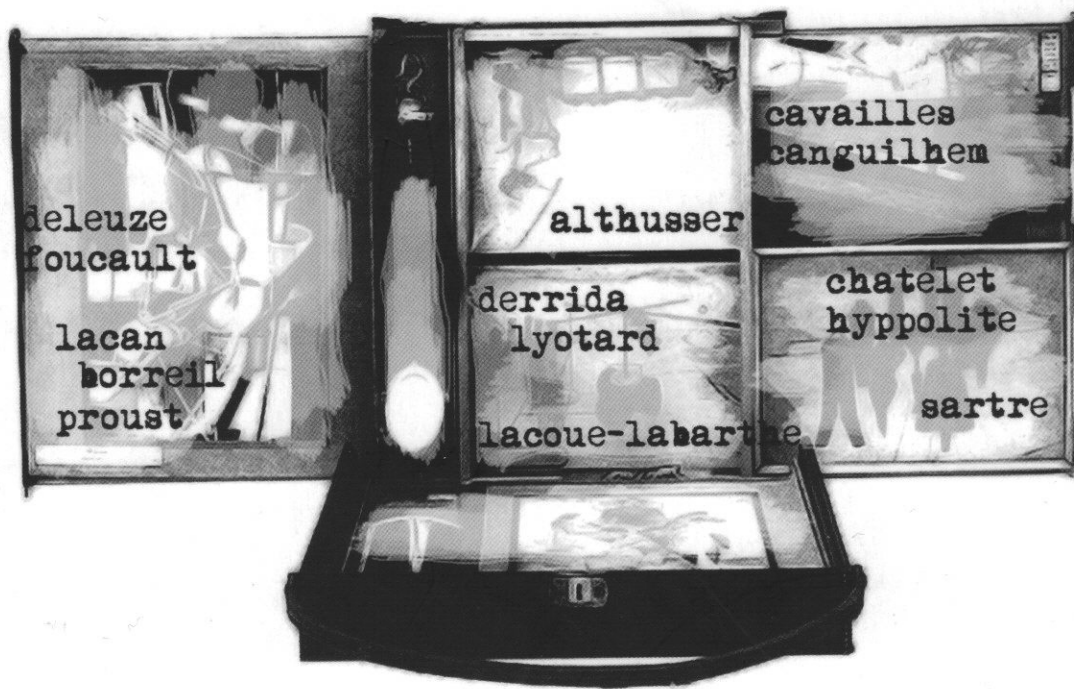


alain badiou

pequeño panteón portátil



brumaria

b r u m a r i a
prácticas artísticas, estéticas y políticas

11

Pequeño panteón portátil

Alain Badiou

traducción y establecimiento al español: A. Arozamena

ofertas
literarias

Brumaria

Editor

Darío Corbeira

Editor asociado en este número

Alejandro Arozamena

Redacción

Alejandro Arozamena

Ebba Corbeira

Francisco Felipe

Irene Montero

Ana Pol

Daniel Patrick Rodríguez

Clara Zarza

Maquetación

Helvética edición y diseño
www.helvetica.es

Diseño de portada

Luis Von Nagel / Ana Pol

Imprenta

Kadmos

Depósito legal

S.1917-2008

ISBN

978-84-612-8264-7

Edita

Brumaria A.C.

C/ Santa Isabel, 28. Madrid 28012

Tel. 34 91 528 0527

brumaria@brumaria.net

www.brumaria.net

Edición original en francés

La fabrique éditions

64, rue Rébeval 75019 – Paris

lafabrique@lafabrique.fr

Brumaria desea hacer constar su agradecimiento a Alain Badiou, la fabrique éditions, Valérie Kubiak y Stella Magliani.

Brumaria no se responsabiliza de los contenidos de los textos firmados por sus autores.

Apoyamos explícitamente la cultura del *copyleft*; los textos firmados por Brumaria y sus editores pueden ser reproducidos libremente, citando el origen. Dejamos en manos de cada autor la decisión última respecto a la cesión de sus derechos respectivos.

Brumaria does not take responsibility for the content of the published texts.

We explicitly support *copyleft* culture; texts signed by Brumaria and its editors may be freely published, citing the source. We leave in the hands of each author the final decision regarding the transfer of their respective rights.

ofertas
literarias

ofertas
literarias

sumario

- 9 Abertura
- 13 Jacques Lacan (1901-1981)
- 15 George Canguilhem (1904-1995)
Y Jean Cavailles (1903-1944)
- 19 Jean-Paul Sartre (1905-1980)
- 27 Jean Hyppolite (1907-1968)
- 33 Louis Althusser (1918-1990)
- 47 Jean-François Lyotard (1924-1998)
- 55 Gilles Deleuze (1925-1995)
- 59 Michel Foucault (1926-1984)
- 63 Jacques Derrida (1930-2004)
- 71 Jean Borreil (1938-1992)
- 75 Philippe Lacoue-Labarthe (1940-2007)
- 79 Gilles Châtelet (1945-1999)
- 85 Françoise Proust (1947-1998)

- 89 *Origen de los textos*
- 95 A modo de Epílogo

El orden de los autores es el de su fecha de nacimiento.

Pequeño panteón portátil

Althusser, Borreil, Canguilhem,
Cavaillès, G. Châtelet,
Deleuze, Derrida, Foucault,
Hypolite, Lacan, Lacoue-Labarthe,
Lyotard, F. Proust, Sartre

Alain Badiou

Pequeño panteón portátil

Abretura*

El primer título que había barajado para esta serie de homenajes a filósofos franceses desaparecidos era: "Oraciones fúnebres". Es un título que, a falta de ser alegre, cubre una historia literaria famosa. Pero es inexacto. Pues mi sentimiento, cada vez que hablo de estos amigos, de estos enemigos, de esos compañeros en un juego muy complicado que fueron estos filósofos que acompañaron mi vida, mis lecturas, mis conflictos, y mis entusiasmos, este sentimiento no es el de un Bousset, inmenso escritor, pero al servicio de la Potencia. No puedo sostener la dirección obligada de la plegaria, del ejemplo o incluso del juicio. Así, cuando Eric Hazan me propuso el título actual, lo acepté casi sin pensar, sobre todo porque me parecía muy a tono, y muy alejado de la muerte. Ahora bien, mantengo que la muerte no debe interesarnos, ni la depresión. Si la filosofía sirve para algo, es para alejar de nosotros el cáliz de las pasiones tristes, para enseñarnos que la piedad no es un afecto leal, ni el lloro o el lamento una razón para tener razón, ni la víctima a partir de lo que nosotros debemos pensar. Por una parte, como lo establece, y de una vez por todas, el gesto platónico, es desde la Verdad, declinada si es necesario como Belleza o como Bien, desde donde se origina toda pasión lícita y toda creación que se pretenda como universal. Por otra parte, el animal humano, como lo sabía Rousseau, es esencialmente bueno, y, cuando no lo es, es que alguna causa exterior le obliga a ello, causa que debe ser detectada, combatida, y destruida, a ser posible cuanto antes, sin el menor titubeo. Aquellos que pretenden que el animal humano es maligno no quieren sino domesticarlo, al servicio de la circulación de los capitales, para hacer de él un asalariado moroso y un consumidor deprimido. Capaz como es de crear en diversos mundos verdades eternas, el hombre detenta en sí mismo el ángel del que las religiones quisieron acompañarlo. Esto es lo que enseña, desde siempre, la filosofía propiamente dicha. Para que este ángel interior se declare, importa tener un principio, una máxima, al final siempre la misma, bajo una gran variedad de formas. Elijamos la de Mao:

Traducción y establecimiento al español: A. Arozamena

* Elegimos decididamente el neologismo: por muy extremo que parezca, por mucho que parezca un barbarismo. En francés: "*ouverture*": abertura y apertura, o boca y salida, o hueco, o propuesta o incluso abertura, etc. [N. de T.]

“Rechazad vuestras ilusiones y preparaos para (en) la lucha”. Sostener la verdad contra lo ilusorio y, cualquiera que sean las circunstancias, combatir mejor que rendirse, sólo veo una verdadera filosofía, como lo son las de los catorce de los que mi pequeño panteón alberga los nombres propios, aunque se pueda desear otra cosa.

El tema es que hoy bajo el nombre de “filosofía” se nos intenta imponer una máxima que es, a decir verdad, la opuesta: “Cultivad vuestras ilusiones, y preparaos para capitular”. Se ha visto aparecer magazines en los cuales la “filosofía” se asemeja a la medicina dulce y suave de las plantas medicinales o a la eutanasia de los entusiastas. Filosofar sería una pequeña parte de un vasto programa: permanecer en forma, competente pero *cool*. Se ha visto a “filósofos” declarar que, al ser inaccesible el Bien, e incluso criminal, habría que contentarse con luchar poco a poco —y sobre todo codo a codo con nuestros amigos yankees— contra las diversas formas del Mal, de las cuales hay que fijarse muy de cerca en el nombre común, si no es “árabe”, o “islam”, es “comunismo”. Se han visto resucitar los “valores”, de los que la filosofía ayudaba desde siempre a desembarazarnos, como la obediencia (a los contratos comerciales), la modestia (ante la arrogancia de los histriones de la tele), el realismo (son necesarios beneficios y desigualdades), el completo egoísmo (bautizado “individualismo moderno”), la superioridad colonial (los buenos demócratas del Occidente contra los peligrosos déspotas del Sur), la hostilidad hacia el pensamiento vivo (todas las opiniones deben ser tenidas en cuenta), el culto del número (la mayoría es siempre legítima), el estúpido milenarismo (ya noto bajo mis pies el calentamiento del planeta), la religión vacía (tiene que existir Algo...), y me quedo corto, lo que no hacen gran número de “filósofos” o de “filosofías” empeñándose, al contrario, en infectarnos, con artículos, debates, primeras páginas flamantes (“La ética de las stock-options: los filósofos toman al fin la palabra”) y tablas redondas endiabladas (“Los filósofos entre el tanga y el velo”). Esta prostitución permanente de las palabras “filósofo” y “filosofía”, cuyo origen, y es necesario recordar que fue estigmatizado y tachado por Deleuze a partir de 1976, tuvo lugar con la producción puramente mediática del sintagma “nuevos filósofos”; esta prostitución, termina, a pesar de todo, por apesadumbrar. Tal y como van las cosas, dentro de poco, no será solamente a los cafés a los que se les declarará “filosóficos” (una bien triste invención: que los “cafés-filo” sean los sucesores de los “cafés du commerce”^{*} donde se situaban al mismo tiempo las palabrerías más estereotipadas). Se acabará por penetrar con gran pompa en las filosóficas comodidades.

Ahora, sí, ahora conviene recordar lo que es un filósofo. Recordar, por ejemplo, a los que en Francia, más numerosos que en otras partes, asumieron el alcance de esta palabra en las últimas décadas. Es necesario pedirles ayuda para limpiar y hacer de nuevo brillar las palabras en nombre de las cuales, dificultosamente y en una gran tensión del pensamiento, se propusieron aceptar incondicionalmente que es preciso hallar al menos una Idea verdadera y no ceder jamás sobre sus consecuencias, incluso si, como dice Mallarmé a propósito de Igitur, este acto que no reclama nada “es perfectamente absurdo, [salvo que] lo Infinito sea al fin *fijado*”^{**}.

* Literalmente: los bares del comercio, mejor: los bares de la esquina. [N. de T.]

** En la traducción española de Mallarmé: “en cuanto al acto, este es perfectamente absurdo, salvo como movimiento (personal) en dirección al Infinito: pero el infinito se ha *fijado*, finalmente” (traducción de Agustín O. Larrauri, en *Antología*, Visor, Madrid, 1971). Se ve, pues, como Badiou tiene que forzar un poco la literalidad. Nosotros, a pesar de todo, tenemos la necesidad de forzar la de Badiou y asimismo la de Mallarmé para que, quizás, de una vez: lo Infinito sea al fin *fijado*. [N. de T.]

En suma, convoco a mis amigos los filósofos desaparecidos como testigos de cargo en el proceso entablado por el Infinito contra los falsificadores. Que vengan a decir, por el intermediario de esta voz que pronuncia su elogio, que el imperativo del materialismo democrático contemporáneo, "¡Vive sin Idea!", es a la vez vil e inconsistente.

Estos textos son de forma y de destino muy diferentes. Se trata en todos los casos de homenajes rendidos a grandes espíritus, con frecuencia con motivo de su desaparición, o de un aniversario de esta desaparición, o de un coloquio que les era dedicado. Pero estos homenajes van del breve artículo a la larga meditación, sin que estas diferencias tengan aquí algún sentido jerárquico, cualquiera que sea. Las últimas páginas, "Origen de los textos", indican, por lo demás, no solamente la fecha y la procedencia de estos pequeños escritos, sino también algunos complementos concernientes a mi relación intelectual con los filósofos de los que hablo.

Si bien algunos fueron maestros de mi juventud, de ninguno de ellos diría hoy sino que lo fueron, sin reservas, de su construcción. A algunos estuve ligado por la amistad, tuve con otros alguna querrela. Pero estoy contento de decir aquí que, frente a las pociones que se nos quieren hacer tragar, a estos catorce filósofos muertos, bueno... los amo a todos. Sí, yo los amo.

EL QUE ACABA DE MORIR ERA TAN GRANDE o tanto más que la grandeza se hace extraña, muy rara, en nuestras inciertas comarcas. Los medios de comunicación, cuyo objetivo es universalmente ajustar lo que existe a la prosa fugaz y limitada del periodismo, se encargaron de hacérselo ver muy bien. Por todas partes se ha dado la palabra a los adversarios declarados o a los fisgones de basuras.

Jacques Lacan (1901-1981)

De todos modos, es un signo de la barbarie de nuestras sociedades, que incluso la muerte no haga callar la envidia. ¡Cuántos enanos psicoanalistas, cuántos gacetilleros, para hacer oír el mezquino grito: "Al fin está muerto, aquel que me estorbaba, ahora présteme un poco de atención a MI (MOI)"!

De hecho, Lacan estaba desde el punto de partida en guerra contra la consistencia ilusoria del "Yo" (Moi). Contra el psicoanálisis americano de los años 1950, que se proponía "reforzar el yo (moi)" y adaptar así a la gente al consenso social, él planteaba que el sujeto, bajo la determinación simbólica del lenguaje, es irreductiblemente sujeto de deseo, como tal inadaptable a la realidad, si no es en lo imaginario.

En efecto, Lacan establecía que la causa del deseo es un objeto perdido, faltante, y que, así, el deseo, articulado bajo la ley simbólica, no tiene ni sustancia ni naturaleza. No tiene más que una verdad.

Esta visión particularmente cruel del psicoanálisis, donde lo que está en juego no es el bienestar sino la verdad, se sacaba partido en la práctica con sesiones de cura a veces muy cortas. El papel crucial y nulo de los psicoanalistas es el hacer brillar, fulgurancia subjetiva, el significante de una ruptura, por donde transita la verdad del deseo, mientras que el analista debe consentir en no ser, al fin, más que el des-hecho, la pérdida, el residuo de este trabajo.

La práctica de sesiones cortas polarizó contra Lacan lo que era un verdadero odio a la verdad. Le valió ser literalmente excomulgado por la Internacional de los psicoanalistas. Para él, la necesidad de organizar la transmisión de su pensamiento y de formar a analistas conforme lo que pensaba ser la ética de su práctica, le condujo a fundar su propia escuela. Pero incluso en ella, escisiones y disoluciones dieron prueba de una resistencia encarnizada por la que tuvo que sostener hasta el final la estricta posición que promovía.

Se estila mucho afirmar que a partir de los años 70 el viejo Lacan ya no transmitía nada que valiese la pena. A nuestro juicio, es todo lo contrario. El último esfuerzo de Lacan, después de haber deplorado la teoría de la esclavitud (*asservissement*) del sujeto a la regla significante, era el de llevar hasta lo más lejos la investigación de su relación con lo real. Aquí ya no bastaban las reglas del significante. Era necesaria una especie de geometría del inconsciente, una nueva figuración de las tres instancias donde el efecto sujeto se despliega (Simbólico, Imaginario, Real).

El recurso de Lacan a la topología era una exigencia interna de una etapa nueva de su pensamiento, donde se acusaba su materialismo innato.

Lacan sostenía que la política no tocaba, no interesaba, no rozaba, a lo real. Decía que "lo social es siempre una herida". Y, sin embargo, resulta que la dialéctica del sujeto que propuso es un recurso obligatorio, incluso para el marxismo en crisis. En efecto, está claro que el fiasco de los partidos-estados resultantes de la IIIª Internacional abre una interrogación radical en cuanto a la esencia del sujeto político. Ahora bien, ni el sujeto concebido como conciencia (tesis de Sartre), ni el sujeto concebido como sustancia natural, ninguno de ellos puede convenir. Es, ciertamente, del lado del sujeto a la vez dividido y errante, aquel del que Lacan, en su orden, hace teoría, donde se puede encontrar lo que remonte los *impasses* anteriores. Así pues, es de una ruptura de donde un sujeto tal procede, y no de la idea de que representa una realidad, por mucho que sea la de la clase obrera. Para un marxista francés de hoy, Lacan funciona como lo hacía Hegel para un revolucionario alemán de 1840.

En la situación de mediocridad y de sumisión relativa de los intelectuales, la muerte de Lacan, después de la Sartre, no arregla nada. Esperábamos plenamente lo que todavía podía decir. Además del contenido de su enseñanza, había en él una ética del pensamiento que se convirtió en totalmente inusual.

Le Perroquet volverá, sin ninguna duda, sobre el alcance, inconmensurable, de esta ética. Se trataba, en primer lugar, de rendir homenaje, sin restricción ni pre-sunción, a aquél que ya no está.

SE CELEBRARÁ AQUÍ, AL MODO ANTIGUO, la celebración de los maestros muertos por los maestros vivos. Con lo que interrumpimos dos veces la norma de nuestras sociedades rápidas, que hacen culto de la desenvoltura supuestamente enterada. Ya que se hace por olvidar las muertes cuanto antes, apremiados como estamos a (sobre)vivir sin fuerza, y por mofarse de los maestros, rebeldes tanto al periodismo como a la representación reivindicativa —“anti-elitista”— de la democracia en el pensamiento.

