual ninguna comunidad es viable. Sin embargo, podría suceder que la cues-

ción fuera más temible: que se tratara de elegir no entre lo universal y lo particular, sino entre varias formas universales y varias maneras de particularizar lo universal.

Aquel al que se apela con mayor facilidad en la actualidad es el universal jurídico-estatal de la ley que no hace preferencias entre las personas y sus peculiaridades. Sin embargo, es dudoso que ese universal pueda resolver la querrela en el sentido en el que se suele decir. Si la educación pública se dirige a todos por igual, haciendo caso omiso de las características –religiosas o no– que diferencian a los alumnos, la consecuencia más lógica es que también debe impartirse a todos y a todas sin tener en cuenta tales diferencias y símbolos que los exhiben. La Escuela, entonces, no debe excluir estos símbolos, puesto que, por definición, no los ve.

El pedido de una ley sobre el velo es entonces el pedido de una ley que introduzca una excepción a la invisibilidad de las diferencias respecto de la ley. Debe efectuarse en nombre de un principio de universalidad que vaya más allá de la mera igualdad jurídica. Para los defensores más intransigentes de la laicidad, esta universalidad es la del conocimiento compartido, superior a cualquier convención jurídica y a toda ley estatal. El niño que ha comprendido –dice una teoría de la laicidad– está en una posición divina. Esta participación spinoziana en la divinidad del conocimiento define, para la escuela que forma en ella, un régimen de excepción radical al régimen común de indiferencia a las diferencias.

La cuestión es saber si una ley como la que se propone hoy responde adecuadamente a esta exigencia. Si la comunidad escolar es una excepción de las agrupaciones sociales comunes, lo que primero debe reivindicar es su autonomía. Los

directores y los consejos de disciplina son quienes tienen el poder de evaluar soberanamente qué personas y qué actitudes son las que destruyen la comunidad del saber. Desde este punto de vista nada es peor que la tendencia actual a despojar las instituciones escolares de su poder de decisión para entregarlo a los tribunales. Sin embargo, la ley propuesta evidentemente no hace otra cosa que reforzar esta tendencia, que trata a la escuela como a cualquier otro lugar social.

Lo que entonces sostiene el pedido actual de la ley no es ni la universalidad indiferente a las particularidades ni la singularidad radical de la comunidad escolar. Es un universal cultural, la idea de un conjunto de valores de universalidad sobre los que se asienta nuestra sociedad y que impone una represión, no de las diferencias en general, sino de algunas particularidades opuestas a dichos valores. La ley propuesta es entonces una ley excepcional, que apunta a alumnos de un sexo y una religión determinados, a fin de actuar de modo indirecto sobre la comunidad a la que pertenecen. Excluir a las niñas que llevan velo se plantea como una manera de liberar a las mujeres musulmanas del velo y de la situación de desigualdad de la que es símbolo.

Una posición de este tipo exige solamente que se revoque la forma de universalidad hasta entonces reivindicada por los teóricos de la laicidad. La Escuela, decían, sólo se ocupa de una sola igualdad, la suya: la del saber que distribuye a todos por igual. Aunque quiere ocuparse de reducir las desigualdades existentes en la sociedad, confunde la instrucción y hunde la universalidad del saber en los peligros de la demanda social. Los términos en los que hoy está redactado el pedido de ley vuelven a cuestionar, sin decirlo, esta visión de la especificidad escolar. No reivindican la neutralidad de la Escuela, sino

una función social de la cual debe ser instrumento. Pero si la escuela debe, una vez más, reducir las desigualdades en la sociedad, se plantean dos cuestiones: ¿qué desigualdades sociales pertenecen a la Escuela y cuáles no? Y este efecto, ¿debe ser operado por lo que la Escuela incluye o por lo que excluye?

Estas preguntas son un poco intimidantes, de ahí el despliegue a un terreno aparentemente más seguro: el de la lucha por defender la homogeneidad social contra las diferencias comunitarias. Lo que convierte a este terreno seguro en inestable por sí mismo es que nuestra sociedad está regulada ante todo por el funcionamiento de una cuarta universalidad: la universalidad capitalista del equivalente monetario. En tiempos de Marx se creía que se ahogaría en las aguas heladas de la diferencia religiosa. Ahora parece que sus consecuencias son muy diferentes: por un lado, tiende a hacer de la insignia religiosa uno de esos símbolos de diferencia que cada uno de nosotros –y cada alumno en particular– debe enarbolar en su cuerpo como marca de pertenencia a la felicidad colectiva del sistema; por otro, tiende a hacer de la diferencia religiosa, la única diferencia que se le resiste, el único principio de otra comunidad.

Pensar la relación de estos cuatro universales y actuar siguiendo este pensamiento probablemente exigiría la participación de un quinto universal. Podríamos llamar “universal político” a este universal adicional que mediría a todos los demás con su vara, la de la igualdad incondicional de todos con todos. Pero tal vez sea demasiado trabajo. Tendremos por lo tanto una ley cuya tarea será disimular en su aparente simplicidad la contradicción no medida de los universales. La cuestión reside en saber si la confusión consensual de los conceptos puede curar la confusión comunitaria de los sentimientos.