George Canguilhem (1904-1995) y Jean Cavallès (1903-1944)

George Canguilhem fue —y, por tanto, es, dado que tal inscripción es inapelable— el maestro fuerte y discreto de mi generación filosófica. ¿Por qué este especialista de la historia de las ciencias de la vida ejerció este magisterio de universidad hasta tan lejos, tan al fondo de su pensamiento infinitamente preciso? Porque, sin duda, la concepción que tenía del rigor intelectual se extiende, por un lado, a la toma en cuenta muy minuciosa de los conceptos, por el otro, a la lógica pura de los compromisos. De tal suerte, que Canguilhem, adosado a la concepción de una universidad liberal perenne, llevada más allá que cualquier otro hasta discernir lo que vale de lo que no es más que apariencia, centra su atención y la recubre, más allá de los saberes especiales donde sobresale, con una excelencia casi olvidada, en y con todo lo que combina el sentido articulado de la historia y la ética de la acción.

Hay, así, una especie de influencia electiva que hace de George Canguilhem el maestro de una innumerabilidad de jóvenes filósofos muy dispares, cuyos destinos se apartaron, de ellos mismos y de él, sobre todo cuando Mayo de 68 vino a romper irreversiblemente el edificio universitario que hacía propagación para este género de maestría*, y al que como es justo, él tenía que seguir siendo fiel.

Se podrían suponer dos cosas:

Que, en primer lugar, Canguilhem es ya un gran clásico, designado en sus obras¹, todas ellas hilvanadas por lentas consecuciones de artículos cruciales, donde se prolonga —¿se acaba?— la gran tradición nacional de una epistemología apoyada sobre el examen histórico de la genealogía de los conceptos, de las rupturas de campo donde se ejercen, de los conflictos de interpretación, de las refundaciones de dominios. Canguilhem es, pues, para las ciencias de la vida, lo que Koyré y Bachelard son para la física. Lo que Jean Cavallès y Albert Lautman, resistentes asesinados por los nazis, comenzaban a ser para las matemáticas.

* Se sabe pero ha de tenerse muy en cuenta, notarse: en francés maestro es igual a amo, ambos semas se escriben con el significante *maître*, por tanto, *maîtrise* puede ser, a la vez, tanto maestría, como dominio, como, incluso, “licenciatura”. [N. de T.]

¹ Algunas obras de George Canguilhem (todas en las Éditions Vrin): *La Connaissance de la vie* (1965); *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1969); *Ideologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie* (1981). [*Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida. Nuevos estudios de historia y de filosofía de las ciencias*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005. N. de E.]

Pero, y a continuación, permanece como intransmisible, si bien no en la particularidad de sus objetos, la función de subjetividad de maestría que Canguilhem representaba, a falta de que, y aunque, gracias a Dios, la obra y la vida del maestro continuaran, a falta de que se hayan mantenido las condiciones, de institución y de pensamiento que vinculaban esta función a nuestra avidez múltiple de conocimiento, entre 1950 y 1967.

Ahora bien, pienso que el folleto que lleva el título de "Vida y muerte de Jean Cavailles"², precisamente porque no está en el registro científico, y porque se propone, con una cruda simplicidad, rendir un homenaje a un filósofo resistente asesinado, puede comunicar a los de otra época una parte del secreto perdido de los maestros.

Este folleto reúne tres textos de un género, cuyo desuso republicano no puede hacer extraviar, que, de antemano, consiente en la pérdida de la barbarie de nuestro tiempo: la conmemoración oficial de una gran muerte.

Mao Tse-tung, que no hacía estas ironías modernas, sostenía que "cuando uno de los nuestros venga a faltar, ya sea un cocinero o un soldado, deberemos, por poco que haya hecho de obra útil, celebrar sus exequias celebrando una reunión para honrar su recuerdo".

Ahí tenemos la inauguración del anfiteatro Jean-Cavaillès en Strasbourg (1967), una conmemoración en la ORTF (1969), otra en la Sorbona (1974), Canguilhem resume allí la vida de Jean Cavailles³: filósofo y matemático, profesor de lógica, cofundador del movimiento de resistencia Libération-Sud, fundador de la red de acción militar Cohors, arrestado en 1942, evadido, arrestado de nuevo en 1943, torturado y fusilado. Descubierta en una fosa común, en un rincón de la ciudadela de Arras, y bautizado en el momento como "Desconocido N° 5".

Pero lo que Canguilhem intenta restituir va más lejos que la evidente designación del héroe ("Un filósofo matemático hasta arriba de explosivos, un lúcido temerario, un decidido sin optimismo. Si no es eso un héroe, ¿qué es un héroe?"). Fiel, en el fondo, a su método, la localización de las coherencias, Canguilhem busca descifrar lo que da el pase* entre la filosofía de Cavailles, su compromiso, y su muerte.

Es cierto que es un enigma aparente, puesto que Cavailles trabajaba, muy lejos de la teoría política o del existencialismo comprometido, sobre las matemáticas puras. Y que, por otro lado, pensaba que la filosofía de las matemáticas debía deshacerse de toda referencia a un sujeto matemático constituyente, para examinar la necesidad interna de las nociones. La frase final del ensayo, *Sobre la lógica y la teoría de la ciencia*** (texto redactado durante su primer apriamiento en el campo de St-Paul d'Eygau, donde le había asignado el Estado petenista), convertida en célebre, fija que a la filosofía de la conciencia es preciso sustituirla por la dialéctica de los conceptos. En lo que Cavailles se anticipaba en veinte años a las tentativas filosóficas de los años 1960.

² "Vie et mort de Jean Cavailles" (1976), en la serie "Carnets de Baudasser", 464 ejemplares numerados, en Pierre Laleure, Ambialet, 81430 Villefranche de Albigeois.

³ Obras de Jean Cavailles: *Notas sobre la formación de la teoría abstracta de los conjuntos* (1938), *Transfinito y continuo* (1943) *La correspondencia Cantor-Dedekind* (1937), obras reunidas en *Philosophie mathématique* en las Éditions Hermann; *Sur la logique et la théorie de la science*, 3ª edición en 1976 en las Ediciones Vrin, *Méthode axiomatique et formalisme* (1938).

* Literalmente: hace pasaje (*fait passage*), quizás la mejor opción sería: transiciona, hace transición, hace dar el paso. Aquí, nos decidimos por el lacanismo. [N. de T].

** Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Presses Universitaires de France, 1960.

Ahora bien, es justamente en esta exigencia de rigor, en este culto instruido de la necesidad, donde Canguilhem ve la unidad del compromiso de Cavaillès y su práctica de lógico. Porque, en la escuela de Spinoza, Cavaillès quería des-subjetivizar el conocimiento, por el mismo movimiento debió considerar la resistencia como una necesidad ineluctable, que ninguna referencia al Yo podía circunvenir. Así, declaraba en 1943: "Yo soy spinozista, creo que, en todas partes, comprendemos lo necesario. Necesarios los encadenamientos de los matemáticos, necesarias, asimismo, las etapas de la ciencia matemática, necesaria también esta lucha que mantenemos".

Así, Cavaillès, se deslastra de toda referencia a su propia persona, practicó las formas extremas de la resistencia hasta el punto de introducirse en uniforme de obrero en la base de submarinos de la Kriegsmarine en Lorient, y lo hacía como se hace en la ciencia, con una tenacidad sin énfasis, donde la muerte no era más que una eventual conclusión neutra, pues, como afirma Spinoza: "El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría consiste en una meditación, no sobre la muerte sino a propósito de la vida".

Como dice Canguilhem: "Cavaillès fue resistente *por lógica*". Y esta afirmación es tanto más fuerte cuanto que Canguilhem, silencioso sobre este punto, pero que estuvo, se sabe a pesar suyo, del mismo modo comprometido en la Resistencia, debió serlo más o menos según el mismo principio.

Respecto a lo cual podemos legítimamente fastidiar a aquellos que, ya sean filósofos de la persona, de la moral, de la conciencia, "no hablan tanto de sí mismos, en tanto en cuanto que sólo pueden hablar de su resistencia, aunque ella fuese discreta". Sin duda, se ve bastante bien por qué George Canguilhem está en posición de designar para nosotros la autenticidad filosófica. No es cuestión aquí de política, seguramente la divergencia estallaría, sino de lo que la vuelve universalmente posible y que es este poco caso que se está dispuesto a hacerse a uno mismo si una causa histórica incontestable requiere ser profesada, ya que de otro modo se sacrifican, más allá de su dignidad, toda ética, y finalmente, en efecto, toda lógica, es decir, todo pensamiento.

El orden del pensamiento no va sin la exigencia irreprimible que funda la consistencia subjetiva. La enseñanza no es en vano, en el momento en que los obreros polacos nombran por sí mismos su resistencia, y en que la guerra merodea de nuevo.

Por tanto, es justo, y oportuno, honrar a Canguilhem honrando a Cavaillès, y estarles agradecidos, sabiendo que, por citar una vez más a Spinoza, "sólo los hombres libres son verdaderamente agradecidos los unos con los otros"*.

* En francés: "*reconnaissants*". Quizás no sería muy buena esta traducción directa: "sólo los hombres libres se reconocen los unos a los otros", ni siquiera en el sentido de "estarse muy reconocido", sin embargo, y a pesar del hegelianismo y de que la frase original de Spinoza no va (todavía) por ahí, sería muy hermosa... [N. de T.].

SARTRE PARTICIPÓ EN TRES GRANDES COMBATES POLÍTICOS. Es a través de ellos como se convirtió en esta figura del intelectual progresista del que cada uno lleva el duelo si es del movimiento, y, si es de la reacción, denuncia lo que llama el error, la perversión o el crimen. En los años 1950, frente al anticomunismo desencadenado, frente a la adhesión americana, Sartre se comprometió del lado del PCF, estimando que solamente ahí se encontraba la expresión obrera. En los años 1960,

Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Sartre se une al campo anti-imperialista. Combate contra la guerra colonial en Argelia. Descubre la potencia popular de los pueblos del tercer mundo. A principio de los años 1970, después de Mayo del 68, Sartre experimenta el carácter reaccionario del PCF. Con los maos de la época, se pone del lado de los inmigrantes, de los OS*, de los mineros del Norte, de las revueltas anticapitalistas y antisindicalistas.

Treinta años de exactitud en la revuelta, de justa metamorfosis en las posiciones, de cóleras ajustadas. Y ello, por otra parte, en una gloria mundial incontestada. Sólo es comparable, en nuestra historia literaria, a Voltaire, príncipe literario del siglo XVIII, defensor de Calas, Sirven, el caballero de la Barre, a Rousseau, novelista de inmensas tiradas, entre las que aún resquema el *Contrato Social*, a Victor Hugo, monumento histórico vivo que, casi completamente sólo entre los artistas y los intelectuales, se dirige contra el golpe de Estado del 2 de diciembre, y después contra la represión de la Comuna. Son estos nuestros grandes escritores nacionales. Combinan una audiencia inmensa, un estatuto glorioso, un rechazo a que los dobleguen, una movilidad de revuelta jamás quebrada. Son, estos, escritores que no ceden.

Si hay un enigma en Sartre no es, como se dice hoy, que caminara junto a los stalinistas en los años 50. Muy al contrario: para él, aquel fue el tiempo de una auténtica conversión. Sin verdaderas ilusiones sobre el PCF, Sartre, comprendió que, en esa época existía para la intelectualidad una opción históricamente situada. Que quienquiera que pretendiese mantenerse fuera de los campos existentes no hacía más que reforzar el de la conservación social. Cuando dice "todo anticomunista es un perro", no hace más que inscribir la necesidad de una auténtica política, de una política real. En 1950 era muy cierto que todo anticomunista no hacía sino claudicar, no hacía sino preferir, para él y para los otros, la servidumbre y la opresión. Es este carácter histórico, delimitado, de la decisión, de la elección, el que arranca a Sartre de la metafísica de la salvación individual.

De esta conversión, comprenderemos el momento, puro y confuso a la vez, en la pieza *Le diable et le bon Dieu*** . Goetz ha querido ser el héroe del Mal, y después el héroe del Bien. Pero esta ética formal conduce al desastre, en la realidad de la Alemania de la

* Obreros especializados. [N. de T.].

** Jean Paul Sartre, *El Diablo y Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

guerra de los campesinos. Goetz va a reunificar al ejército campesino, en la precisión de una tarea: ganar la guerra. Sobre este ejército al que la división campesina amenaza, él reinará —como Stalin— por el terror, en la estricta preocupación de la victoria. He aquí como concluye Goetz:

No flaquearé. Los horrorizaré ya que no tengo otra manera de gustarlos, les daré órdenes, ya que no tengo otra manera de obedecer, me quedaré solo con este cielo vacío sobre mi cabeza, ya que no tengo otra manera de ser entre todos ellos. Hay que hacer esta guerra y yo la haré.

A partir de ahora, Sartre estará convencido de que siempre hay UNA guerra por hacer; todavía piensa, en 1950, que la soledad es el medio de estar con todos, lo que es el trazo de su pasado. Pero cambiará. Lo esencial es que Sartre se convierte en 1950 en el hombre de la precisión de los compromisos, el hombre de los conflictos históricos concretos. Son los tres grandes combates de los que ya hemos hablado. Es la lógica, la profunda lógica de Sartre.

El enigma de Sartre es anterior. Hay un combate que falta, y que verdaderamente no transformó su actitud práctica, ni su filosofía: es el combate de la resistencia antinazi. Sartre llega a política entre 1945 y 1950. Primero su celebridad estuvo forjada en la metafísica y en el arte. Y es que, en la época de la guerra, Sartre, elabora su primera filosofía. *El Ser y la Nada** aparecía en 1943. Entre esta filosofía y el compromiso político hay una distancia enorme. La relación con el Otro (*Autrui* = prójimo) ciertamente es un dato constitutivo de esta conciencia. Pero mi relación con el otro [*autrui*] es aquella a través de la cual yo me comprendo, en su mirada, como una cosa vergonzosa, como reducida al ser que sin embargo, siendo libre, yo no soy. E inversamente, no puedo escapar a este destino de ser que me inflige el Otro [*l'Autre*] que al negarlo niega, por tanto, al otro [*autre*]. La relación inmediata con el Otro [*Autrui*] oscila así entre el masoquismo, por el cual yo me hago ser para el otro [*autre*], y el sadismo, donde es el otro [*autre*] el que se hace ser para mí. En ambos casos la libertad se aplica a estar pegado, manchado, en el otro, ya sea que yo la niego en mí mismo, ya sea que yo la niego en el otro. Esta reversibilidad en que las libertades se escapan la una y la otra no proporcionan ningún terreno para una reciprocidad, para una solidaridad combatiente. El Sujeto es la fuga infinita de la libertad ante el ser, y el hombre es el infierno del hombre. Sobre este horizonte ninguna causa política puede venir a unificar las conciencias en un proyecto colectivo. Toda unificación es exterior: es una forma del ser, que reenvía ella misma a un gran Otro [*Autre*], a una mirada invisible por la cual nosotros somos cosas, y aceptamos libremente el ser(lo). Así, todo proyecto colectivo sólo puede ser pasivo. Sólo el individuo es un centro activo. Todavía en 1960, Sartre llamará "colectivo" a una multiplicidad de individuos cuya unidad es una síntesis pasiva.

Sin embargo, a partir de los años 40, el inmenso esfuerzo de Sartre gira alrededor de una sola cuestión: ¿cómo la actividad, cuyo modelo único es la conciencia individual libre, puede ser un dato colectivo? ¿Cómo escapar a la idea de que toda realidad histórica y social es obligatoriamente pasiva? El resultado de este esfuerzo es la aparición, en 1960, de la *Crítica de la razón dialéctica***.

* Jean Paul Sartre, *El Ser y la Nada*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

** Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*; precedida de *Cuestiones de método*, Losada, Buenos Aires, 1970.

La paradoja es que entre tanto las cosas tomaron un camino totalmente otro. Althusser quiso regenerar el filo del marxismo eliminando, a contrapelo de la tentativa sartreana, toda referencia a un sujeto histórico. Insistiendo sobre el carácter estructural de los análisis marxistas. Poniendo siempre por delante la cientificidad, a la que Sartre sólo se aproxima por circunspección. Y es, muy en primer lugar, en esta vía en la que el marxismo vivo va a comprometerse, y no en la de Sartre. Los maoístas del final de los años 60 van a fusionar el rigor marxista con la experiencia histórica de la Revolución Cultural en China. Van a reivindicar el filo de la ciencia como el equivalente teórico del filo de la revuelta.

Pero, retrospectivamente, se puede decir que desde Mayo de 68, y hoy aún más todavía, es la subjetivación política la que aparecería como central en el balance del marxismo, bajo la forma de una doble cuestión.

¿De qué actividad revolucionaria independiente son capaces las masas? ¿Pueden ellas, como lo dice el maoísmo, "contar con sus propias fuerzas"? ¿Cuál es la relación del movimiento de masas con las grandes instituciones políticas inertes del imperialismo: el parlamento y los sindicatos?

¿De qué partido político tiene la clase necesidad a día de hoy? ¿Cuál es la esencia del sujeto político constituido?

De ahí un retorno, si se quiere, a la preocupación fundamental de Sartre. Como quiera que sea, dando un rodeo de más, se puede igualmente decir: el Sujeto del que es necesariamente cuestión hoy día no es el sujeto de la Historia. La idea de una totalización histórica no es útil. Es el sujeto político, sujeto del todo particular, el que está en cuestión. Por tanto, la cuestión de Sartre no es, exactamente, la buena. Todo eso conduce a un balance complejo de su tentativa.

En primer lugar, hay en Sartre asombrosas descripciones históricas y concretas de los conjuntos sociales. Distingue tres especies principales: la serie, que es el conjunto inerte; el grupo que es libertad colectiva y reciprocidad; la organización, que es la forma serial interiorizada por el grupo.

La serie es la forma colectiva de la inercia social. Lo que Sartre llama los "seres sociales inorgánicos". La serie es un conjunto de hombres donde cada uno está solo porque es intercambiable por cada uno de los otros. El ejemplo de partida de Sartre es el de la cola en una parada de autobús: cada uno está ahí por la misma cosa, pero este interés común une a la gente desde el exterior. Esta exterioridad es interiorizada como indiferencia de cada uno para (por) todos: yo no hablo con los otros, no hago más que esperar como ellos. Si se quiere, en la serie los hombres son reunidos (ordenados) por el objeto. La unidad del conjunto se constituye a partir del hecho de que la relación de cada uno con el objeto es la misma. Pero esta identidad exterior se convierte en una alteridad interior. Si yo estoy hecho por el objeto lo mismo que el otro, es que yo soy otro que yo. Como lo dice Sartre: "Cada uno es el mismo que los Otros en tanto que es Otro que sí mismo". La ley de la serie es, finalmente la unidad por la separación. Sartre amplía esta fórmula a la casi totalidad de los colectivos: ya sea el trabajo en cadena, las grandes administraciones, el escuchar la radio, en todos los casos el objeto produce una unidad indiferente, una unidad de separación. Ésta es, típicamente, la síntesis pasiva. El momento en que la producción material se vuelve sobre las praxis individuales para totalizarlas en la inercia. La unidad humana de la serie es una unidad de impotencia:

cada uno, idéntico al Otro, es exterior a sí mismo, por tanto, cesurado de la libertad práctica. La serie es el reino del Otro. Punto en el que Sartre reencuentra una gran idea marxista: la impotencia del pueblo, es siempre su división interior, su separación consigo mismo. Y es eso lo que asegura el reino del Otro, el reino de la burguesía. El rasgo aquí mantenido del pesimismo sartreano es que, para él, la serie es el tipo fundamental de la socialidad. Es, si se puede decir, la estructura ordinaria de la vida de las masas.

En cambio, la marca de su tentativa optimista, es la emergencia, contra la inercia social, del grupo en fusión. Esta ruptura, hay que decirlo, es un punto de oscuridad dialéctica en el planteamiento. ¿Cómo es que los hombres, reunidos pasivamente en la impotencia y la separación en los grandes colectivos sociales, de repente pueden hacer advenir una unidad activa, en la que van a reconocerse los unos y los otros? Es relevante que, retomando una expresión de Malraux, Sartre llame a este acontecimiento el apocalipsis. El apocalipsis es la disolución de la serie en el grupo en fusión. La mediación obligada es ella misma, en parte, exterior: lo que permite la disolución de la serie y crear una reciprocidad nueva es la conciencia de su carácter insoportable. Si, por ejemplo, el autobús que nosotros esperamos en la indiferencia pasiva, no llega, va a haber protestas, murmullos. La gente va a hablarse a partir de la inhumanidad del condicionamiento exterior. Ya en este estadio, aparecería un elemento de fusión: la unidad de separación es practicada como unidad interiorizada: me dirijo al otro en tanto que, como yo, encuentra la espera insoportable. Lo que era "yo soy lo mismo que el otro en tanto que otro que yo" se convierte en "el otro es lo mismo que yo que ya no soy más mi otro". Como lo dice Sartre: en la serie la unidad se hace fuera, en otro lugar, en el objeto. Es una unidad pasiva. En el grupo en fusión la unidad está inmediatamente aquí, en mí y en todos los otros. Es una unidad activa y una unidad de ubicuidad: en la serie, lo Otro está por todas partes. En el grupo, lo Mismo está por todas partes.

Lo que va a manifestar esta unidad nueva es la posibilidad para todos y cada uno de indicar a cada uno de los otros su unidad práctica con (a, en) todos los otros. Si, por ejemplo, alguno dice: "¡Vamos a protestar todos juntos!", todo el mundo lo sigue, porque esta llamada práctica es la mediación entre cada uno y todos los otros. Es la disolución de la serie verdaderamente efectuada. Este personaje que lo dice no tiene ningún estatuto institucional o exterior. Es este anónimo por el cual cada uno es el mediador posible de la reciprocidad de todos. Es lo que Sartre llama el tercero regulador. El tercero regulador es el estatuto de cada uno en una relación práctica con (a, en) la reciprocidad de todas las praxis individuales. Un grupo en fusión consta de terceros en bucle que totalizan en la acción la interioridad del grupo en fusión. No es ni un jefe, ni un cabecilla, ni un líder, es cada uno que hace posible para los otros, por indicaciones y directivas espontáneas, que el grupo disuelva la inercia serial. "Cada uno es medio del tercero en tanto que el tercero es medio del grupo".

Sartre aplica este esquema a brillantes análisis de las jornadas de motín o de insurrección. Muestra el funcionamiento específico de colectivos seriales (la Bastilla). Muestra como lo insoportable (la miseria, el miedo) hace presión sobre la inercia. Muestra la emergencia de la fusión (el grito: "a la Bastilla"). Pero lo hace —nótese— en el cuadro de las revoluciones burguesas, el de 1789 muy especialmente.

Es decir, en el cuadro de las jornadas de motín sin dialéctica constituida con fuerzas políticas institucionales, sin partido popular presente en las masas. La fusión, desde este punto de vista, es un concepto histórico-revolucionario, no es un concepto político.

De hecho, la política es abordada en la tercera especie de agrupación: la organización. La matriz de la organización, lo que hace pasar de la fusión a la institución (que es, de nuevo un colectivo serial), es el juramento. El juramento surge cuando la posibilidad de la dispersión del grupo es interiorizada. Al ser cada uno el tercero para todos los otros se teme la soledad dispersiva a la vez a causa de los otros pero también por causa propia. La reciprocidad no puede bastarse con ser inmediata. Debe recibir una mediación estable. El juramento es por lo que todos se comprometen a seguir siendo los mismos. De ahí, yo recibo la garantía de que el tercero no se convertirá en el Otro, al mismo tiempo que doy la garantía de que yo no me convertiré en el Otro para el tercero. El juramento, cualquiera que sea su forma, es, en realidad, la lucha interna en el grupo contra la inmanencia de la traición. La traición amenaza necesariamente, dado que la separación es la forma normal de la socialidad. Contra el retorno de la serie, el grupo debe ejercer una contra-presión sobre él mismo, en un elemento subjetivo crucial, que es el miedo del traidor en los otros, pero también en mí mismo.

El pesimismo sartreano se comprueba aquí en que el fundamento del proceso organizativo es el miedo, el miedo a la traición. El juramento será necesariamente sostenido por un ambiente de terror. ¿Por qué? Porque cada uno ignora si el otro tiene realmente miedo a la traición. Para igualar el miedo debe establecer en su seno una reciprocidad terrorista: el traidor al juramento será castigado por todos, tal es la nueva interioridad del grupo. El optimismo es que el terror va a la par con el advenimiento de la fraternidad. Puesto que el grupo se decide él mismo en el juramento, cada uno tiene conciencia de ser su propio hijo y cada uno mantiene con todos los demás obligaciones de ayuda mutua recíproca. La fraternidad es el modo por el cual uno respecto a los otros su nacimiento como individuo común en el grupo.

La vida juramentada del grupo tiene por resorte la fraternidad-terror. Por lo que el grupo establece la dialéctica entre la libertad práctica y la serie: determinando, una, la fraternidad, y la otra, interiorizada por el miedo, determinando la necesaria opresión interna de cada uno por todos. A partir de ahí, Sartre estudia el proceso que permite comprender la organización, y después la institución. Cada vez más, la parte inerte aumenta, la memoria de la fusión se desvanece. La opresión predomina sobre la fraternidad. La división permanente de las tareas reemplaza a la función del tercero regulador. La institución nos devuelve al punto de partida: es un colectivo serial, y la unidad no es más que una unidad de separación. La institución suprema es el Estado.

Lo que quizás haya de más interesante en este aparataje es la manera en la que permite volver a dar vida al concepto marxista de clase. Sartre, desde 1955 se bate con vigor contra una definición puramente objetiva, puramente social, de la clase obrera. La clase es para él un conjunto cambiante que se articula en series, grupos, instituciones. La pura realidad objetiva obrera, en el nivel de la producción, es una unidad de separación, una unidad serial y pasiva. La división, la competencia, es ahí la ley. Toda resistencia obrera, toda revuelta de taller, es una fusión local de la serie. Desde este nivel, tenemos un principio de reciprocidad subjetiva. Sartre

lo analiza al detalle. A propósito del flujo de los ritmos de trabajo, de las cadenas, indica que hay en ello una especie de moral dialéctica, orientada hacia el rechazo de la competencia serial.

Aquel que dice: "Yo no haré más que ninguno de los Otros para obligar a los Otros a hacer más que lo puedan y para que ningún Otro me obligue a hacer más que lo que yo pueda", ese es ya un maestro del humanismo dialéctico.

Cuando se piensa en las grandes consignas obreras de después del 68, en Francia o en Italia, como "trabajar a su ritmo natural", se debe rendir homenaje a Sartre por haber percibido que allí había algo esencial para la política, pero también, hay razón para decirlo, para la Ética.

La clase es, pues, serie, este es su ser social; es fusión, este es su ser práctico de masas; es organización, y este es su trabajo sobre ella misma en la modalidad más o menos estable de la fraternidad-terror, llegando hasta la institución para-estatal, como son los grandes sindicatos. Y su historia concreta como subjetividad histórica es el movimiento articulado de estas tres dimensiones, y jamás es el desarrollo lineal de una de ellas. Por lo que Sartre anticipa la necesaria distinción entre la clase como ser social y la clase como ser histórico y político. En la Historia concreta la clase existe de manera atomizada en la serie social; disuelve la serie en las revueltas; estructura el sujeto de la revuelta, contra la traición, por lo que Sartre llama la dictadura de la libertad y que es el grupo de la fraternidad; engendra organizaciones que detentan "en frío" la capacidad de fusión, y especializan tareas; y, en fin, se invierte, completamente, en instituciones, que realizan una serie de tipo nuevo, una división institucional, que redobla de alguna manera la división por el trabajo.

Todas estas formas de existencia coexisten, se desreglan unas a otras en una Historia abierta. Hay una circularidad de existencia de clase, entre la serie y la institución, que es su vida orgánica. Sin embargo, se distinguirán las formas activas o totalizantes de esta circularidad: la praxis individual por una parte, el grupo en fusión por otra. Y las formas pasivas o totalizadas: la serie de un lado, la institución del otro. Filosóficamente eso quiere decir que el movimiento histórico no es homogéneo, que no depende de una dialéctica unitaria. Hay momentos que son momentos anti-dialécticos: por un lado el de la pura materia, frente a la praxis individual. El de la institución, frente al grupo insurreccional. Así, Sartre, se esfuerza en pensar, contra Hegel, la discontinuidad dialéctica. La libertad práctica es en todo momento vuelta contra ella misma por la inercia natural e institucional, aunque el producto material y la institución sean efectos de la práctica. La transparencia del hombre libre es(tá) investida por su contrario: este contrario que Sartre llama lo práctico-inerte. De ahí que no se parezca a ella misma sino en un tiempo muy particular: el de la disolución de la serie, el de la revuelta unificadora.

Ahí está, incontestablemente, la clave de bóveda de la lógica de Sartre. Si el hombre no es verdaderamente humano —es decir, capaz de reciprocidad con el Otro— sino en la revuelta, que disuelve la serie, no hay unidad humana sino en el antagonismo, en la violencia. La forma exclusiva de la actividad colectiva es el movimiento de masas contra la inercia social, inercia protegida por el adversario y por la institución suprema: el Estado. La forma normal de la socialidad es la pasividad. ¿Está la historia orientada hacia una liquidación ampliada de la pasividad? Este es el sentido de la idea comunista. Pero, para Sartre, la pasividad serial es condición de la

actividad colectiva. En efecto, el hombre no es hombre sino en la disolución de la serie. La actividad y la reciprocidad tienen por contenido la destrucción de la pasividad. Ahora bien, si el fundamento social de la pasividad es limitado, ¿qué existencia espera al hombre? Brevemente, para Sartre, lo Humano no es más que la disolución práctica de lo inhumano. ¿Cómo esperar su advenimiento estable, o incluso ampliado? De hecho, se tiene el sentimiento de que el hombre no existe más que por destellos, en una discontinuidad salvaje, siempre reabsorbida al final de cuentas en la inercia y la separación. La actividad colectiva es el tiempo puro de la revuelta. Todo lo demás procede de la necesaria inhumanidad del hombre, la cual es pasividad.

De ahí que la política sartreana sea una política del movimiento de masas, es decir, en muchos aspectos, una infra-política. Es característico que, cuando examine la cuestión de las organizaciones obreras, sea el sindicato el que le sirva de hilo conductor, como si desde su punto de vista la lógica del sindicato fuera la misma que la de los partidos políticos. En el fondo, el Sujeto que Sartre quiere restituir al marxismo, es un sujeto histórico. Es, si se puede decir, un sujeto-masa. La *Crítica de la razón dialéctica* desarrolla una lógica formal considerable para hacer inteligible el principio: "las masas hacen la Historia". Es, de algún modo, el saber-hacer histórico de las masas. Pero, ¿las masas, que hacen la Historia, hacen ellas también bajo el mismo título, sobre el mismo plano, la política?

Sartre ve muy bien que la organización es un término absoluto de la política, y que, desde este punto de vista, no se puede identificar Historia y política. Pero busca enteramente la razón dialéctica de la organización del lado de las masas. Una organización es, en el fondo, para él, la revuelta cristalizada. Cristalizada porque ha sido forzada a interiorizar la pasividad contra la que el grupo surge. El partido político sigue siendo para él un instrumento: es la necesidad en el interior de la libertad. Es la pasividad instrumental en la actividad.

Para nosotros, la lógica del Sujeto político, la lógica de clase, no está en continuidad con el movimiento de masas. El partido es un proceso particular, interno a las masas, pero que efectúa una ruptura particular, la de la política, la del comunismo. De hecho, el Partido es más y muy otra cosa que un instrumento. El Partido integra en su presencia en las masas aportes heterogéneos: en particular aportes de carácter ideológico y teórico. La lógica de su desarrollo no se inscribe únicamente de los motines. Hay una continuidad particular, que no es tampoco la inercia de la institución, sino que es la continuidad de la política proletaria. Y para pensar hasta el final la continuidad de esta política es preciso pensar que hay, en las masas, algo más que la disolución de las series. Es preciso pensar que la actividad y las ideas de las masas tienen una justeza interior, que no está solamente presente en el grupo en fusión. En suma, es preciso pensar que la actividad popular no es solamente el retorno, o la inversión de la pasividad. Brevemente, hay que pensar que, en todo momento, las ideas y las prácticas populares son divisibles, contradictorias, y que la experiencia colectiva no puede ser nunca tomada únicamente en la contradicción actividad/pasividad. Si tenemos confianza en las masas es porque precisamente sus ideas producen también procesos que cambian de terreno, que afirman lo nuevo, en el exterior de la oposición actividad/pasividad.

Sartre, a fin de cuentas, fusiona la política y la Historia, porque tiene por resorte único a la contradicción entre la praxis individual transparente y la materia

inerte. Y él saca de ello todo lo que se puede sacar, y bastantes cosas apasionantes. Pero se comprende también que, después del 68, fuera el compañero de ruta de la Izquierda Proletaria. La Izquierda Proletaria no tenía otra consigna que: "Hay razón para rebelarse". La *Crítica de la razón pura* es la razón de esta razón.

Para nosotros, el Sujeto político, del que en efecto el marxismo debe rehacer, no coincide con el sujeto en rebelión, incluso si lo supone. Que el proletariado haga su política no se cofunde con el hecho, siempre verdadero, de que las masas hacen la Historia. Hay en el Sujeto político, en el proceso del partido político de tipo nuevo, un principio de consistencia que no es ni la serie, ni la fusión, ni el juramento, ni la institución. Un principio irreductible, que escapa a la totalización sartreana de los conjuntos prácticos. Un principio que tampoco está fundado sobre la praxis individual.

Hay dos realidades maoístas de las que Sartre no puede fundar la exigencia. En primer lugar, la confianza en las masas, como principio permanente, que no está solamente referido a la violencia insurgente, sino también al devenir comunista. Y, a continuación, el Partido de tipo nuevo que es portador, más allá de la idea revolucionaria, de una lógica de la unidad del pueblo que vale para ella misma, afirmativa, creadora, y no solamente guerrera o disolvente.

Sin embargo, Sartre, se queda en un despertar del marxismo. Precisamente nos invita a reflexionar sobre la política y sobre la Historia, porque llevó a su cumbre una concepción histórica y revolucionaria del marxismo. Ahora que necesitamos, además de lo histórico y lo revolucionario, lo político y lo comunista. Sartre nos invita a volver sobre la cuestión del Sujeto político, y trazar la vía de una filosofía materialista-dialéctica centrada sobre esta cuestión. He ahí por qué Sartre no es sólo un gran compañero de nuestras acciones. Sino también un gran compañero de nuestros pensamientos.

PARA RENDIR PLENA JUSTICIA A JEAN HYPOLITE, y a pesar de la novedad y de la consistencia de lo que nos deja, es necesario, absolutamente, hablar de su personaje, de la singularidad existencial que fue la suya. ¿Por qué es importante? Porque Hyppolite instaló una suerte de mediación, del todo inusual, y por lo demás extrañamente frágil, entre el régimen académico de la filosofía, en el interior del cual se mantenía, ocupando ahí una posición importante, y su afuera. Estuvo, desde este

Jean Hyppolite (1907-1968)

punto de vista, en excepción interna en el aparataje académico de la filosofía francesa. Definió un tiempo singular, una suerte de claro en el cual nosotros —“nosotros”, los que teníamos alrededor de veinte años en los alrededores de 1960— tuvimos la oportunidad de caer. En esos años, con Hyppolite, la cerrazón filosófica francesa, por lo general muy severa, se aflojaba. Obtuvo para ello la complicidad y el apoyo de Canguilhem y ambos hicieron un tándem intra-académico volcado hacia el afuera, aceptando lo que se podría llamar la “lección del afuera”. Esta *abertura* tuvo sus efectos considerables en toda una secuencia de la historia de la filosofía en este país, aquella que a Frederic Worms le gustaba llamar “el momento filosófico de los años 1960”, momento situado en alguna parte entre 1950 y 1980. Esta es la razón por la que la persona de Hyppolite es importante. Y es también por lo que yo les pediré la autorización de ser hoy absolutamente anecdótico y enteramente superficial.