## MAYO DEL '68 REVISADO Y CORREGIDO

*Texto publicado el 4 de mayo de 2008 en el diario brasileño La Folha de São Paulo.*

Liquidar la herencia de Mayo del 68, tal fue una de las grandes consignas de la campaña presidencial de Nicolas Sarkozy. Pero se equivocaba de momento; la liquidación intelectual de esta herencia ya había comenzado con la llegada al poder del Partido Socialista en 1981 y fue llevada a cabo, básicamente, por intelectuales que se embanderaban en la izquierda.

¿Qué era eso tan terrible que había que liquidar? Cualquiera que haya sido el porcentaje de ilusiones y errores de aquel tiempo, algo es cierto: el paisaje de Mayo del 68 fue el

de manifestaciones y asambleas realizadas en un decorado de fábricas en huelga ataviadas con banderas rojas y al grito de consignas anticapitalistas y antiestatales. Este movimiento representó en Francia el punto culminante del gran *revival* del pensamiento marxista y de la esperanza revolucionaria que en los años 1960 se nutre de la energía de las luchas por la descolonización y los movimientos de emancipación del Tercer Mundo, un movimiento que creyó encontrar sus modelos en la revolución cubana o en la revolución cultural china, en los principios de un marxismo regenerado en la teoría de Louis Althusser, en los llamados a la acción de Frantz Fanon o en los análisis de las nuevas formas de explotación capitalista y de la resistencia obrera realizados por los marxistas italianos.

Pero, sobre todo, Mayo del '68 fue la revelación de un secreto inquietante: el orden de nuestras sociedades y de nuestros Estados, un orden aparentemente garantizado por la multiplicidad de los aparatos estatales de gestión de las poblaciones y por el entrelazamiento de las vidas individuales en la lógica global de la economía capitalista podía derrumbarse en pocas semanas. En mayo de 1968 en Francia, en casi todos los sectores se cuestionaron las estructuras jerárquicas que organizaban la actividad intelectual, económica y social, como si de pronto se revelara que la política no tenía otro fundamento que la ilegitimidad última de todas las formas de dominación.

Este tipo de estremecimiento no conduce por sí mismo a ningún resultado determinado. Es más bien el cuestionamiento de todos los esquemas de evolución histórica que asignan a esta evolución un objetivo necesario. Los militantes de Mayo del '68 creían que estaban haciendo la revolución marxista. Pero, por el contrario, su acción la deshacía, demostrando que

una revolución es un proceso autónomo de reconfiguración de lo visible, de lo pensable y lo posible, y no el cumplimiento de un movimiento histórico conducido por un partido político a su objetivo.

Esta lección no es del agrado de los estudiosos de las revoluciones y de las ciencias sociales. Cuando la efervescencia de los años 1968 culminó con la llegada de los socialistas al poder, pudo comenzar el trabajo de desfiguración. Primero eliminó la dimensión internacional, luego la dimensión social y obrera del movimiento. Los nueve millones de trabajadores en huelga y las banderas rojas en todas las fábricas desaparecieron de la memoria. Mayo del '68 fue consagrado definitivamente como una rebelión de la juventud. La juventud se consideró el tiempo de los amores y el movimiento de 1968 se asimiló a una aspiración de los jóvenes por abolir el yugo paterno y los tabúes sexuales.

¿Pero por qué una reivindicación inherente a la naturaleza de la juventud habría esperado hasta entonces para causar esa insurrección de masas? La respuesta ya estaba lista: lo que había motivado la insurrección de la juventud, era —dicen— el frenesí consumista nacido de la prosperidad de los años 1950, era la incitación al disfrute que desarrollaba, con sus escaparates y sus publicidades, la triunfante sociedad de consumo.

A decir verdad, la crítica de esta sociedad había sido uno de los grandes lemas del movimiento de 1968, pero poco importa: Mayo del '68 se convirtió retrospectivamente en el movimiento de una juventud impaciente por gozar de todas las promesas del libre consumo del sexo y las mercaderías. En la década de 1960, algunos sociólogos estadounidenses ya habían convertido sus esperanzas revolucionarias decepcio-

nadas en crítica a los peligros del individualismo consumista para el bien público. La izquierda francesa reconvertida de la década de 1980 retomó masivamente el tema: así, el movimiento de 1968, luego de ser reducido a excesos de juventud sin mayores consecuencias para el orden social, fue cargado, a la inversa, con un peso histórico desastroso: dijeron que era la insurrección del individualismo democrático que destruía todas las estructuras de autoridad que mantienen la vida social: la familia, la religión o la Escuela. Al transformar la sociedad entera en una aglomeración de consumidores narcisistas desligados de todo lazo social, se había garantizado el triunfo definitivo del mercado capitalista. Pero todavía no era suficiente. Había que demostrar que había ofrecido al capitalismo no solamente sus consumidores soñados sino también la manera de reorganizarse.

En 1999, dos sociólogos publican un libro, *Le nouvel esprit du capitalisme*,<sup>10</sup> destinado a sostener una tesis muy simple: si el capitalismo en problemas pudo superar la crisis de los años 1970, fue gracias a las ideas tomadas de la "crítica artista" realizada por los estudiantes: el privilegio dado a la creatividad y a la actividad en red contra las estructuras de las jerarquías tradicionales. La verborrea de la filosofía gerencial servía como prueba para sostener la tesis de un capitalismo a la moda del '68, transformando al ejecutivo en *coach*, favoreciendo el dinamismo individual de los empleados amables y flexibles, comprometidos con entusiasmo en estructuras lige-

<sup>10</sup> Luc Boltanski y Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999 [trad. esp.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002].

ras e innovadoras. De hecho, estos temas del capitalismo *new look* ya se habían desarrollado aún antes de 1968. Y sobre todo, en nombre de la globalización, las empresas pudieron encontrar formas de presionar sobre los salarios y la productividad de sus empleados más directas que esos idilios para seminarios de gerentes. Pero así se completaba la gran transformación. Mayo del '68 había sido consagrado como el salvador providencial del capitalismo en retirada.

Ya podía llegar Sarkozy. No tenía nada más que liquidar. Pero eso significa precisamente que la tendencia podría empezar a invertirse. Este aniversario debía ser un entierro definitivo. Pero, por el contrario, fue el momento de ver el resurgimiento de una multiplicidad de testimonios y documentos que vuelven a actualizar el contenido político del movimiento y su carácter anticapitalista de masas. Tal vez ha comenzado la liquidación de la liquidación.

## ¿COMUNISTAS SIN COMUNISMO?

*Presentación realizada en el coloquio "On the idea of communism" celebrado los días 13, 14 y 15 de marzo de 2009 en el Birkbeck Institut for the Humanities en Londres.*

Lo que tengo para decir aquí es simple e incluso puede parecer simplista. Pero como se nos pide que reflexionemos sobre qué puede significar hoy la palabra "comunismo", me parece legítimo volver a poner en el tapete algunas cuestiones elementales y tomar en cuenta algunos hechos simples. El primer hecho es el siguiente: la palabra "comunismo" no designa solamente movimientos gloriosos ni poderes de Estado monstruosos del pasado. No es un nombre abandonado o mal-

dito cuya carga heroica y peligrosa deberíamos remontar. "Comunista" es hoy el nombre del partido que gobierna la nación más poblada y una de las potencias capitalistas más prósperas del mundo. Ese vínculo presente entre la palabra "comunismo", el absolutismo estatal y la explotación capitalista debe estar presente en el horizonte de toda reflexión sobre lo que puede significar hoy.

Mi propia reflexión sobre esta palabra partirá de una frase extraída de una entrevista recientemente concedida por Alain Badiou al órgano del Partido Comunista francés: "La hipótesis comunista es la hipótesis de la emancipación". Tal como yo la entiendo, la frase significa que el sentido de la palabra es intrínseco a las prácticas de la emancipación, que el comunismo es la forma de universalidad construida por esas prácticas. Estoy totalmente de acuerdo con la propuesta así entendida. Queda por definir, por supuesto, qué se entiende por "emancipación", para saber cuál es el comunismo implicado allí.

Como era de esperar, comenzaré por la noción de emancipación que, desde mi punto de vista, es la más poderosa y la más coherente, aquella que fuera formulada por el pensador de la emancipación intelectual, Joseph Jacotot. La emancipación es la salida de una situación de minoridad. Menor es aquel que necesita ser guiado para no correr el riesgo de perderse siguiendo su propio sentido de la orientación. Ésa es la idea que gobierna la lógica pedagógica tradicional donde el maestro parte de la situación de ignorancia –por ende de desigualdad– del alumno para guiarlo o guiarla, paso a paso, por el camino del conocimiento, que también es el camino de una igualdad futura. Ésta es también la lógica de las Luces, donde las élites cultivadas deben guiar al pueblo ignorante y

supersticioso por los caminos del progreso. Ésta es, para Jacotot, la verdadera manera de perpetuar la desigualdad en el nombre de la propia igualdad. El proceso ordenado que conduce al ignorante y al pueblo hacia la igualdad prometida al final de su instrucción presupone en realidad una desigualdad irreductible entre dos tipos de inteligencia. El maestro nunca será igualado por el alumno porque se ha reservado la ciencia que hace la diferencia, la que el niño-alumno y el alumno-pueblo nunca adquirirán, y que es simplemente la ciencia de la ignorancia. El pensamiento de la emancipación opone a esta lógica desigual un principio igualitario definido por dos axiomas: primero, la igualdad no es una meta a alcanzar, es un punto de partida, una presuposición que abre el camino para una posible verificación. En segundo lugar, la inteligencia es una. No hay una inteligencia del maestro y una inteligencia del alumno, una inteligencia del legislador y otra del artesano, etc. Hay una inteligencia que no coincide con ninguna posición en el orden social, que pertenece a todos por ser inteligencia de todos. Emancipación entonces significa la afirmación de esta inteligencia y la verificación del potencial de la igualdad de las inteligencias.