Como se ha dicho aquí de manera muy densa, Hyppolite montó una operación fundamental alrededor de Hegel. Pero hay una miríada de operaciones derivadas o secundarias que no son reductibles a la empresa de una nueva apropiación francesa de Hegel, que implican una revisión del viejo veredicto de Victor Cousin. Quisiera consagrar a estas operaciones derivadas una docenita de viñetas.

En primer lugar, una concerniente a la traducción de la *Fenomenología del espíritu* y su comentario perpetuo —del que se ya se ha hablado fuerte y sobradamente— que definen a Hyppolite, según el título de estas jornadas, como un *pasante*. ¿Pero en qué sentido? Hace poco, me quedé asombrado por una observación que me hizo uno de mis traductores alemanes, Jürgen Brankel, un filósofo de Hamburgo. Me dijo ser un apasionado por la traducción francesa de Jean Hyppolite ¡infinitamente más que por el libro de Hegel! Consideraba que el libro en alemán era pasablemente informe, confuso, un típico libro de juventud, y que Hyppolite había hecho un verdadero monumento, totalmente nuevo. Según él, esta “traducción” era en realidad un libro de pleno ejercicio, en el cual la filosofía alemana debía imperativamente ir a instruirse. Esta “traducción” funcionaba como un ejemplo perfecto de lo que es la excelente filosofía francesa y demostraba como los alemanes deberían educarse desde esta filosofía, y en absoluto tomar este libro como su bien.

De pronto, parece que haya que tomar “pasante” en un sentido absolutamente complejo. ¡Hyppolite habría hecho (re)pasar la *Fenomenología* del lado

de los alemanes en tanto que libro francés original! He ahí un ejemplo particularmente tenso de lo que Hegel llamaba "extraneidad", *id est*, el efecto radical de la mediación por la alteridad.

Es, sin duda, lo que aclara el estilo absolutamente particular de esta traducción. Entremos en la anécdota. Se decía entre nosotros cuando éramos jóvenes que Hyppolite sólo conocía muy mal la lengua alemana, y que esta traducción era una operación filosófica en la cual las lenguas eran verdaderamente las sirvientes del traductor, y no del todo su motor. Se ha dicho esta mañana que Hyppolite había contribuido a la construcción de un Hegel francés, y que era, sobre todo, el sucesor de Villiers de l'Isle Adam o de Mallarmé más que de la Universidad, y sin embargo agente capital de la historia de la filosofía. Tenemos aquí un testimonio penetrante que, por lo demás, definió mi primera relación con Hyppolite. Pues, esta traducción, yo la leí y la practiqué durante largo tiempo sin ninguna referencia al texto alemán. Felizmente aprendí mucho más tarde, por Jürgen Brankel, que este era el buen método, que sobre todo era necesario no leer a Hegel sino en francés.

Mi segundo contacto con Jean Hyppolite fue el examen de entrada en la Escuela Normal Superior. Él preguntaba en filosofía. Ceceaba un poco, la imitación de su lenguaje era un ejercicio corriente entre los normalianos. Me había preguntado: "señor Badiou, ¿qué es una cosa?", pronunciando "coza". Respondí. Todavía es como si estuviera respondiendo a esta cuestión, en libros espesos, uno no salía jamás de sus exámenes. Había establecido una complicidad con él porque, en este tipo de ejercicio retórico en el que estábamos formados, yo había citado el poema de Parménides en la traducción de Beaufret. Una frase aislada, en la que Parménides habla de la luna, que yo había puesto en escena como distancia de la Cosa: "Clara en la noche, alrededor de la tierra errante, luz de afuera". Manejando así, hábilmente, una luz de afuera, había visto a Hyppolite iluminarse. Tenía una parte ganada, cuando él me pregunta: "Pero, en definitiva, ¿cuál es la diferencia entre una coza y un objeto?". Improvisé una respuesta. Y debo decir que, al trabajar estos últimos años de manera muy dificultosa sobre la noción de objeto, tenía siempre este preámbulo en la memoria. Temo continuar confundiendo las dos cosas todavía hoy. En aquella época, después del Hyppolite pasante, yo encontré al Hyppolite *organizador* del campo filosófico, en el sentido de aquel que recluta, que sabe plantear las buenas cuestiones, construir alianzas incluso con gente muy alejada de él. Esta función de organizador yo la percibí inmediatamente en su manera de dirigirse a mí.

Después, ya dentro la ENS, frecuenté su seminario, que era sobre Fichte. Estamos en 1957. Nos quería "pasar" a Fichte como nos había pasado a Hegel. Pero experimentó que aquello no marchaba tan bien. Me dijo varias veces, incluyéndome en un colectivo objetivo: "A ellos no les gusta tanto Fichte como Hegel". Hacía largas diagonales un poco extravagantes. Recuerdo un seminario consagrado por entero a consideraciones sobre las cosmologías contemporáneas, e Hyppolite con su interminable cigarrillo —se veía siempre el humo elevarse por encima de su cabeza, cualquiera que fuesen las circunstancias—, había desplegado un saber y una virtuosidad extraordinarias explicando cómo ardía el ciclo del hidrógeno y del helio. En este discurso inspirado, en el humo azul que se elevaba, en la gran tradición de las filosofías de la naturaleza alemanas, se veía literalmente el cosmos entero

ponerse a arder. A pesar de todo ello, nosotros no amábamos a Fichte. Después de todo, lo abandonó, constatando el fracaso de su tentativa. Emplearía aquí la palabra "inductor", era alguien que tenía una relación de inducción con las categorías filosóficas y con los autores en *el tiempo presente*. Intentaba extraer en el tiempo presente la posibilidad de una filosofía o de un filósofo, y confirmaba los juicios, aceptaba las conclusiones de la experiencia. Era fundamentalmente un hombre del presente, ahí incluido sobre todo cuando él trataba la historia de la filosofía como un ejercicio de inducción, al pasado, del presente.

Un episodio famoso fue la venida de Sartre a la École Normale. Corre un cierto número de versiones diferentes, que es necesario dejar circular, pues es así como se constituye, Lévi-Strauss nos lo ha enseñado, una mitología. Pero yo tengo algún derecho al respecto: fui uno de los tres organizadores de esta venida, junto con Pierre Verstraeten y Emmanuel Terray. Fuimos nosotros quienes discutimos con Sartre de lo que diría. E Hyppolite nos había animado a ello. Él se reconocía en una operación que consistía en hacer comparecer ante los alumnos de una institución dominante a un personaje típico del exterior, que ciertamente había como todo el mundo, transitado por la École Normale Superior, pero que estrictamente no había tenido ningún destino académico. Sartre había sido profesor de instituto y después filósofo *free lance*. El aspecto mediador de Hyppolite actuaba aquí de lleno.

Sartre estaba acabando su gigantesca *Crítica de la razón dialéctica*. Hay que recordar que pensaba construirla como una sinfonía en dos movimientos. En primer lugar, un movimiento regresivo, una "teoría de los conjuntos prácticos", movimiento fundador y abstracto. Después un movimiento progresivo, el de la "totalización sin totalizador", que debía restituir la racionalidad integral de la Historia. Y, evidentemente, preocupado por este segundo movimiento fue como nos dijo, con esa extraña voz, a la vez nasal y cavernosa: "podría hablaros de Egipto", lo que nos dejó profundamente desconcertados. Así que le volvimos a llevar hacia los conjuntos prácticos. Así pues, Sartre estuvo aquí, en la misma sala de Actos en la que oficiamos hoy, y entonces hubo esta escena completamente extraordinaria del reencontro con Merleau-Ponty. Sartre se quedó como electrocutado por esa aparición casi espectral: hacía casi diez años que no se veían. Después de la conferencia, Hyppolite, siempre muy a gusto en su situación de mediador, se llevó a todo su mundo al café, Sartre y Merleau-Ponty, Canguilhem, Verstraeten, Terray y un servidor. Fue un momento de convivencia en el bar como no ha debido de haber muchos.

Otra viñeta. Es a Hyppolite a quien yo le entregué mi primer gran manuscrito, el de *Almagestes*, aparecido en 1964, pero acabado desde 1959. Él me había preguntado lo que hacía, le respondí que escribía una novela, démela, me dijo. Así es que se la dí. Hay que saber que su circulación con el afuera acordaba una gran importancia a la literatura. Era un fino conocedor de novelas contemporáneas y antiguas, un amante de la poesía, que podía citar largos pasajes de Valéry, había hecho, muy tempranamente, conferencias sobre Claudel... Me había hablado muy bien sobre mi manuscrito, pero añadió: "Señor Badiou, usted hace decir a uno de sus personajes algo que creo haber dicho yo". Se trataba, en el curso de una discusión entre estudiantes, de un monólogo sobre la apropiación de los templos griegos in situ. Y bien, ¡tenía razón! Yo le había birlado ese monólogo, sin darme cuenta en aquel momento. En una conversación anterior, él acababa de volver de

Grecia, y me había dicho “Comprendo el templo”, y había desarrollado con este tema una idea dialéctica muy brillante, y yo se lo había endosado a mi personaje. ¡Dense cuenta! ¡Con qué extraordinaria atención —en la ocurrencia un poco narcisista— había leído mi texto! Pues esas líneas sobre el templo griego no eran más que un pequeño detalle perdido en la enorme masa manuscrita. Él había reparado en este detalle a la primera, y había hecho valer amigablemente su derecho de propiedad.

Era un *lector* asombroso. Entre las leyendas que corren sobre él existía la de que no dormía, nunca más de tres horas, sostenían algunos. Leía constantemente, pensaba, garabateaba... Muy a menudo, cuando daba una conferencia, comenzaba diciendo que había estado pensando toda la noche. Sacaba una pila de notas que hacían presagiar una conferencia de varias horas y después no las tocaba, hacía otra cosa.

Uno de los encantos de estas improvisaciones que salían de la noche era que las extraía de Hegel, casi siempre, pero no eran del todo de la historia de la filosofía, eran extraídas de Hegel como en un depósito constantemente conectado con las situaciones inmediatas.

Un ejemplo. Su gran amiga, y la mía, la inspectora Dinah Dreyfus, había montado una expedición a La Haye, en una universidad, para proyectar unos films de los que ella había tenido la idea y había controlado la realización, films en los cuales, muy joven, yo me entrevistaba con los filósofos importantes del momento, y entre ellos, por supuesto, Hyppolite. Hyppolite y yo fuimos en tren, lo que fue bastante problemático, llevando con nosotros las bobinas de los films. Él estaba muy fatigado y totalmente sin aliento, como un asmático, pues había tenido que correr hasta nuestro vagón, y a punto estuvo de perder el tren. Dio una magnífica conferencia sobre Bergson, completamente improvisada, una conferencia muy vagabunda, que no tocaba a Bergson más que después de un largo planteamiento, un poco como se da la solución del enigma al final de la novela policíaca. Luego, después de una breve presentación por mi parte, pusimos los films. Todo ello en francés, o sea, que los estudiantes holandeses no comprendieron estrictamente nada. Era la época del imperialismo francés, que ciertamente ya se había usado, pero seguía impávido. A continuación fuimos a un museo de artes primitivas. Entonces vi a Hyppolite, el gran *improvisador*, sumergirse en una meditación, especulativa y silenciosa, sobre las estatuas de procedencia oceánica. Cuando acabó su meditación, me hizo una teoría suntuosa de estas estatuas, era del Hegel vivo, y terminó diciendo: “Están ahí como aquello que tendrá que ser siempre mostrado: que un rostro es tanto un rechazo como una ofrenda”. Después, me pregunté si pensaría en Levinas. No se lo pregunté. En todo caso, lo que intentaba hacerme significar a mí, su único público, debía de ser algo así: he ahí lo que los escultores oceánicos, en un momento preciso de la Historia, han venido a revelarnos hoy.

Y es que su relación con la Historia era una relación con el presente. Discutí con él largamente en el momento de la llegada de De Gaulle al poder, en 1958. Para él, era un golpe bonapartista: apoyo del ejército, hombre providencial, garantía de seguridad para los círculos de negocios, apoyo popular en trampantojo, retórica nacional, etc. Me había dicho: “es como Napoleón III, pero a la inversa. Napoleón III comenzó por el imperio autoritario para ir hacia lo liberal, y De Gaulle va a comenzar por lo liberal para ir hacia lo autoritario”. Por una vez, él se equivocaba.

De Gaulle fue, como Napoleón III, comido por el liberalismo, por Giscard. Porque Hyppolite se refería a módulos históricos que eran como las Ideas. Practicaba un comparatismo histórico tan sistemático como si la Historia fuera una reserva de figuras. Del mismo modo que era un improvisador yo creo que era una especie de platónico de la Historia. Trataba de producir, a partir de la Historia, Ideas-figuras antes bien que secuencias, desarrollos o devenires.

Como todo filósofo francés, amaba la política, y sobre todo, hablar con los amigos, o con los enemigos. Tratándose de la Guerra de Argelia me gustaría dar todo su valor al *administrador* que fue, en un sentido profundo, que no es el de la simple gestión. Estaba absolutamente contra la guerra. Pero, ¡cuidado!, no era en absoluto un revolucionario, era un progresista parlamentario. La figura de Mendès-France era un poco su referencia. Sin embargo, de acuerdo con sus referentes políticos, deseaba que la École jugara un papel en el proceso de opinión. Pensaba que era una de las vocaciones posibles de esta Escuela el intervenir, en tanto que lugar institucional, en el proceso que debía conducir un día u otro a la negociación y a la paz. Tenía, pues, una concepción interviniente de la institución. Admiro este hegelianismo superior, la idea de que el destino de la institución no es su inmovilidad, sino su capacidad de concentración de la idea histórica misma. Y yo me vi mezclado en sus consecuencias en dos circunstancias capitales.

En primer lugar, Hyppolite me convenció de que, para reforzar la posición simbólica de la ENS, era necesario poner fin a la división arcaica entre la École Normale de la Rue d'Ulm y la École Normale de Saint-Cloud. ¿Por qué "arcaica"? porque estaba muy claro, en aquella época, que l'Ulm valía para la élite superior, y Saint-Cloud para la élite más o menos popular. Él quería reconciliar las élites intelectuales en una institución común, daba igual cuales fueran sus procedencias. Entonces, me encargó organizar la propaganda para la fusión de las dos escuelas. Esta propaganda no duró mucho tiempo: el potente lobby de los antiguos alumnos levantó la voz, se vieron aparecer grandes carteles que decían que era el fin de la École Normale, e incluso de la República. Hyppolite y yo fuimos plantados miserablemente. Con el objetivo bien modesto de fusión de la ENS d'Ulm y de la ENS de Cachan, más de cuarenta años después de nuestra tentativa malograda, a otro director de la ENS, Gabriel Ruget, también se le dejó perfectamente plantado. Ya me dirán.

Sobre la Guerra de Argelia, Hyppolite quiso que se tomara una iniciativa unitaria, que consistía en lanzar una llamada, salida de la misma ENS, llamada a la que se sumaran gentes de opiniones políticas totalmente diferentes, para constituir un foro en vista de la negociación en Argelia. Una vez más fui el hombre de armas de mi director, tengo todo un dossier sobre este tema, que contiene hermosas declaraciones, generalmente prudentes, de toda clase de personas. El proceso se encajó. Pero todo ello da testimonio, tratándose de Hyppolite, de su rol de administrador, tal como él lo concebía.

¿Quiere esto decir que buscaba la conciliación por todos los medios? Yo descubriría que también era una persona violenta. Cuando le hice la propuesta, que emanaba de los alumnos candidatos a la agregación, de invitar a Deleuze, que había hecho en la Sorbona un magnífico curso sobre la *Nouvelle Héloïse*, para que viniera a hacer un curso sobre Proust, Hyppolite me respondió: "No quiero aquí a ese hombre, y no se hable más". Lo dijo con una virulencia heladora que nos dejó

pasmados. ¿Qué es lo que hacía que este hombre, tan ecuánime, tan conciliador, hubiera llegado a hacer de Deleuze una excepción radical? ¿Qué es lo que hacía que hubiera llegado a golpearlo con lo que parecía una maldición? No tengo ni una sola hipótesis. En otras ocasiones había podido ver a Hyppolite preparado para zanjar la cuestión de una vez, cuando la cuestión era para él perfectamente clara y constituida. Había, pues, en él, un juez, con todo lo que esta función guarda de misterioso.

Para terminar, una inflexión más melancólica. Lo vi durante los acontecimientos de Mayo 68. Estaba a la vez impresionado, inquieto, y feliz de estar mezclado en la historia viva. Era su amor hegeliano por lo contemporáneo. Luchaba por la reapertura de la Sorbona, cerrada y sitiada por la policía. Intervenía, no como un adherido de mi especie a la salida auroral izquierdista, sino en la convicción de que era necesario dejar que las cosas se desarrollasen. Si el Espíritu del mundo estaba al trabajo bajo la forma del enfrentamiento con los CRS, no había lugar para frenarlo. Me comentaba todo eso con su brío habitual, pero, daba igual, yo pensaba que él no se encontraba bien. Le encontraba fatigado, preocupado. En ese momento me dijo: "Señor Badiou, ¿ha llegado usted a pensar en la muerte?". Era extraño porque esta cuestión no tenía relación con el comentario de los acontecimientos del 68. Le respondí que no. Y él me dijo: "Tiene usted razón". Se pasaba de Hegel a Spinoza. Cuando me enteré de su muerte, algunos meses más tarde, me vine a decir que era un hombre habitado por una especie de melancolía latente, que se sentía periódicamente, y que construía su amor por el presente y su fuerza de pensamiento con una suerte de energía singular, que no era fácil de mantener, de ahí, sin duda los legendarios insomnios y el perpetuo tabaco.

En el fondo, es un hombre, un filósofo, que, para mantenerse en fuerza contra la trampa depresiva y legarnos tantos tesoros, tuvo que pagar un precio muy caro. Algo no le permitía edificar aquello de lo que era capaz en el orden del concepto. Ciertamente, el rol público, infinitamente benéfico, que aceptó jugar le impidió hacerlo. Pero también alguna cosa más secreta y más misteriosa, que esclarece su intensa relación con el psicoanálisis. El habló, en el seminario de Lacan, del gran texto de Freud sobre la negación, con virtuosidad y un compromiso del todo particular. Y es que había en él una negatividad subterránea, un "no" primordial mal esclarecido y constantemente en obra.

Sabemos que Hyppolite fue un personaje mayor. Pero sabemos también que no es en términos de obra como se mide su importancia. Pienso que él también lo sabía y que es por eso por lo que me preguntó si yo pensaba en la muerte. En cualquier caso, nosotros no hemos terminado de pensar en la suya.

PARA LOUIS ALTHUSSER, LAS CUESTIONES DEL PENSAMIENTO estaban incluidas en el combate, en la línea del frente, en la relación de fuerzas. El caimán de la Rue d'Ulm no se otorgaba el tiempo de la meditación, ni el de la retirada. No había más que el tiempo de la intervención, circunscrito, agitado, como precipitado hacia un límite ineluctable. El otro tiempo infinito era, desgraciadamente, el del dolor.

Louis Althusser (1918-1990)

Relacionado con el imperativo de una acción para la cual el tiempo estaba contado, el pensamiento de Althusser se representaba él mismo en las categorías militares del avance y el retroceso o la retirada, del terreno ganado, del compromiso decisivo, de la estrategia y la táctica.

Así pues, en primer lugar, es preciso preguntar: ¿cuál es para Louis Althusser la posición de la filosofía en el aparataje general de las intervenciones teóricas, en los movimientos estratégicos del pensamiento?

Este lugar es considerable. La prueba más clara es sin duda que, para Althusser, los grandes fracasos históricos del proletariado encuentran su origen no en la relación de fuerzas, sino en desviaciones teóricas. Y hay aquí, es necesario decirlo, una fuerte indicación, cuya carga es doble. En primer lugar, un fracaso político debe ser reenviado no a la fuerza del adversario, sino siempre a las debilidades de nuestro propio proyecto. Regla de inmanencia a la cual no hay nada que decir. Acto seguido, esta debilidad es siempre, en un último análisis una debilidad del pensamiento. Porque la política está determinada como figura de la intelectualidad, y no como lógica objetiva de las potencias. Regla de independencia subjetiva a la cual uno no se puede más que suscribir.

Pero hay que añadir que las desviaciones teóricas de la política son, en último análisis, para Althusser, desviaciones filosóficas. Cuando da una lista de las categorías a través de las cuales son pensadas estas desviaciones —economicismo, mecanicismo, evolucionismo, voluntarismo, etc— añade que, "en su fondo, estas desviaciones son *filosóficas*, y han sido denunciadas como filosóficas por los grandes dirigentes obreros, Engels y Lenin los primeros".

Así, la política es para Althusser el lugar del pensamiento donde se deciden, si no los éxitos y fracasos de la política revolucionaria, sí al menos la capacidad de nombrar estos fracasos y éxitos. La filosofía es la instancia de dominación inmanente de los avatares de la política.

Asimismo, la estrategia de Althusser siempre fue determinar en situación el acto filosófico a través del cual designar un espacio de los nombres para la crisis contemporánea, o pos-estalinista, de la política revolucionaria. Y es lo que, desde los años 1960, se propone hacer, al determinar las categorías de lo que entonces llama "la filosofía de Marx". El prefacio de *Lire le capital** tiene precisamente por título una intención,

* Louis Althusser, *Para leer El Capital*, Siglo Veintiuno Editores, Méjico, 1969.

una orientación, en la que la filosofía es el punto ideal. "Del *Capital* a la filosofía de Marx", tal es el título.

Ahora bien, se conoce que esta orientación estratégica va a reconstruir y a tratar obstáculos considerables, obstáculos que gravitan alrededor del concepto mismo de filosofía. Desde 1966, se observa una inflexión, marcada en su centro por una autocrítica primero latente, y luego explícita. Althusser, que supone como punto de partida que la autonomía de la filosofía estaría de alguna manera dada, va a situar la filosofía bajo condiciones cada vez más rigurosas, mientras que el lugar de las nominaciones va a encontrarse finalmente prescrito por eso mismo que tuvo la vocación de nombrar. De ello resultará, y vamos a verlo, un enigma central, que la obra de Althusser nos lega, y que es el carácter cuasi indecible de las relaciones entre la filosofía y la política.

En 1965, Althusser se propone, y esta es su expresión, "leer *El Capital* como filósofo". Esta lectura se opone a otras dos: la del economista y la del historiador. Se señalará que no es cuestión aquí de una lectura política del *Capital*. ¿En qué consiste esta lectura filosófica? Se trata, nos lo dice, de "poner en cuestión el objeto específico de un discurso específico, y la relación específica de este discurso con su objeto". Las categorías aquí utilizadas son, en suma, muy próximas a las de Foucault, a quien por lo demás Althusser rinde un homenaje en el mismo texto. La investigación filosófica es de carácter epistemológico. Por la mediación de las categorías del discurso y del objeto se propone establecer que el *Capital* es lo que se llamará "el comienzo absoluto de la historia de una ciencia".

No obstante, al avanzar, el objetivo va a ampliarse. La filosofía, o más precisamente, la filosofía de Marx, parece en estado de proponer, en la gran tradición clásica, una doctrina del pensamiento. En substancia, se trata de sustituir "la cuestión del mecanismo de la apropiación cognitiva del objeto real por medio del objeto de conocimiento a la cuestión ideológica de las garantías de posibilidad del conocimiento".

Dos observaciones se imponen en este punto:

- La filosofía permanece, todavía, para Althusser en el régimen de una teoría del conocimiento. Se trata de pensar el efecto de conocimiento como tal.
- Lo que opone la filosofía de Marx a la filosofía admitida, de la que se dirá que está dominada por cuestiones ideológicas, es que piensa no las garantías de la verdad, sino los mecanismos de producción del conocimiento. En una tensión que evoca, de entrada, a Spinoza, la ruptura filosófica aquí propuesta hace pasar de una problemática de la posibilidad del conocimiento a una problemática de su proceso real. La filosofía existe (con) respecto a (de) un real singular, el del conocimiento. El hecho es que hay saber, y tal es el "hay" sin origen en el que se decide la filosofía, en el sentido mismo en que Spinoza constata que tenemos una idea verdadera. Lo que significa, con todo rigor, que si no tenemos una idea verdadera no podremos ni encontrar ninguna, ni entrar en filosofía.

A partir de aquí está claro que la filosofía, así concebida, está en una unidad de plano con la ciencia. Es, virtualmente, ciencia del efecto de conocimiento, o, como lo dirá Althusser, teoría de la práctica teórica.

¿Qué es una práctica?

El cuadro descriptivo que Althusser propone para la existencia histórica en general descansa sobre lo múltiple, lo que es una fuerte intuición. Este múltiple, irreductible, es el de las prácticas. Digamos que "práctica" es el nombre de la multiplicidad histórica. O el nombre de lo que yo llamo una situación en tanto se la piensa en el orden de su desplegamiento múltiple. Reconocer el primado de la práctica es precisamente admitir que "todos los niveles de la existencia social son lugares de prácticas distintas". No hay aprehensión de la existencia social que pueda hacerse bajo el signo de la esencia, o de lo Uno. Debo a Althusser, y también a la política china, mi amor por las listas, es decir, por lo que se certifica que uno se mantiene firme sobre lo múltiple y lo heterogéneo. La lista de las prácticas, tal como se propone en 1965, es instructiva: práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica técnica, y en fin, dice Althusser, práctica científica, añadiendo entre paréntesis como si no fuera más que su otro nombre, un sinónimo esclarecedor: (o teórica).

Científica (o teórica): este inocente paréntesis, que alinea "teórica" sobre científica, esta pequeña puntuación pasajera, que no separa más que para unir, retiene todas las dificultades posteriores. Pues, ¿de qué hace recepción este paréntesis en lo teórico si no, junto a las ciencias, de la filosofía en persona? Que la filosofía exige un paréntesis, o que, mirando al sesgo, siempre haya estado entre paréntesis... desde luego, esa es la cuestión. Todo el esfuerzo de Althusser será el de repuntar la filosofía, el de sacarla de los paréntesis, sin que el blanco que, desde este momento, se inscribe entre los paréntesis, pueda, del todo, borrarse. Un poco después, él indicará expresamente lo múltiple de lo que la palabra teoría, la palabra del paréntesis, recapitula el don. Cito esta nueva lista:

La práctica científica o teórica es ella misma divisible en varias ramas (las diferentes ciencias, las matemáticas, la filosofía).

Por tanto, tres ramas principales, Se notará que las matemáticas son distinguidas de las ciencias propiamente dichas, y por ello situadas en el intervalo teórico entre ciencias y filosofía. Althusser no dudará, por otra parte, en mencionar a las matemáticas y la filosofía como siendo del dominio de lo que él llama "la teoría en sus formas más 'puras'". Se notarán, asimismo, las comillas que afectan a la pureza.

Esta vecindad de la matemática y la filosofía es paradójica, dado que, más tarde, Althusser estigmatizará al formalismo como una desviación moderna típica en filosofía. A menudo me reprochaba lo que él llamaba mi "pitagorismo", o sea el inciso, a sus ojos totalmente excesivo, de la matemática en mi propósito filosófico. Como, por lo general, suele ocurrir con las prescripciones del Maestro cuando el discípulo es duro de mollera, bueno pues, yo no haría desde entonces otra cosa que agravar mi caso. Pero, digamos que en 1965, la vecindad hace metáfora de lo que la filosofía, al abrigo de un paréntesis, es para él, a saber, un lugar de pensamiento homogéneo con las ciencias, aunque bajo una forma en la que el objeto real es(tá) tan ausente como en la matemática pura.

Toda esta construcción será, se sabe, autocriticada por el propio Althusser como representativa de una desviación "teoricista". ¿Quiere esto decir que no subsiste nada a continuación de lo que enuncia en 1965 como constituyendo lo propio de la filosofía? Para ello, a mi juicio, sería necesario algo más que eso. De hecho, el germen de todos los desarrollos ulteriores, lo que es(tá) atravesado por la autocrítica,

se encuentra, sin lugar a dudas, en el prefacio de 1965. Pues desde el principio, Althusser, sintetizando los enunciados ya presentes en *Pour Marx*^{*}, recuerda que el gesto fundador de Marx envuelve en una sola ruptura dos creaciones, y no una sola. Marx crea una nueva ciencia, la ciencia de la Historia, y una nueva filosofía, el materialismo dialéctico. Pero, ¿cuáles son los lugares inmediatos entre estas dos dimensiones de pensamiento de la ruptura marxista? Althusser los indica así:

Marx no pudo llegar a ser Marx sino al fundar una teoría de la historia y una filosofía de la distinción histórica entre la ideología y la ciencia.

Ahí está el germen. Ya que antes bien de ser una teoría positiva de la práctica teórica, la filosofía aparecía como el acto de una distinción, de una separación, de una delimitación. El acto filosófico de Marx entra por entero en las categorías por las cuales deviene posible discernir la ciencia de la ideología. La filosofía es ya eso sobre lo que Althusser volverá sin descanso, utilizando una expresión de Lenin: la capacidad de trazar líneas de demarcación en lo teórico. No tanto una sección de lo teórico como un seccionamiento. No tanto una disciplina teórica como una intervención.

Pero para que este germen se desarrolle, para llegar a situar a la filosofía de algún otro modo que en la lista de lo teórico, en el paréntesis de lo teórico, Althusser va a tener que librarse a operaciones muy complejas, que afectan a la idea misma de filosofía, y más todavía a su supuesta autonomía.

Por lo esencial, su programa será ahora el de extirpar la filosofía del paréntesis de lo teórico, lo que quiere decir lo siguiente: dejar para siempre de concebir la filosofía como una teoría del conocimiento, y, en el mismo movimiento, dejar de concebirla como una historia del conocimiento. Ni teoría ni historia de las ciencias, la filosofía es, a fin de cuentas, práctica y, sin embargo, antihistórica. Esta extraña alianza de una vocación práctica y de una eternidad tendencial no será, sin duda, jamás, estabilizada, pero al menos nos indica algo: todo el devenir del pensamiento de Althusser sobre este punto es el de una desespitemologización de la filosofía. Porque, aunque más bien la prosiga, como tantas declaraciones y comentarios, incluidos los suyos propios, dan a entender, lo que Althusser se propone es, nada menos, que intentar arruinar la tradición epistemológica e histórica donde se arraiga el academicismo francés.

Las operaciones tácticas de Althusser concernientes al concepto de filosofía son, en primer lugar, operaciones de vaciado, de supresión, de negación. En la versión por él calificada de teoricista, la filosofía está clásicamente definida por su dominio de objetos, o sea, las prácticas teóricas de las que estudia el mecanismo. Si la filosofía no es teoría de las prácticas teóricas ¿a partir de qué objeto nuevo es posible identificarla? La respuesta de Althusser es, aquí, radical. Pues esta respuesta es: ninguno. La filosofía no tiene objeto real. No es pensamiento de un objeto.

La consecuencia inmediata de este punto es que la filosofía no tiene historia, pues toda historia está regulada (normada) por la objetividad de su proceso. Sin relación con ningún objeto real, sea cual sea, la filosofía es tal que en ella, propiamente hablando, no sucede (pasa) nada.

Esta convocación de la nada, o del vacío, es, para mí, esencial. En efecto, las categorías de la filosofía son originariamente vacíos, están vacías, vacías de lo que no designan, es decir, de ningún real del que ellas

^{*} Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspéro, coll., 1965. [*La revolución teórica de Marx*, S.XXI, Méjico, 1967.]

organizarían el pensamiento. Y este vacío ni siquiera es el vacío del ser, tal como la matemática instruye el desplegamiento de lo infinito. Pues este vacío, es su única contrapartida positiva, es el vacío de un acto, de una operación. Las categorías de la filosofía son vacíos, pues todo su oficio es el de operar a partir y en dirección de prácticas ya dadas, que tratan, ellas sí, una materia real e históricamente situable. Es decir, que la filosofía no es la apropiación cognitiva de objetos singulares, sino más bien un acto del pensamiento, del que las categorías disponen el margen de la operación, el intervalo de confiscación, comprensión o de efectua-ción. Que la filosofía sea del orden del acto, de la intervención, se descifra en su forma misma. En efecto, la filosofía procede por tesis. Depende de la afirmación, y no del comentario y de la apropiación cognitiva. En el curso de 1967, retomado en 1974, *Filosofía y filosofía espontánea de los científicos*, Althusser anuncia inauguralmente que "las proposiciones filosóficas son tesis". Estas tesis, no vacila en añadir, son tesis dogmáticas, siempre agenciadas en sistemas. Esta triple dimen-sión de la tesis, de dogmatismo y de sistema, expresa una idea profunda que es que toda filosofía es una *declaración*. Declarar una delimitación en el vacío cate-goriorial del objeto: tal es el oficio *práctico* de la filosofía. La forma declaratoria sir-ve a Althusser, lo veremos, para inscribir el acto filosófico bajo relaciones que nom-brará como políticas. Y es cierto, en todo caso, que "declaración" es, o debe ser, una palabra de la política.

En el dispositivo de Althusser, la forma afirmativa de la filosofía, la tesis de la tesis, tiene por mayor virtud la de oponerse a toda idea de la filosofía como cues-tión o cuestionamiento. Se desmarca así, desde el interior mismo de la filosofía, de toda concepción hermenéutica. Y ésta es una herencia extremadamente preciosa. La idea de la filosofía como cuestionamiento y apertura prepara siempre, nosotros lo sabemos, el retorno de lo religioso. Llamamos aquí "religión" al axioma según el cual una verdad es siempre prisionera de los arcanos del sentido y sólo depende de la interpretación, de la exégesis. Hay una brutalidad althusseriana del concepto de filosofía, que, sobre este punto, evoca a Nietzsche. La filosofía es afirmativa y com-batiente, y no está cautiva de las delicias un poco repulsivas de la interpretación di-ferida. Althusser mantuvo en filosofía, mientras otros, como Lacan, lo mantenían en la antifilosofía, el presupuesto radical del ateísmo, que se sostiene en una sola frase: las verdades no tienen ningún sentido. De ahí, que la filosofía no es ninguna interpretación, sino un acto.

Este acto en forma de declaración, Althusser lo llama el trazo de una línea de demarcación. La filosofía separa, descoyunta, desjunta, delimita. Y lo hace en un cuadro inmutable, que es el de sus tendencias constitutivas, el materialismo y el idealismo. La filosofía no tiene historia, a la vez porque no es más que el vacío para su acto, y porque no hay historia del vacío, o de la nada, y porque su acto de delimitación, el trazo de una des-marcación, no hace más que repetir en situación las opciones eternas concernientes a la relación del espíritu y la materia. Primado de la objetividad material para el materialismo, primado de la idea y del sujeto para el idealismo.

La filosofía, escribe Althusser en 1967, es este extraño lugar teórico en el que no pasa propiamente nada, nada más que esta repetición de la nada.

Y añadirá:

La intervención de cada filosofía [...] es sin lugar a dudas la nada filosófica cuya insistencia hemos constatado, puesto que, efectivamente, una línea de demarcación no es nada, ni siquiera es una línea, ni siquiera un trazo, sino el simple hecho de demarcarse, por tanto, *el vacío de una distancia tomada*.