Romper con el presupuesto pedagógico de la dualidad de las inteligencias también es romper con la lógica social de la distribución de las posiciones tal como lo estableció Platón en dos frases de *La república* que explican por qué los artesanos deben realizar su propio trabajo y nada más: en primer lugar, porque el trabajo no espera, en segundo lugar porque el dios les ha dado aptitud propia para el ejercicio de ese trabajo, que implica la falta de aptitud para cualquier otra ocupación. La emancipación de los trabajadores implica entonces la afir-

mación de que el trabajo puede esperar y de que no hay una aptitud –por ende tampoco falta de aptitud– propia del artesano. Implica la ruptura de los lazos de necesidad que unen una ocupación a una forma de inteligencia y la afirmación de la capacidad universal igual de quienes se suponía sólo tenían la inteligencia propia de su trabajo, es decir, la (in)inteligencia correspondiente a su posición subordinada.

La emancipación implica, pues, un comunismo de la inteligencia, puesto a funcionar en la demostración de la capacidad de los “incapaces”, la capacidad del ignorante de aprender por sí mismo, dice Jacotot. Podemos agregar: la capacidad del trabajador de dejar que su mirada y su mente se evadan del trabajo manual, la capacidad de una colectividad de trabajadores de detener el trabajo que “no espera” aunque lo necesiten para vivir, de transformar el espacio privado del taller en espacio público, de organizar la producción por sí mismos o tomar a cargo el gobierno de una ciudad que sus gobernantes han abandonado o traicionado, y todas las formas de invención igualitaria adecuadas para demostrar el poder colectivo de los hombres y las mujeres emancipadas.

Dije “podemos agregar”. Podemos deducir de la tesis del comunismo de la inteligencia las formas de actualización colectivas de ese comunismo. Aquí es donde surge la dificultad: ¿en qué medida la afirmación comunista de la inteligencia de todos puede coincidir con la organización comunista de una sociedad? Jacotot negaba totalmente tal posibilidad. Sostenía que la emancipación es una forma de acción que puede transmitirse hasta el infinito, de individuo a individuo. En esto, la emancipación se opone estrictamente a la lógica de los cuerpos sociales, lógica de aglomeración dirigida por leyes

de gravitación social análogas a las de la gravitación física. Cualquier persona puede emanciparse y emancipar a otros, y hasta podríamos imaginar a toda la humanidad compuesta por individuos emancipados. Pero una sociedad no puede ser emancipada.

Ésta no es sólo la convicción personal de un pensador excéntrico. Y tampoco es simplemente una cuestión de oposición entre individuo y colectividad. La cuestión es saber cómo la colectivización de la capacidad de todos puede coincidir con la organización global de una sociedad, cómo el principio an-árquico de la emancipación puede convertirse en el principio de una distribución social de cargos, tareas y poderes. Éste es un problema que merece ser puesto aparte de los sermones trillados sobre la espontaneidad y la organización. Seguramente la emancipación es un desorden, pero ese desorden no es para nada espontáneo. Y, a la inversa, la organización a menudo sólo es la reproducción espontánea de las formas existentes de la disciplina social.

¿Qué es una disciplina de la emancipación? Ése era el problema de quienes, en el siglo de Jacotot, emprendían la tarea de crear colonias comunistas, como Cabet, o partidos comunistas, como Marx y Engels. Las colonias comunistas, como la colonia icariana dirigida por Cabet en Estados Unidos, fracasaron. Según la opinión perezosa, no fracasaron porque los caracteres individuales no podían plegarse a la disciplina común, sino porque, a la inversa, la capacidad comunista, la distribución de la capacidad que pertenece a todos, no podía privatizarse, transformarse en virtud privada del hombre comunista. La temporalidad de la emancipación –la temporalidad de la exploración del poder intelectual colectivo– no pudo coin-

cidir con el cronograma temporal de una sociedad organizada que da a cada uno y cada una su lugar y su función.

Otras comunidades similares tampoco salieron mejor paradas. La razón es simple: no se componían de trabajadores comunistas emancipados, sino de hombres y mujeres reunidos bajo la autoridad de una disciplina religiosa. La comunidad icariana, por su parte, estaba compuesta por comunistas. Y desde el mismo comienzo su comunismo se escindió entre una organización comunista de la vida cotidiana, ordenada por el Padre de la comunidad, y una asamblea igualitaria, que personificaba el comunismo de los comunistas. Después de todo, un trabajador comunista es un trabajador que afirma su capacidad de hacer y discutir las leyes comunes en lugar de limitarse a ejecutar su tarea de trabajador útil. No olvidemos que es un problema que ya *La república* de Platón había resuelto a su manera. En aquella república, los trabajadores, los hombres con alma de hierro, no pueden ser comunistas, y sólo los legisladores con alma de oro pueden y deben renunciar al oro material para vivir, como comunistas, de la producción de los trabajadores no comunistas. La república se define entonces correctamente como el poder de los comunistas sobre los trabajadores. Es una solución vieja, pero aún se le rinden honores en el Estado comunista que mencioné al principio, con el costo de un serio refuerzo del cuerpo de los guardias.