Sin embargo, ¿respecto a qué y en qué historicidad exterior traza la filosofía su línea, por el acto que la constituye en el vacío de todo objeto? Pues del hecho de que la filosofía no tenga objeto y no tenga historia, es decir, sea sin objeto y sin historia, de este hecho, no se desprende de ningún modo que no tenga efectos, es decir, sea sin efecto. Hay, dirá Althusser, no una historia *de* la filosofía, sino una historia *en* la filosofía. Hay "una historia del desplazamiento de la repetición indefinida de un trazo nulo, cuyos efectos son reales". Pero, ¿dónde está lo real de este efecto real?

De nuevo, este real convoca centralmente a la ciencia. Ciertamente tampoco se trata de que la filosofía sea ciencia de las ciencias, o de que la ciencia sea su objeto. Althusser enunciará una tesis resueltamente antipositivista:

La filosofía no es una ciencia. Las categorías de la filosofía son distintas de los conceptos científicos.

Desde luego, lo que ni que decirse tiene es que es que estas categorías están vacías, son vacíos. Pero al mismo tiempo, existe "entre la filosofía y las ciencias una relación privilegiada". Esta relación privilegiada es lo que Althusser llama "el punto nodal número 1". ¿Cuál es la naturaleza de este privilegio?

En primer lugar: que la *existencia* de las ciencias es una condición de la existencia de la filosofía. La tesis 24 del curso sobre la filosofía espontánea de los científicos declara que "la relación de la filosofía con las ciencias constituye la determinación *específica* de la filosofía". Y Althusser enuncia abruptamente que "fuera de su relación con las ciencias, la filosofía no existiría". Por tanto, se pasa, en la relación de la filosofía con las ciencias, de una posición de objeto, la de 1965, a una posición de condición. Es, a mi modo de ver, un desplazamiento crucial. Como Althusser, pienso que la relación exacta entre la existencia de la filosofía y la de las ciencias no es una relación de objeto o de fundamento, o de examen crítico, sino una relación de condición.

Pero, ¿la filosofía cómo retorna sobre su condición científica, dado que no es sobre el modo de una aprehensión epistemológica? Vamos por una línea dorsal muy peligrosa. Pues si la demarcación permanece, en el estilo anterior, como lo que opone la ciencia y la ideología, eso quiere decir que ciencia e ideología *vuelven a estar en posición de objeto para la filosofía*. El vacío de las categorías de la filosofía prohíbe plantear que el acto filosófico presupone un "conocimiento" para la filosofía de la esencia de la ciencia. Aún más: si la filosofía no tiene objeto, si en particular la ciencia no es su objeto, la línea de demarcación donde residen el acto y el efecto de la filosofía no puede ser la que separa, directamente, la ciencia de la ideología. Por consiguiente, se excluye que el famoso "corte epistemológico", que separa la ciencia de su prehistoria ideológica, esté como tal comprendido en el acto de la filosofía. Por tanto, ¿cuál puede ser la estructura de este acto y lo que en él está en juego?

A esta cuestión decisiva, Althusser, da, de hecho, dos respuestas, en las que todo el problema está en saber si es posible relacionarlas.

Una primera elaboración de la dificultad consiste en radicalizar la des-ligazón entre la filosofía y cualquier objeto real. Se trata de establecer que la filosofía no tiene finalmente relación más que con ella misma, que su efecto real está producido por entero en el espacio de pensamiento que su vacío categorial instituye. Así, pues, la línea de demarcación trazada por la filosofía ya no separará más las ciencias y la ideología, sino lo que Althusser llama *lo científico* y *lo ideológico*. La tesis 20 del curso sobre la filosofía espontánea de los científicos se enuncia así:

La filosofía tiene como principal función trazar una línea de demarcación entre lo ideológico de las ideologías por una parte y lo científico de las ciencias por otra.

Pero, en verdad, esta tesis no se comprende sino en la retroacción de la tesis 23, que dice lo siguiente:

La distinción entre lo científico y lo ideológico es interior a la filosofía. Es el resultado de la invención filosófica. La filosofía se hace una con su resultado, que constituye el efecto-filosofía. El efecto-filosofía es diferente del efecto de conocimiento producido por las ciencias.

Se trata de una tesis de inmanencia absolutamente radical. La filosofía no inscribe en ella misma ninguna relación con lo real historizado de las ciencias y de las ideologías prácticas. Su acto es la invención de un trazado que delimita en el interior de ella misma, y no el exterior de ella misma, lo científico de lo ideológico.

El tema de la invención es, a mi modo de ver, el resultado inevitable del vaciamiento del objeto. Si la filosofía, ciertamente situada bajo condición de las ciencias, no puede, sin embargo, tratar (de)con lo real, no podrá soportar este condicionamiento más que por la invención de una nominación específica e inmanente de lo que la condiciona. La filosofía no piensa la ciencia, sino que inventa y declara nombres para la científicidad. Así pues, su trazado sólo tiene resultado en ella misma, porque ella se modifica. Sólo que esta modificación inmanente, porque está situada en el campo general de las prácticas, tiene efectos exteriores. La modificación inmanente, el resultado interior operan por proximidad y causalidad sobre las prácticas no filosóficas, incluida la ciencia. O, como dice Althusser:

La filosofía sólo interviene en la realidad produciendo efectos en sí misma. Actúa *fuera* de ella por el resultado que produce *en* ella misma.

Este doble tema de la inmanencia y de la invención, que interioriza el acto filosófico de demarcación, es coherente. Pero el precio a pagar es claro: es que los efectos de la filosofía fuera de sí misma, en la realidad, permanecen enteramente opacos para la propia filosofía. En particular, es imposible para la filosofía medir o incluso simplemente pensar sus efectos sobre la ciencia o sobre las ideologías, dado que la medida o el pensamiento de estos efectos supondrían que ciencia e ideología fueran categorías como tales en la filosofía. Lo que la regla de inmanencia hace imposible. La filosofía, que inventa las categorías de lo científico y de lo ideológico, no está en estado de pensar lo que una tal delimitación produce de efecto real sobre las ciencias o sobre las ideologías. La filosofía está, pues, determinada o condicionada por las prácticas reales porque su efecto sobre estas prácticas no es, para ella, más que una suposición vacía. Lo imposible a pensar que es, pues, lo propio de la filosofía, que es, pues su real, se mantiene en el efecto que ella produce sobre

sus condiciones. Y es en este sentido, realmente profundo, que las ciencias son condiciones de la filosofía. No según una relación causal, que Althusser invoca a veces un poco imprudentemente, como cuando escribe que la filosofía "es, en su esencia, producida en el dominio teórico por la conjunción de los efectos de la lucha de clases, y de los efectos de la "práctica científica". Sino en el sentido en que el punto ciego de la filosofía (se) constituye (de) efectos que son los suyos en la ciencia, y más generalmente en la realidad.

Sin embargo, esta ceguera constitutiva, este punto de imposible, constituyen para Althusser un obstáculo sobre otro plano, al cual da una importancia estratégica decisiva. Este plano es el de singularidad de la filosofía marxista, o marxista-leninista. O, aún más, el de la ruptura introducida en filosofía por Marx, Lenin y Mao. No cabe ninguna duda de que ve esta ruptura en el hecho de que la filosofía de Marx y de sus sucesores, por poco elaborada que esté, se distingue radicalmente de las filosofías anteriores, o de las filosofías idealistas de nuestro tiempo, precisamente por el hecho de que ella interioriza el sistema de sus condiciones y sus efectos. Althusser retoma aquí el viejo ideal de transparencia de sí que una doctrina inmanente de la filosofía parecía prohibir. En abril de 1968, nótese la fecha, escribe lo siguiente:

La revolución marxista-leninista en filosofía consiste en rechazar la concepción idealista de la filosofía (la filosofía como "interpretación del mundo") que, y ella lo hace siempre, deniega que la filosofía expresa una posición de clase, y adoptar en filosofía la posición de clase proletaria, que es materialista, por tanto, instaurar una nueva práctica de la filosofía, materialista y revolucionaria, provocando efectos de división de clase en la teoría.

Así pues, la filosofía marxista-leninista es aquí la única en no negar sus condiciones políticas de clase, y en controlar los efectos de división que instruye, no solamente en ella misma, sino en el campo teórico por entero. Se trata indiscutiblemente de una filosofía que está en una relación diferente, aclarada, o esclarecida, con sus condiciones y con sus efectos. Es una filosofía que está curada de la denegación idealista, y por consiguiente sustraída al régimen de ceguera que impone la doctrina inmanente. Es, pues, una filosofía en la que el punto real, o el punto de imposible, es diferente.

Pero también es que la línea de investigación de Althusser sobre el concepto mismo de filosofía es aquí completamente diferente, como lo señala la referencia masiva a la lucha de clases. Es desde muy otro sesgo como trata la ausencia de objeto de la filosofía, y por vía de consecuencia el estatuto del trazado de la línea de demarcación entre lo científico y lo ideológico.

Fundamentalmente, el desplazamiento vuelve en el hecho de que la filosofía se determina no solamente bajo la condición científica, sino también bajo la condición política. Hay no solamente el punto nodal número 1, la relación de la filosofía con las ciencias, sino también el punto nodal número 2, la relación de la filosofía con la política. Y añade Althusser: "Todo se juega en esta doble relación". La tesis es entonces la siguiente: la filosofía, que es sin objeto y sin historia, no es, ciertamente, ni el pensamiento de las ciencias, ni el pensamiento de la lucha de clases, o la política, ni el pensamiento de una relación entre las dos. La filosofía *representa*, es la palabra de Althusser, tanto a la ciencia ante la política, como a la política ante la ciencia. Pero, he aquí, este texto, muy denso y muy enigmático:

La filosofía sería la política continuada de una cierta manera, en un cierto dominio, a propósito de una realidad. La filosofía representaría a la política en el dominio de la teoría, para ser más preciso: ante las ciencias —y viceversa. La filosofía representaría la cientificidad en la política, ante las clases comprometidas en la lucha de clases. [...] La filosofía existe en cualquier parte como una tercera instancia entre estas dos instancias mayores que la constituyen a ella misma como instancia: la lucha de clases y las ciencias.

¿Cómo comprender este texto? Se ve bien, en primer lugar, que el espacio de la filosofía como pensamiento se encuentra de alguna manera abierto por la separación de dos condiciones, las ciencias y la política. Salimos verdaderamente del paréntesis del que hablaba hace un momento, el que subsumía a la filosofía y a las ciencias bajo lo teórico. El operador de esta fractura del encerramiento parentético de la filosofía es la política, bajo el nombre de la lucha de clases. Eso acerca a la filosofía a una operación de composibilidad de sus condiciones, lo que es mi propia *definición*. *La filosofía va a circular, sin tomarlas por objeto, entre la prescripción política y el paradigma científico*. El vacío, con sus categorías, es sostenido por un primer vacío, un primer intervalo, aquel que separa prácticas de verdad heterogéneas. Desde este momento, el efecto filosofía inmanente, por ejemplo el trazado de una demarcación entre lo científico y lo ideológico, está bajo la dependencia de una prescripción de clase que se da como una *posición*. El acto filosófico es una declaración, pero esta declaración atestigua o representa una posición. Lo importante es ver bien que la posición no es como tal filosófica. Es una posición de clase. Por tanto, se puede a la vez sostener que el acto filosófico es inmanente en su resultado, lo que impone el vacío de todo objeto, y que, sin embargo, es transitivo algo más que a él mismo, dado que es siempre localizable en términos de posición. Tenemos, gracias a la dualidad de las condiciones, un efecto complejo, que es el de una *inmanencia situada*.

Hay que decir que el montaje althusseriano es aquí muy intrincado.

En primer lugar, el reglaje de lo que Althusser llama la "doble relación" — de la filosofía con las ciencias y de la filosofía con la política— no encuentra verdaderamente sus categorías, y sin duda falta hacer aquí, por supuesto, la parte de las circunstancias y del inacabamiento. Es asombroso que Althusser tenga que hacer masivamente recurso, lo que es raro en él, a temas de la dialéctica idealista, como representación, por una parte, y mediación, o "tercer término" por otra.

Lo que estas categorías designan es, a mi entender, la relación de *torsión* entre la filosofía y sus condiciones de verdad, al menos aquí dos de entre ellas, la política de emancipación y las ciencias. Pensar esta relación no se puede más que desde el interior de la filosofía, puesto que el acto no es, finalmente, más que esta torsión *misma*. La filosofía —y esto es algo que Althusser anticipa—, enuncia o declara que hay verdades, pero no puede hacerlo más que bajo la condición de que las haya (tenga). La torsión filosófica consiste en establecer, bajo el nombre de Verdad, o cualquier otro nombre equivalente, el espacio vacío en que algunas verdades sean *comprendidas* en la forma declaratoria de su ser y no en la forma real de su proceso. El "hay" (de las verdades es doble: lo real de su proceso, que hace condición para la filosofía, y la comprensión filosófica, que declara su ser. Esta duplicidad de la verdad pasa (sucede, ocurre) entre un plural, el *de las* verdades, y un singular, *la* Verdad, que es una categoría vacía propiamente filosófica, en la que todo acto es de comprensión y de declaración.

Althusser está un poco más cerca de esta visión de las cosas cuando, por ejemplo, escribe:

La filosofía interviene, pues, políticamente, bajo una forma teórica, en los dos dominios, el de la práctica política y el de la práctica científica; al ser estos dos dominios de intervención los suyos, en la medida en que ella misma es producida por la combinación de los efectos de estas dos prácticas.

Se ve aquí que lo propio de la filosofía es que el campo de su intervención es aquél mismo que la condiciona. De ahí la torsión.

No obstante, Althusser complica el esquema por una segunda torsión, inmediatamente legible en cuanto plantea que la filosofía interviene *políticamente*. Así, pues, para él, la política no es solamente una condición de verdad de la filosofía, sino que también fija la naturaleza del acto filosófico. En última instancia, la intervención filosófica, que era representación y mediación entre las ciencias y la política, deviene ella misma en una forma de la política. La segunda torsión consiste en que entre las condiciones de la filosofía, hay una, la política, la lucha de clases, que cualifica también lo que podría llamarse el ser del acto filosófico.

Estamos, recordémoslo, en los parajes de 1968 y de sus consecuencias. Que la filosofía sea en su fondo política es todo un tema de la época. No deja de ser interesante seguir retrospectivamente la embarazosa presión, sobre todo si se tiene claramente presente en el espíritu que la fusión de la política y la filosofía, fusión que, como lo ha demostrado Sylvain Lazarus, sólo puede articularse en la dominación del Estado, es fundamentalmente una idea stalinista.

Althusser está aquí, en el extremo de una báscula. En 1965, recordémoslo, para él la filosofía es lo mismo que la ciencia. En 1968, es una figura de la lucha de clases, es, y esta será su fórmula, la lucha de clases en la teoría. Reflexionar sobre Lenin leyendo a Hegel en 1914-1915, nos dice Althusser, "no es erudición, es filosofía, y como la filosofía es política en la teoría, es, *por tanto, política*".

Lo que aquí se declara es una ruptura decisiva en la simetría de las condiciones de la filosofía. La política ocupa ahora un lugar del todo privilegiado en el sistema de doble torsión que singulariza el acto de pensamiento que se nombra filosofía. Este privilegio, lo tiene porque, además de su estatuto de condición, penetra en la determinación del acto.

He llamado a esta ruptura de simetría y a este privilegio determinante de una de las condiciones de la filosofía una *sutura*. Hay sutura de la filosofía cuando una de sus condiciones es asignada a la determinación del acto filosófico de comprensión y de declaración. Cuando Althusser escribe, por ejemplo: "La filosofía es una *práctica de intervención* política que se ejerce bajo la forma teórica", sutura la filosofía a la política. A decir verdad, algunos años antes suturaba, en el paréntesis de lo teórico, la filosofía a la ciencia. El trayecto creador de Althusser se despliega en un desplazamiento de la sutura, que no alcanza, finalmente, a liberar el acto filosófico como tal y a preservar su inmanencia, de la que, sin embargo y más que ningún otro, yo lo digo, anunció el rigor. La fractura del paréntesis, que encerraba a la filosofía en un cara a cara con la ciencia, no se pudo operar más que volviendo a cerrarla en otro, aquel que hace de la filosofía una especie del género político. Es así, sin duda, como opera a distancia el blanco dejado entre los paréntesis, blanco cuya atracción formal es la de la sutura. Por más rápidos y violentos que hayan sido

los desplazamientos a los cuales Althusser somete el concepto de filosofía, dejan intacto este lugar vacío donde, cuando viene para quedarse, la filosofía se encuentra de alguna manera *emplomada* por una de sus condiciones acontecimientales.

El aprieto de las suturas es que hacen malamente legibles sus dos márgenes (bordes), la filosofía y la condición privilegiada.

Del lado de la filosofía, la sutura, que enviste el acto filosófico de una determinación singular en cuanto a su verdad arruina por completación (acabamiento, cierre) el vacío categorial necesario en el lugar filosófico como lugar de pensamiento. En el lenguaje de Althusser, se dirá que suturada a (en) la política la filosofía encuentra, de hecho, uno de sus objetos, mientras que en otro lugar él explica, y muy sólidamente, que la filosofía no tiene objeto. En un texto que ya he citado, viene a decir que la filosofía interviene políticamente en la práctica política y en la práctica científica. Pero hemos visto, siguiendo al propio Althusser, que esto es imposible. Pues los resultados de la filosofía son estrictamente inmanentes, y a la interioridad práctica de sus condiciones, ya se trate de la ciencia o de la política, no puede tener acceso sino desde el solo punto de su acto.