Cabet se había olvidado de los guardias. Marx y Engels, por su parte, decidieron disolver el partido comunista que ellos mismos habían creado y esperar a que la evolución de las fuerzas productivas pusiera a verdaderos proletarios comunistas en el lugar de esos "burros de carga" que se consideraban sus hermanos, sin entender nada de su teoría. El comunismo, para

ellos, no podía ser una reunión de individuos emancipados que experimentaban la vida colectiva en respuesta al egoísmo y la injusticia de la sociedad. Debía ser la plena realización de una forma de universalidad que ya estaba funcionando en la organización capitalista de la producción y la organización burguesa de las formas de vida. Era la actualización de una racionalidad colectiva que ya existía, incluso en forma de su opuesto, la particularidad de los intereses privados. Las fuerzas colectivas de la emancipación ya existían. Solamente faltaba la forma de su reapropiación subjetiva y colectiva.

El único problema era ese "solamente". Pero se podía invertir la dificultad por medio de dos axiomas. En primer lugar, existe una dinámica intrínseca al desarrollo de las fuerzas productivas: ese desarrollo pone en funcionamiento por sí mismo una potencia de comunidad que debe hacer estallar las formas del interés privado capitalista. En segundo lugar, debe hacerlo sobre todo porque destruye con su propia lógica todas las demás formas de comunidad, todas las formas de la comunidad separadas encarnadas por la familia, el Estado, la religión o cualquier otra relación social tradicional. Así se invertía el problema del "solamente": el comunismo parecía ser la única forma de comunidad posible en medio de la debacle de las demás.

Así se pudo suprimir la tensión entre los comunistas y la comunidad. Esta solución tenía el único inconveniente de borrar la heterogeneidad de la lógica de la emancipación respecto de la lógica del desarrollo del orden social. Borraba lo esencial de la emancipación, es decir, el comunismo de la inteligencia, la afirmación de la capacidad de todos de estar donde *no pueden* estar y de hacer lo que *no pueden* hacer. En cambio, tendía a basar

la posibilidad del comunismo en su incapacidad. Pero esta declaración de incapacidad es en sí una causa doble. Por un lado, une la posibilidad de una subjetividad comunista a una experiencia de desposesión resultante del proceso histórico: el proletariado, dice Marx, es la clase de la sociedad que ya no es una clase de la sociedad sino el producto de la descomposición de todas las clases. Así, no hay nada que perder salvo las cadenas. Y la conciencia de su situación, necesaria para su constitución como fuerza revolucionaria, es algo que esta misma situación lo fuerza a adquirir. La competencia del proletario se identifica así con un oro del conocimiento que sólo es el producto de la experiencia del hombre de hierro, la experiencia de la fábrica y de la explotación. Pero, por otra parte, esta misma condición que debe instruirlo está planteada como una condición de ignorancia producida por el propio mecanismo de la dominación ideológica: el hombre de hierro, el hombre atrapado en el sistema de la explotación, sólo puede ver ese sistema en el espejo invertido de la ideología. Ésa es la razón por la que la competencia del proletario no puede ser *su* competencia. Ésta es el conocimiento del proceso global –y de las razones de su ignorancia–, un conocimiento accesible solamente para quienes no se encuentran atrapados en la máquina, para los comunistas ya que no son más que comunistas.

Entonces, cuando decimos que la hipótesis comunista es la de la emancipación, no debemos olvidar la tensión histórica entre ambas hipótesis. La hipótesis comunista sólo es posible de acuerdo con la hipótesis de la emancipación. Sólo es posible como colectivización del poder de todos. Pero, desde sus inicios, el movimiento comunista –y con esto me refiero al movimiento que se ha fijado como meta la creación de una

sociedad comunista– estaba impregnado de la presuposición contraria, la presuposición desigual en sus diversas formas: hipótesis pedagógico-progresista de la diferencia de las inteligencias; análisis de la Revolución Francesa como estallido del individualismo que destruye las formas tradicionales de comunidad y de solidaridad; denuncia burguesa de la apropiación salvaje por parte de los hijos del pueblo de las grandes palabras, imágenes, ideas y aspiraciones, etc. La hipótesis de la emancipación es una hipótesis de confianza. Pero el desarrollo de la ciencia marxista y de los partidos comunistas la mezcló con su contrario, una cultura de desconfianza basada en la presuposición de la incapacidad de la mayoría para ver y comprender.