Del lado de la política, la sutura des-singulariza el proceso de verdad. Para poder declarar que la filosofía es una intervención política, es necesario hacer, de la política, un concepto demasiado general e indeterminado. De hecho, es preciso sustituir la rara existencia secuencial de lo que Sylvain Lazarus llama *modos históricos de la política*, siendo ellos los únicos que son condiciones reales de la filosofía, por una visión de la política que sea porosa al filosofema. Es bien evidente el papel jugado por la identificación pura y simple de la práctica política con la lucha de clases en el dispositivo de Althusser. Ni en Marx ni en Lenin se declara que la lucha de clases sea *por ella misma* identificable con la práctica política. La lucha de clases es una categoría de la Historia y del Estado, y lo es bajo condiciones del todo singulares, porque constituye una *materia* de la política. Manejada como soporte de la sutura entre filosofía y política, la lucha de clases se convierte en una simple categoría de la filosofía, uno de los nombres para el vacío categorial en el que procede. Lo que es, es necesario convenirlo, una revancha de la inmanencia filosófica.

Pero la dificultad última yo la veo cuando Althusser repite que la filosofía es una intervención política "bajo la forma teórica". ¿Qué ha sido del principio formal que parecía distinguir la intervención filosófica de las "otras formas" de la política? Y ¿cuáles son estas "otras formas"? ¿Hay que pensar que hay una "forma teórica" de la política, que es la filosofía, y una "forma práctica" que es quién exactamente? ¿El Partido Comunista Francés? ¿El movimiento espontáneo de las rebeliones? ¿La actividad de los Estados? Esta distinción es insostenible. En realidad, la política de emancipación es ella misma, de una parte a otra, un lugar de pensamiento. En vano hay que querer separar una vertiente práctica y una vertiente teórica. Su proceso, como todo proceso de verdad, es un proceso de pensamiento bajo condiciones que son acontecimientales, y en una materia que tiene la forma de una situación.

En el fondo, lo que falta en Althusser, lo que *nosotros* echamos en falta, de menos, entre 1968 y, digamos, el principio de los años 80, y que vemos hoy en día, es el reconocer plenamente la inmanencia en pensamiento de *todas* las condiciones de la filosofía. Pues, existe esta ley que a veces Althusser hace más que percibir y que a veces olvida: sólo es posible pensar la inmanencia de los resultados y de

los efectos de la filosofía si se piensa la inmanencia de todos los procedimientos de verdad que la condicionan, y singularmente la inmanencia —Sylvain Lazarus dice la interioridad— de la política.

Althusser puntúo, si no desarrolló, lo que necesitamos para emancipar a la filosofía de su repetición académica y de la idea sombría de su fin. La ausencia de objeto y el vacío, la invención categorial, la declaración y las tesis, los condicionamientos [la puesta bajo condiciones], la inmanencia de los efectos, la racionalidad sistemática, todo ello, todo lo que permanece, está en su obra. La paradoja es que inventó esta disposición en el cuadro de dos lógicas sucesivas que eran todo lo contrario, puesto que eran lógicas de sutura. Pero esta paradoja nos enseña al menos que no se sale del teoricismo por el politicismo, ni tampoco, por lo demás, por la estética o la ética de(l) (lo) otro. Se trata de desuturar la obra de Althusser, de liberar la carga universal de su invención. El método que propongo se sostiene en algunas máximas. Daré aquí cuatro.

- Ampliar el espacio de las condiciones a todos los lugares de pensamiento inmanentes donde proceden, bajo el aval de acontecimientos singulares, verdades dispares. No solamente las ciencias y los modos de la política, sino también las artes y las aventuras de amor.
- Concebir las condiciones, ciencia, política, arte y amor, no como dispositivos del saber; o de la experiencia, sino como ocasiones de verdad. No como regímenes del discurso, sino como fidelidades al acontecimiento. Althusser se oponía a la categoría de verdad que él consideraba idealista. Este es, de hecho, el verdadero rasgo subsistente, en él, de la tradición epistemológica francesa que, por otra parte, él pretendía arruinar. Y es, también, por lo que este pensador tan fuertemente situado en el horizonte acontecimental del siglo, barrea* el acceso de la filosofía a un pensamiento del acontecimiento como tal.
- Plantear que el acto filosófico no es ni en la forma de la representación, ni en la de la mediación. Este acto es una comprensión de lo que hay de verdad, es decir, de que hay verdades.
- Mantener la dimensión sustractiva de la filosofía. La filosofía tiene por ética histórica el sustraer a ella misma lo que la ha atestiguado, de hecho, de la pretensión interviniente más allá de ella misma. Debe, en todo instante, volver a decir, en los términos renovados de su decir, que ella no es y no será, ni una política, ni una ciencia, ni un arte, ni una pasión. Sino el lugar donde se comprende que hay

verdades en la política, en la ciencia, en el arte y en el amor, y que estas verdades son composibles. Acto por el cual la filosofía transforma el tiempo en eternidad, en tanto que es este tiempo en que las verdades están en juego.

Bajo estos principios, comparto absolutamente una convicción de Althusser, convicción que él ya oponía a la idea, aunque sea marxista, de un fin de la filosofía. La convicción de la existencia insoslayable de la filosofía.

* En francés se trata de *barrer*, en español, nos inventamos el concepto *barrear* [borrar, tachar pero también: atrincherar, cercar... todo al mismo tiempo] que lo incluye y lo supera, no hegelianamente, es decir, sin negación de la negación (superadora), sin positividad de lo negativo, sino afirmativamente: declarando una positividad de lo positivo... [N. de T.].

Es preciso señalar que, en estos años de 1960 tan marcados de antifilosofía, tan abiertos a los temas conjuntos del nihilismo planetario y del reino de las ciencias humanas, Althusser fue casi el único en sostener un enunciado para mí todavía hoy crucial y disputado. Se trata del enunciado: hay filosofía bajo una forma racional. En este sentido fue, contrariamente a Lacan, a Foucault, o a Derrida, todos ellos antifilósofos, fue, sí, el filósofo. Y no solamente mantuvo que había filosofía, sino que enunció que la habría siempre. Sostuvo, en el fondo, la *philosophia perennis*.

Pues escribía, comentando la 11ª tesis sobre Feuerbach —y está bien, creo yo, concluir sobre esta esperanza, tan cierto es que hay momentos en los que una esperanza no es otra cosa que la certidumbre de una duración:

¿Promete esta frase una filosofía nueva? Yo pienso que no. La filosofía no será suprimida: la filosofía seguirá siendo la filosofía.

CUANDO MI PENSAMIENTO SE VUELVE HACIA LOS RASGOS, los escritos, e incluso el cuerpo, o el rostro, o digamos, la belleza, o la seducción, de Jean-François Lyotard, es siempre en la noche en lo que pienso; en la noche en tanto que en definitiva ella es el orden donde, simultáneamente, el día deviene poco a poco impensable, y, sin embargo hay, es preciso que haya, el trazado indecible de lo que habrá tenido lugar como figura de la mañana.

Jean-François Lyotard (1924-1998)

Hablando del *Différend** yo había encontrado este título, tomado prestado a las traducciones latinas de la Biblia: "*Custos, quid noctis?*", "Guardián, ¿qué es la noche?". ¿De qué noche se trataba? De la que llegó, o cayó, sobre la política como género. Era uno de los temas insistentes del libro: lo que nos llegó es la comprensión de que la política no es un género del discurso, pues es la multiplicidad de géneros, el ser que no es el ser, sino los "hay". O aún más, es, "uno de los nombres del ser que no es". Esta noche, según Lyotard, era ahora nuestro emplazamiento: que aquello a lo que había consagrado, absolutamente, una quincena de años de su existencia, y yo muchos más todavía, no era más que uno de los nombres del ser que no es. Por lo que, si se quiere, se podría entender que la política es todo, pero según una diseminación heterogénea que, prohibiendo que se le deba la existencia, puede también decirse: la política no es nada, no es nada más. No olvidemos, y no olvidemos jamás, que comentando en 1986 su libro de 1984, *Économie libidinale***, Jean-François Lyotard habla "de la despavorida desesperanza que allí se expresa". Esta desesperanza es la de la política que se va. Y acordémonos, también, del comentario dado, en 1973 en *Dérive à partir de Marx et Freud****, de la propia palabra deriva. "Deriva", no solamente contra la lógica dialéctica del resultado; no solamente contra la Razón: "No nosotros no queremos destruir el Kapital porque no sea racional, sino porque lo es"; no solamente incluso contra la crítica: "Es necesario derivar fuera de la crítica. Y mucho más, la deriva es por sí misma el fin de la crítica". Sino también, en el fondo, deriva que acompaña, efectúa, puntúa, la melancólica deriva del capital mismo.

Jean-François Lyotard puede decir —y eso es la política como uno de los nombres del ser que no es, y eso es la noche sobre la cual vela un pensamiento:

Lo que la nueva generación cumple, es el escepticismo del Kapital, su nihilismo. No hay cosas, no hay personas, no hay fronteras, no hay saberes, no hay creencias, no hay razones para vivir/morir.

Esta ausencia de vivir/morir, Jean François Lyotard debió encontrarla duramente, atravesarla, pensarla. Y mantenerse ahí, reserva hecha, sin duda, del amor. Pero

* Se trata de la obra clave de Lyotard traducida al español como *La Diferencia* [Jean-François Lyotard, *La Diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1988]. Nosotros, en cambio, nos referiremos a ella como *El Diferendo*. Siempre hay razones, incluso teóricas y de traductor, para rebelarse [N. de T.].

** Jean-François Lyotard, *Economía libidinal*, Saltés, Madrid, 1979.

*** Jean-François Lyotard, *A partir de Marx y Freud*, Fundamentos, Madrid, 1975.

en el amor confiere siempre un estatuto de excepción, incluso en lo más intenso de la abnegación política. Al hablar de sí mismo y de su amigo Pierre Souyri, Lyotard recuerda que, durante doce años, ellos habían "dedicado su tiempo y todas sus capacidades a pensar y actuar según la única empresa de 'crítica y orientación revolucionaria' que era el alma del grupo Socialismo o Barbarie". Pero añade: "Ninguna otra cosa, con la excepción el amor, nos pareció digna de un instante de distracción durante esos años".

"Con la excepción del amor", o sea, aparte de amar. Ciertamente, las notas últimas sobre San Agustín dicen la resonancia de esta excepción. Pero, en cuanto al resto, a esta abnegación monacal, enérgica, densa, bajo el nombre de política revolucionaria, hay como una pérdida, un amortajamiento, una pérdida tanto más extendida cuanto que ella toma, poco a poco, la forma de un mandamiento. El imperativo de la noche, de una cierta noche. Así, en 1989, en el prefacio a los textos sobre Argelia, estos enunciados abruptos. En primer lugar: "Todo indica que se ha acabado con el marxismo como perspectiva revolucionaria, y, sin duda, de toda perspectiva verdaderamente revolucionaria". Y, más cercano todavía al mandamiento nocturno: "El principio de una alternativa radical a la dominación capitalista *debe* ser abandonado". La palabra "debe", el significante de lo imperativo, está señalada en el texto.

El pensamiento de Lyotard es una larga, una dolorosa y compleja meditación sobre este deber, que según él no es concedido. El deber de asumir la noche sin vernos a menos; lo que puede decirse así: ¿cómo resistir sin el marxismo, es decir, sin sujeto histórico objetivo, e incluso quizás, como él lo escribe, "sin fines asignables"? ¿Dónde está ahora, si la política es como un nombre desierto, el lugar de la fidelidad a lo intratable? ¿Dónde está nuestra deriva en la noche?

Es ahí donde en el reverso de la noche como persistencia ciega y cegada del Kapital se encuentra, hay, el umbral indecible de la mañana. Últimamente, bajo los nombres apareados de la infancia, intratable íntima, de la ley, intratable inmemorial. Pero quizás bajo toda una lista de nombres, que armaron la deriva filosófica de Jean-François Lyotard durante los tres últimos decenios.

Incluso la palabra "marxismo", cuya tachadura es uno de los datos fundamentales de la noche, cuya disipación hace oficio, en su pensamiento, de rotura antiespeculativa, incluso esta palabra, quizás, puede volverse y nombrar a la guardia de la mañana. A propósito de su diferendo con Pierre Souyri, y en el ejercicio mismo de este diferendo, Lyotard descubre que en el momento mismo en que el marxismo es un discurso "vagamente anticuado", en el momento en que ciertas de nuestras expresiones se convierten en "impronunciables", entonces, se cae en él, bajo su nombre, sobre "algo, una aserción lejana, que escapa no solamente a la refutación, sino a la decrepitud, y conserva toda su autoridad sobre el querer y el pensar". Y para concluir en un pasaje, a mi entender decisivo:

Probé, para mi sorpresa, lo que pasa en el marxismo y hace de toda objeción y de toda reconciliación, incluso en la teoría, un engaño: hay varios géneros de discursos incommensurables en juego en la sociedad, ninguno puede transcribirlos todos, y, sin embargo, uno de ellos por lo menos, el capital, la burocracia, impone sus reglas a los otros. Esta opresión, la única radical, la que prohíbe a sus víctimas testimoniar contra ella, no basta comprenderla y ser su filósofo, (también) es preciso destruirla.

Texto donde se dice en el fondo todo lo que permite al pensamiento, en la noche, guardar la potencia de la mañana. Se me permitirá numerar estos apoyos, estas ayudas, estas oportunidades o posibilidades:

1. Muy en primer lugar —y sobre este punto mi acuerdo con Lyotard es profundo, esencial—, hay lo múltiple. Tan uniforme e impuesta como pueda ser la noche, no viene más que sobre lo heterogéneo y la multiplicidad. El ser es esencialmente plural. Parágrafo 132 del *Différend*: "En suma, hay acontecimientos, algo llega que no es tautológico con lo que ha llegado". Lo que se dirá, también: hay singularidades. Esto que está en la forma dispersiva de la cuestión: ¿Llega? O aún más: hay nombres realmente propios. Parágrafo 133: "Por *mundo*, yo entiendo una red de nombres propios". Lo propio de los nombres propios es que ninguna frase única puede pretender agotar su plural.
2. La opresión es ciertamente que un género de discurso, el Kapital, impone sus reglas a los otros. Y como no hay sujeto político-histórico alternativo, como no hay proletariado, esta imposición es de alguna manera irreversible, o eterna. El Kapital es el nombre nocturno del ser que es. Pero la imposición de una regla no es más que una superficie de captura. Ontológicamente, la inconmesurabilidad de los géneros de acontecimientos, lo heterogéneo de lo que llega, no puede más que persistir, que insistir, lo intratable permanece como tal, silencioso, bajo la regla que ordena su reducción.

Este motivo es el que hace que "marxismo", que era para Lyotard el nombre de la política, permanezca, o pueda permanecer, entre otros, y entre toda política retirada, como el nombre económico de lo intratable.

Este movimiento era ya dibujado en *Dérive à partir de Marx et Freud*. Se trataba, y yo estoy muy de acuerdo, del tema burocrático de la eficacia. Lyotard avanzaba la tesis fuerte de que lo que había perdido a los partidos y grupos revolucionarios era "el privilegio dado a la acción transformadora". Lo que en mi lenguaje se diría a día de hoy como: la política no es del orden del poder, es del orden del pensamiento. No aspira a la transformación, sino a la creación de posibilidades anteriormente informulables. No se deduce de las situaciones, pues, debe prescribirlas.

Pero, sobre este fondo todavía crítico, ¿qué es lo que hace aparecer Lyotard? Lo que él llama "otro dispositivo", y del que dice que está, con respecto al del Kapital, "en una relación no dialéctica, no crítica, sino imposible".

Y este es, sin duda, el problema central de la modernidad. ¿Qué es una relación de negatividad? ¿Qué es una relación no-dialéctica? ¿Qué es una imposibilidad no-crítica? En segundo plano, habría dos vías:

- La de lo negativo infinitesimal, del vacío sin predicado, de la multiplicidad matematizable e indiferente. La relación es, entonces, el puro aparecer lógico. La política es preservada en su fuerza diurna, pues jamás tiene necesidad de ningún sujeto alternativo. "Proletario" es el nombre de singularidades dispares y secuenciales, no el nombre de una potencia histórica. Esta es la vía que yo tomo y que suscribo, y que Lyotard siempre criticó como identificación mortífera

de las frases descriptivas y de las frases normativas, o como mantenimiento retornado del Relato difunto.

- La otra vía, común en su principio a Lyotard y a Deleuze, elige la relación sin negatividad, la alteridad no dialéctica, en el dispositivo bergsonianos de la vida, o de la duración cualitativa. Por ejemplo: "Hay una percepción y una producción de palabras, prácticas, formas, que pueden ser revolucionarias sin garantía si son tan sensibles como para derivar según las grandes corrientes, los grandes *Triebe*, los flujos mayores que van a venir a desplazar todos los dispositivos visibles y a cambiar la noción misma de operatividad". Se ve: la deriva supone el empuje cualitativo de los flujos.

Sin embargo, por muy opuestas que sean, la vía axiomática y la vía vitalista no divergen más que en el punto del pensar la relación sin tener recurso a la negatividad, en el pensar lo inconmensurable sin la trascendencia de una medida. El trazo matinal de la noche, lo que el pensamiento debe tomar bajo su guardia, es entonces, que existen múltiples "composibles", pero "inco(m)pensables", según la fórmula propuesta por Lyotard como aquella de lo que está en juego en la deriva.

Por tanto, hay lo múltiple. Y hay lo inconmensurable, y lo intratable. Y entonces vuelve, en el fin del texto que yo rearticulo aquí, el motivo de la destrucción: "esta opresión, no basta con comprenderla y ser su filósofo, es preciso (también) destruirla".

Y hay que detenerse sobre este punto. Lo que separa la filosofía de lo que es exigible con respecto a la sinrazón, o a la opresión, se dice: "destruir". El "también destruir" es lo que excede la comprensión filosófica. Y si "destruir" no tiene por nombre "política", ¿cuál es o cuáles son sus nombres? ¿Quién, en la noche en la que estamos, y que es obsolescencia y tachadura de la política, hace oficio de guardia de la mañana por usura y destrucción de la noche? En el fondo, no hay para Lyotard más que una cuestión: ¿Qué es, dónde está, de dónde procede, el color?