Lógicamente, esta cultura de la desconfianza se apoderó de la antigua oposición platónica entre el comunista y el trabajador. Lo hizo en forma de un *double bind*, que descalificaba el entusiasmo de los comunistas en nombre de la experiencia de los trabajadores y la experiencia de los trabajadores en nombre del saber de la vanguardia comunista. El trabajador desempeñó allí a su vez el papel del individuo egoísta, incapaz de ver más allá de sus intereses económicos inmediatos, y el del experto formado por la larga e irremplazable experiencia del trabajo y de la explotación. El comunista, por su parte, desempeñó o bien el papel del anarquista pequeñoburgués, impaciente por ver realizadas sus aspiraciones, a riesgo de poner en peligro el andar lento y necesario del proceso, o bien el del militante educado completamente consagrado a la causa colectiva.

La represión mutua del alma de oro comunista por parte del hombre de hierro trabajador y del hombre de hierro trabajador por parte del alma de oro comunista fue practicada

por todos los poderes comunistas, desde la NEP hasta la Revolución Cultural y fue interiorizada tanto por la ciencia marxista como por las organizaciones de izquierda. Pensemos solamente en la manera en que mi generación pasó de la fe althusseriana por la ciencia, encargada de develar las inevitables ilusiones de los agentes de la reproducción, hasta el entusiasmo maoísta por la reeducación de los intelectuales a través del trabajo en las fábricas y la autoridad de los trabajadores (a riesgo de confundir la reeducación de los intelectuales mediante el trabajo manual con la reeducación de los disidentes mediante el trabajo forzado).

Creo que quitar la idea comunista de ese *double bind* es un objetivo esencial si se quiere pensar algo nuevo para esa palabra. En efecto, no vale la pena revivir la idea comunista con la excusa de que si bien es cierto que el comunismo dejó muchos muertos y cosas horribles, después de todo, el capitalismo y las supuestas democracias también tienen mucha sangre en sus manos. Es el mismo tipo de razonamiento que compara el número de víctimas palestinas de la ocupación israelí con el de las víctimas judías del genocidio nazi, el número de víctimas judías del nazismo con los millones de africanos sometidos a la deportación y la esclavitud, las víctimas de la colonización republicana francesa y los indios masacrados por la democracia estadounidense. Esta manera de comparar y jerarquizar los males siempre termina cayendo en su opuesto, la borradura de cualquier diferencia en nombre de la equivalencia de la explotación con la explotación, que es la última palabra del determinado nihilismo marxista.

No vale la pena dedicar mucho tiempo a este argumento. Tampoco vale la pena revivir los debates sobre la correcta

organización y los recursos de la "toma del poder". La historia de los partidos y Estados comunistas puede enseñarnos cómo construir sólidas organizaciones para tomar y conservar el poder estatal. Es mucho menos apta para decirnos a qué puede parecerse el comunismo como poder de todos. Conuerdo con Alain Badiou en pensar que la historia del comunismo así como la historia de la emancipación es ante todo la de momentos comunistas, que por lo general fueron momentos de desaparición de las instituciones estatales y de debilitamiento de la influencia de los partidos institucionales. La palabra no debe prestarse a error. Un "momento" no es simplemente un punto que se desvanece en el curso del tiempo. También es un *momentum*, un desplazamiento de los equilibrios y la instauración de otro curso del tiempo. Un "momento" comunista es una nueva configuración de lo que significa "común": una reconfiguración del universo de los posibles. No es sólo un tiempo de libre circulación de partículas inconexas. Los momentos comunistas han demostrado más capacidad de organización que la rutina burocrática. Pero es cierto que esta organización ha sido de desorden respecto de la distribución "normal" los cargos, las funciones y las identidades. Si el comunismo es pensable para nosotros, es como la tradición creada por esos momentos, famosos u oscuros, donde los simples trabajadores, hombres y mujeres comunes demostraron su capacidad para luchar por sus derechos y los derechos de todos, para hacer funcionar fábricas, empresas, administraciones, escuelas o ejércitos colectivizando el poder de la igualdad de todos con todos. Si algo merece ser reconstruido en esta insignia, es una forma de temporalidad que singularice la conexión de estos momen-

tos. Esta reconstrucción implica la reafirmación de la hipótesis de confianza, una hipótesis debilitada o destruida por la cultura de la desconfianza actualmente en uso en los Estados, partidos y discursos comunistas.

Este vínculo entre la afirmación de una subjetividad específica y la reconstrucción de una temporalidad autónoma es esencial para cualquier reflexión actual sobre la hipótesis comunista. Ahora bien, me parece que la discusión de este punto quedó bloqueada por algunas "evidencias" problemáticas relativas a la lógica del proceso capitalista. En la actualidad, éstas toman dos formas principales. Por un lado, hemos visto cómo se ha reafirmado fuertemente la tesis que convierte al comunismo en la consecuencia de las transformaciones intrínsecas del capitalismo. El desarrollo actual de las formas de producción inmaterial estuvo presente como la demostración del vínculo entre dos tesis fundamentales del *Manifiesto del Partido Comunista*: la que afirma que "todo lo sólido se disipa en el aire" y la que afirma que los capitalistas serán sus propios sepultureros. Se nos dice que hoy el capitalismo produce, en lugar de los bienes apropiables, una red de comunicación intelectual donde producción, consumo e intercambio se están convirtiendo en un único y mismo proceso. De modo que el contenido de la producción capitalista haría estallar su forma identificándose cada vez más con el poder comunista del trabajo inmaterial colectivo. Al mismo tiempo, la oposición latente entre el comunista con alma de oro y el trabajador con alma de hierro sería resuelta por el proceso histórico en favor del primero. Pero esta victoria de comunista sobre el trabajador se presenta cada vez más como una victoria del comunismo del Capital sobre el comunismo

de los comunistas. En su libro *Good bye Mr. Socialism*,<sup>11</sup> Antonio Negri cita la afirmación de un teórico contemporáneo según la cual la institución financiera, en particular a través de los fondos de pensión, es hoy la única institución capaz de brindarnos una medida del trabajo acumulado y unificado, la única, pues, capaz de encarnar la realidad de este trabajo colectivo. Habría allí, entonces, un capitalismo del Capital que "solamente" habría que transformar en un capitalismo de las multitudes. En su intervención en este coloquio, Antonio Negri señaló claramente que este "comunismo del Capital" era en realidad una apropiación de lo común por parte del Capital, por ende, una expropiación de las multitudes. Pero sigue siendo demasiado tildarlo de "comunismo". Todavía peor es otorgar de este modo una racionalidad histórica de este proceso. Lo que la presente "crisis" financiera puso en cuestión fue precisamente la racionalidad de esta racionalidad. La "crisis" actual de hecho es el cese de la utopía capitalista que reinó durante los veinte años posteriores a la caída del Imperio soviético: la utopía de la autorregulación del mercado y de la posibilidad de reorganizar todas las instituciones y relaciones sociales, de reorganizar todas las formas de vida humana de acuerdo con la lógica del libre mercado. Una revisión de la hipótesis comunista hoy debe tener en cuenta el acontecimiento inaudito que representa este fracaso de la gran utopía capitalista.

<sup>11</sup> *Good bye Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*, trad. de Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 2007.

La misma situación también debería llevarnos a cuestionar otra forma contemporánea del discurso marxista contemporáneo: la que nos describe un estadio final del capitalismo que produce una pequeña burguesía mundial que encarna la profecía nietzscheana del reino del "último hombre": un mundo totalmente dedicado al servicio de los bienes, al culto de la mercancía y el espectáculo, al mandato supererogatorio del goce y a las formas de autoexperimentación generalizada. Quienes nos describen este triunfo global del "individualismo de masas" concuerdan en darle el nombre de "democracia". La democracia se presenta de este modo como el mundo vivido producido por la dominación del Capital y la destrucción desenfrenada de todas las formas de comunidad y universalidad que lo acompañan. Esta descripción construye entonces una alternativa simple: o bien la democracia —es decir, el despreciable reino del "último hombre"— o bien un "más allá de la democracia" que naturalmente tiene entonces el rostro del comunismo.

El problema es que muchas personas comparten hoy esta descripción, al tiempo que llegan a conclusiones exactamente opuestas: los intelectuales de derecha lamentan la destrucción por parte de la democracia del vínculo social y el orden simbólico; los sociólogos a la antigua oponen la vieja y buena crítica social a la perniciosa "crítica artista" de los rebeldes de 1968; los sociólogos posmodernos se burlan de nuestra incapacidad para aceptar el reino de la abundancia universal; los filósofos nos invitan a la tarea revolucionaria de hoy, que sería salvar al capitalismo inyectándole un nuevo contenido espiritual, etc. Dentro de esta constelación, la simple alternativa (atolladero democrático o sobresalto comunista) rápi-

damente se vuelve problemática. Cuando se describe el reino infame del narcisismo democrático universal, efectivamente se puede concluir: sólo el comunismo nos sacará de este pantano. Pero surgen las preguntas: ¿con quién?, ¿con qué fuerzas subjetivas pretenden construir ese comunismo? El llamado al comunismo futuro se parece más a una profecía heideggeriana que llama a regresar al borde del abismo, a menos que determine formas de acción que se proponen como único objetivo golpear al enemigo y bloquear la máquina capitalista. El problema es que, para bloquear la máquina económica, los *traders* estadounidenses y los piratas somalíes no se han mostrado más eficaces que los militantes revolucionarios. Desafortunadamente, su sabotaje eficaz no crea ningún espacio para ningún tipo de comunismo.

Una revisión de la hipótesis comunista hoy supone, pues, un trabajo para desentrañar sus formas de posibilidad de los escenarios temporales que hacen que el comunismo sea la consecuencia de un proceso inmanente al capitalismo, es decir, la última oportunidad al borde del abismo. Ambos escenarios temporales son dependientes de las dos grandes formas de contaminación de la lógica comunista de la emancipación por parte de la lógica de la desigualdad: la lógica pedagógica progresista de las Luces, que convierte al Capital en maestro que instruye a los trabajadores ignorantes y los prepara para una igualdad todavía futura, y la lógica reactiva antiprogresista que identifica las formas modernas de la experiencia vivida con el triunfo del individualismo sobre la comunidad.

El proyecto de revivir la hipótesis comunista sólo tiene sentido si cuestiona estas dos formas de contaminación y la

manera en que hoy siguen dominando los análisis supuestamente críticos de nuestro presente. Sólo tiene sentido si cuestiona las descripciones dominantes del mundo llamado "postmoderno". Las formas contemporáneas del capitalismo, el colapso del mercado de trabajo, la nueva precariedad y la destrucción de los sistemas de solidaridad social crean hoy formas de vida y experiencias de trabajo a menudo más cercanas a las de los proletarios del siglo XIX que al universo de los técnicos *high-tech* o el reinado mundial de una pequeña burguesía entregada al culto frenético del consumo descritos por muchos sociólogos. Pero no se trata sólo de cuestionar la exactitud de estas descripciones. De un modo más radical, se trata de cuestionar cierto tipo de conexión entre los análisis de los procesos históricos globales y la determinación de los mapas de lo posible. Deberíamos haber aprendido cuán problemáticas son las principales estrategias basadas en el análisis de la evolución social. La emancipación, por su parte, nunca será la concreción de una necesidad histórica ni el derrocamiento heroico de esta necesidad. Hay que pensarla a partir de su intempestividad, que significa dos cosas: en primer lugar, la ausencia de necesidad histórica que funde su existencia; en segundo lugar, su heterogeneidad respecto de las formas de experiencia estructuradas por el tiempo de la dominación. La única herencia que vale la pena considerar es la que nos ofrece la multiplicidad de formas de experimentación de la capacidad de todos, tanto hoy como ayer. La única inteligencia comunista es la inteligencia colectiva construida a través de estos experimentos.

Se me podrá objetar que de este modo defino al comunismo en términos muy poco diferentes de los que utilizo para defi-

nir la democracia. Responderé que mi concepción de la emancipación seguramente cuestiona la tesis que opone el comunismo a la democracia concebida o bien como forma estatal de la dominación burguesa, o bien como mundo vivido organizado por el poder de la mercadería. Sabemos que la palabra "democracia" puede abarcar muchas cosas diferentes, pero también sabemos que lo mismo sucede con la palabra "comunismo". Y el hecho es que al combinar la fe en la necesidad histórica con la cultura de desprecio llegamos a un tipo de comunismo muy específico: el comunismo como la apropiación de las fuerzas productivas por parte del poder estatal y su gestión en manos de una élite "comunista". Una vez más, éste puede ser un futuro para el capitalismo. No lo es para la emancipación. El futuro de la emancipación sólo puede consistir en el desarrollo autónomo de la esfera de lo común creada por la libre asociación de los hombres y las mujeres que ponen en acción el principio de lo igualitario. ¿Debemos contentarnos con llamar a esto "democracia"? ¿Hay alguna ventaja en llamarlo "comunismo"? Veo tres razones que pueden justificar este último nombre. La primera es que pone el acento en el principio de unidad e igualdad de las inteligencias. La segunda es que hace hincapié en el aspecto afirmativo inherente a la colectivización de este principio. La tercera es que indica la capacidad de autosuperación inherente a este proceso, su infinitud, que implica la posibilidad de inventar futuros que aún no son siquiera imaginables. En cambio, descartaría el término si significara que sabemos qué puede lograr esta capacidad como transformación global del mundo y que conocemos el camino para lograrlo. Lo único que sabemos es lo que esta capacidad es capaz de crear hoy

como formas disensuales de combate, de vida y de pensamiento colectivos.

La revisión de la hipótesis comunista consiste en explorar el potencial de inteligencia colectiva inherente a estas formas. Esta exploración supone por sí misma la plena restauración de la hipótesis de la confianza.

## ÍNDICE

Prólogo	
Intervenciones 1977-2009	9
¿Existen acontecimientos de la vida intelectual?	19
La sobrelegitimación	25
El fingido dolor	37
La división del <i>arjé</i>	43
¿Sociedad del espectáculo o sociedad del cartel?	53
Siete reglas para contribuir con la difusión de las ideas racistas en Francia	59
Qué puede significar "intelectual"	65
Las razones cruzadas	71

El 11 de septiembre y después ¿una ruptura del orden simbólico?	87
La guerra como forma suprema del consenso plutocrático avanzado	99
¿Un comunismo inmaterial?	109
La ciencia avanzada y sus objetos rezagados	115
Sobre el velo islámico: un universal puede esconder otro	121
Mayo del '68 revisado y corregido	125
¿Comunistas sin comunismo?	131