Para aislar esta cuestión, es necesario desprenderse matinalmente de la uniformidad de la sombra. Uniformidad cuyos nombres conjuntos son Kapital y burocracia. Desprecio donde se hace la declaración de la destrucción. Este desprecio es una larga historia, a la vez personal y colectiva, casi olvidada, y de la que, sin embargo, todo el pensamiento de Lyotard es el extracto, el balance, el sueldo conceptual.

Sí, quiero rendir homenaje aquí a lo que es, en su lenguaje, una *figura*. El Jean-François Lyotard para quien no hay nada más esencial que conjuntar un pensamiento contumaz y sutil, una crítica radical, a la práctica organizada cuya vinculación fundamental era la fábrica. Al Lyotard de Renault-Billancourt, yo quiero honrarlo aquí, porque todo procede de allí, reserva hecha, lo dije, de la obligación de amar. ¿Cuántos de nosotros hemos, no una semana, o incluso tres años, sino quince años, o más, medido la filosofía por el mismo rasero de la intensidad, vital y pensante, que hay en el reunirse de madrugada con algunos obreros? ¿Cuántos han podido hablar libremente y en voz alta, como Jean-François Lyotard todavía en 1989, de "estos algunos militantes, obreros, empleados e intelectuales, que se han reagrupado en vista de proseguir la crítica marxista, teórica y práctica, de la realidad hasta sus últimas y más extremas consecuencias"?

Y este es uno de los medios, quizás, de distinguir lo que él llama una figura, de lo que es por todas partes llamado una imagen.

Cuando Sartre, manipulado por Benny Levy y la Izquierda Proletaria, sube sobre un tonel a la puerta de Renault-Billancourt, eso es una imagen. Es el propósito deliberado de producir una imagen transmisible, mediatizable. Es una prestación publicitaria. Cuando, durante años hay, a propósito del lugar "fábrica", concentración del pensamiento y del hacer, cuando hay guardia de la mañana, es una figura, que es sin imagen, y que ningún medio captura. Lyotard tiene razón al decir, sin vanagloria alguna, que, durante estos años "el grupo respeta la ascesis de su propia modestia (borradura) en beneficio de la palabra dada a los trabajadores".

Ahí está lo que yo quiero saludar: que la mañana de un filósofo pueda ser de fábrica; no el pesado sentido sustancial de la clase, de la vanguardia, o del pueblo en sí, sino al contrario, según la ligereza de una trayectoria, la obstinación de una claridad, la deriva, el punto de partida, la alteridad no dialéctica, la relación no-crítica. En suma, según la política como creación, y en primer lugar creación de lugares improbables; de conjunciones imperceptibles.

"Hasta en sus extremas consecuencias", dice Lyotard. Ese principio: aguantar la consecuencia, por muy extrema que sea al ser juzgada por la opinión común, es filosóficamente crucial. Esta es, a mi juicio, la ley misma de una verdad cualquiera. Pues toda verdad se teje de consecuencias extremas. Sólo hay verdad extremista.

¡Cuántas rupturas hay que aguantar, para Jean-François Lyotard, en el extremo de las consecuencias! En segundo plano: la ruptura aparente de Trotski con el terrorismo stalinista, en los años 1930. Y luego, la ruptura con esta ruptura, después de la guerra, dado que el trotskismo, como él lo recuerda, "no pudo definir la naturaleza de clase de las sociedades llamadas comunistas". La entrada, en 1954, en el grupo Socialismo o Barbarie. Los problemas alrededor de la salida de Claude Lefort, en 1958. Desde 1960, las primeras sospechas sobre la política como nombre genérico, o destinal, de lo intratable.

Sigue siendo verdad que no se le hizo al proletariado "un daño particular, sino un daño en sí". Pero el problema que plantea hoy la descomposición de las actividades y los ideales, es justamente saber por dónde, por qué medios puede ahora expresarse, organizarse, batirse el proyecto revolucionario.

Una cierta idea de la política muere en esta sociedad. No será, seguramente, la "democratización" del régimen, reclamada por los politicastros en paro, o la creación de un "gran partido socialista unificado", lo cual no sería más que la concentración de los residuos de la "izquierda", quienes darán vida a esta idea. Todo eso ya no tiene perspectiva, o si la tiene es minúscula en relación a las dimensiones reales de la crisis. Ya es hora de que los revolucionarios se pongan a la altura de la revolución por hacer.

Donde se ve que es el no estar a la altura lo que origina lo inconmensurable.

En 1964, la gran escisión del grupo: por un lado Cornelius Castoriadis, y por el otro, el grupo Poder Obrero, al cual se une Lyotard, aunque con unas dudas que no harían más que aumentar.

Y en 1966, la dimisión de Poder Obrero. El desgarró con el amigo e iniciador, Pierre Souyri. Y en 1968, la evidencia, para Lyotard, de que el proletariado es a lo mejor una pesada retaguardia, el sujeto-supuesto es amorfo, que la historia es errática. Lo que dice poéticamente el texto "Deseorevolución":

Pero era la esencia misma de la historia el vacío en el cual lanzábamos nuestras piedras la ausencia de un referente la noche titubeante *Violencia del sentido ausente* cuestión

desempedrada y lanzada por encima de toda institución La negatividad pone en desafío lo que la reprime o la representa Bajo su gesto el discurso piadoso del paraíso político ya sea hoy o mañana cae en la vanidad No han visto esto Que lo que empieza no es una crisis que conduce a otro régimen o sistema por un proceso necesario Que el otro deseado no puede ser el otro del capitalismo porque es la esencia del capitalismo el tener su otro en sí y he aquí la recuperación Que el otro que ha sido deseado abiertamente que lo es y lo será es el otro de la prehistoria en la que estamos *grito caído en escrito* imágenes trampa música consoladora invención prohibida o juego patentado roto en dos trabajos y ocio saber escindido en ciencia amor en sexo Y el ojo abierto de la sociedad en su medio ojo griego su política está empleada en llenarlo de arena Lo que ha sido anunciado es el comienzo de la historia la apertura del ojo Ellos no pueden ver.

He ahí lo que puede también traducir la cuestión ¿dónde está el color? Es la cuestión típicamente matinal: ¿qué es la apertura del ojo? ¿La apertura del ojo sobre un pensamiento? Un vistazo, apenas un destello. Un pensamiento: a penas una nube. Es lo que él dice, escuchemos:

Los pensamientos no son frutos de la tierra. No son consignados en secciones en un gran catastro salvo para la comodidad de los humanos. Los pensamientos son nubes. Y la periferia de una nube no es mensurable exactamente.

La apertura del ojo sobre una nube, es la correlación de dos movimientos reversibles. El uno es un intervalo, abierto/cerrado. El otro es un desplazamiento figural. Lyotard nunca hubiera dejado de buscar el punto de reversibilidad, que ocurre casi como una coincidencia. Allí donde el ojo está abierto sobre la más improbable figura de una nube.

Se puede decir así: pensar es la superposición desacordada de un diferendo exterior y de un diferendo interior. Ni la nube ni el ojo son reconciliables, tanto entre ellos como en ellos mismos. La mutación de la figura se prosigue indefinidamente, y jamás lo abierto puede proceder, incluso negativamente, de lo cerrado. Es el punto no dialéctico que es preciso aprehender, intervalo, desplazamiento, y finalmente: el acontecimiento de lo intratable, un intervalo superacordado en el desplazamiento. Un milagro. El pensamiento, después de todo, no es sino milagro, y esta es la razón por la que Lyotard, cada vez más, veía la presentación en el arte. Pintura, figura, o antes bien: ahí donde lo *figural* lucha contra lo *pictural*.

Pero hay que volver a decirlo: la misma palabra "marxismo" podía nombrar todavía el punto no dialéctico, lo reversible. Escuchemos el extremo fin de *Peregrinaciones**:

El marxismo es entonces la inteligencia crítica de la práctica de la división, en ambos sentidos: declara que la división está "fuera", en la realidad histórica; la división "de dentro", como *diferendo*, impide que esta declaración sea universalmente verdadera de una vez por todas. Como tal, no está sujeta a refutación: es la disposición del campo la que hace posible dicha refutación.

Una práctica que va en los sentidos, y, por lo tanto, una práctica inorientada. Este el apoyo que busca, según Lyotard, el filósofo, cuando se desprendió por fin del Relato proletario.

Y, sin duda, nuestro *diferendo* se mantenía en lo que yo valoro más que él, a saber: en el proceso contra el milagro, en la verdad contra las figuras, en las matemáticas contra el lenguaje y el derecho, en la decisión

* Jean-François Lyotard, *Peregrinaciones: ley, forma, acontecimientos*, Cátedra, Madrid, 1992.

contra la llegada, en la orientación contra lo reversible, en la fábrica como lugar político contra la fábrica como lugar del sujeto de la historia. Quizás él hubiera dicho que yo soy *pictural* y no *figural*. Un poco espeso, no tan volátil. Un moderno, todavía.

Tuvimos, durante mucho tiempo, relaciones extremadamente irritadas. El pos-68 era violento, rojo, difícil. Lyotard no hacía más que despreciar al maoísmo, de ahí que nuestras acciones se inspirasen con virulencia. ¡Qué se piense, pues! Después de 1958, el grupo Socialismo o Barbarie había publicado un gran artículo de Souyri titulado: "La lucha de clases en la China burocrática". La demostración, en marxismo riguroso, de la impostura maoísta era una especialidad de Lyotard y de sus amigos. Eso, creo yo, no podía facilitar las cosas. Tampoco, por lo demás, la poca fe que el acordaba a un significativo clave de nuestro pensamiento, el significativo "masas", dado en la línea de masas, acción de masas, democracia de masas. Él me escribía en octubre de 1972 lo siguiente:

No digas que sabemos lo que desean "las masas". Nadie lo sabe, ellas mismas tampoco. Nada cambiará si vosotros los que os decís los sirvientes de los deseos de las masas tratáis conformemente a vuestro supuesto saber que tomen su dirección.

Sí, había entre nosotros un abismo político. Y después, para él, la política estaba en retirada, como lugar privilegiado de manifestación de lo intratable. Para mí, porque ella es un procedimiento de verdad, inferible en secuencias de singularidades acontecimentales, seguía siéndolo y permanecía, y la fábrica con ella. De golpe, una cierta paz se hizo posible, y la hubo entre nosotros, a distancia, sonriente e inexplorada, lo que, en sus dedicatorias llamaba una "afección". Nuestros antepasados campesinos, hay que decirlo, vienen del mismo pueblo perdido entre las mesetas del Alto Loira. Se llama Moudeyres. En el cementerio de Moudeyres, no hay más que Badiou y Lyotard, reconciliados no tanto por la muerte como por la insoldable espesura del tiempo.

Hoy, yo vería nuestro diferendo de manera muy circunscrita y precisa, lo que no lo debilita, sino muy al contrario. Se trata como siempre, como con Deleuze, de la inmanencia y la trascendencia. Un enunciado crucial, por el cual Lyotard determina, en el *Diferendo*, una exigencia mayor de la filosofía, es el siguiente: "La frase que formula la forma general de la operación de transición de una frase a otra es ella misma sometida a esta forma de la operación de la transición". Lo que él también dirá en el léxico kantiano que tanto afecciona, como lo hacen todos los enemigos de Hegel: "La síntesis de la serie es también un elemento que pertenece a la serie".

Pues bien: no. Esto es precisamente lo que yo no pienso. Hay el exceso real, el fuera de lugar, el descarte. Si se llama trascendencia, tanto peor. El ejemplo más llano es que la síntesis de lo que hace un número entero finito no es un número entero finito, sino que es una entidad propiamente inaccesible. El principio inmanente de lo que se repite, o sucede, ni (se) repite, ni (se) sucede.

Este es, sin duda, el único punto que nos diferencia, en cuanto a lo que, en la noche, guardar, en el futuro anterior de la mañana. La lógica serial de la deriva, de un lado, la localización del punto de exceso de otro. La intratable finitud de la infancia, de un lado, la proyección fiel y exhaustiva de lo que hace excepción del otro.

Finalmente, yo pienso, que sería un diferendo sobre lo infinito. O sobre su correlación con lo finito. Donde se vería que yo soy menos enemigo de Hegel que

lo que él es, y también menos dado a conceder nada a Kant, y a la vez al motivo de la Ley, y que el entusiasmo no sea, al final de cuentas, como lo escribe Lyotard, más que una "trabajosa alegría extrema".

Diferendo sobre la esencia de lo infinito, pero, verdaderamente, sobre su uso. Lo esencial, después de todo, bajo el nombre de infinito, es retener la soberanía ontológica de lo múltiple. En el *Diferendo*, Lyotard repudia la noción de los Derechos del Hombre, Ni derecho ni hombre convienen, dice, y muy justamente. Plantea, con exactitud, que "derechos del otro" tampoco valdría mucho más. Y propone, finalmente, expresión magnífica ante la cual yo me inclino: "autoridad de lo infinito".

Y ya está. Hoy es sobre este acuerdo sobre lo que yo quiero concluir; esta comunión filosófica bajo la autoridad de lo infinito, que obliga, así, al trayecto y a la destrucción, que obliga a lo que no es filosófico. Obligación que es toda pensamiento, pero cuyo solo pensamiento no basta. Hay una decisión anterior, en mi lenguaje. Y en el suyo, un afecto. En el *Diferendo* escribe: "El marxismo no se ha acabado, como sentimiento del diferendo". Digamos: la política permanece, como decisión excesiva. Y haremos del diferendo afectuoso con Jean-François Lyotard, como lo quería Rimbaud, *el lugar y la fórmula*.

¿POR QUÉ RAZÓN ES, AUNQUE HAGA YA DIEZ AÑOS, nuestro contemporáneo? ¿Y, sin embargo siempre intempestivo, lo suficiente para ser, esta rareza, un contemporáneo del porvenir? No, ciertamente, a ojos de los académicos que saldan el siglo veinte como si desde siempre su espíritu hubiera estado en la discusión, que las aulas de las clases hacen hoy triunfar, entre devotos fenomenólogos y gramáticos demócratas. De la fenomenología, Eric Alliez, tiene razón en decir que el proyecto más

Gilles Deleuze (1925-1995)

constante —pero también el más difícil— de Deleuze era el de probar que había salido, que se podía salir. Y que se debía, pues, y esta era su expresión había, “demasiadas cosas benditas”. En cuanto a la filosofía analítica y a la “vuelta lingüística”, les consagraba uno de sus raros odios, estimando que una suerte de comando vienés había, en todo caso en los departamentos de filosofía de las universidades, desertificado el rico pensamiento americano de los Emerson, los Thoreau y los James. En cuanto a la “democracia”, no se dejará de repetir, porque es una declaración valiente y justa, que una característica mayor de la filosofía según Deleuze era que tenía positivamente horror de la noción misma de “debate”.

Pero ello no es para que Deleuze cumpla el programa heideggeriano de la modernidad, ese interminable “fin de la metafísica” que se declina así como trabajo de la deconstrucción. Decía, de buena gana, que con la metafísica no había ningún problema. No se sitúa cómodamente a Deleuze en las habituales genealogías. Ciertamente, él pone a Nietzsche en apertura de nuestro tiempo, como lo hicieron tantos otros, y le acuerda —y esta no es, a mi juicio, su inspiración más fuerte— el haber introducido en filosofía la noción de sentido, contra la verdad, asesinada por los conformismos. Sin embargo, este Nietzsche, cuyo antepasado es un Spinoza bautizado como “Cristo de la filosofía” y cuyo hermano francés es Bergson, dejará atónito a más de uno. A decir verdad, Deleuze, construye una historia de las doctrinas “interesantes” (a él le gustaba esta palabra) del todo singular, que no estaba destinada más que a él mismo: los estoicos y Lucrecio, Duns Scotto, Spinoza y Leibniz, Nietzsche, Bergson, Whitehead... No se puede fácilmente generalizar este panorama sin que al hacerlo se estigmatice una “modernidad” común.

¿Diremos entonces que es, como pueden verlo las clasificaciones de al otro lado del Atlántico, uno de estos representantes (¿posmoderno? ¿o posposmoderno?) del pensamiento continental, y singularmente francés, de los años 1960? Hacerlo sería olvidar que, en aquella época, siempre estuvo contracorriente. Él, habló, y muy bien, del estructuralismo, del no sentido como causa del sentido, de la teoría del “compartimento vacío”. Compartió, pero también rectificó, sobre la muerte y la escritura, algunos análisis de Blanchot. Pero no era de esta escuela, y menos aún diez años más tarde. Es con violencia como tuvo polémica con Lacan al que le oponía —en vano— su esquizoanálisis. Su “marxismo”, fraternalmente tejido con

Guattari, es totalmente el opuesto al de Althusser. Queda, evidentemente, la amistad profunda que dirige sus homenajes a Foucault. Valoro, no obstante, sin tener el tiempo aquí de establecer lo que esta amistad creadora no debe enmascarar, tanto del uno como del otro, el pensamiento —central— de lo que es una singularidad concreta que cambia por completo.

Entonces, ¿cómo convocarlo para nuestro tiempo? ¿cuál es esta evidencia que lo mantiene con nosotros, aunque sea en la distancia irónica de su perpetua retirada, en la línea del frente donde luchamos contra la infamia reaccionaria? Yo la disemino, esta evidencia, en cinco motivos mayores, todos ellos ligados a la constatación de un agotamiento (otra de las palabras que también amaba). "Agotado", lo estaba a menudo, y se sentía entonces como muchos de sus héroes, Melville o Beckett, por ejemplo.

1. Al agotamiento de todo pensamiento del fin (el fin de la metafísica, el fin de las ideologías, el fin de los grandes relatos, el fin de las revoluciones...), Deleuze opone la convicción de que nada es "interesante" al menos que sea afirmativo. La crítica, los límites, las impotencias, los fines, las modestias, todo eso no vale una sola afirmación verdadera.
2. Los motivos de la unidad, de la agrupación, del "consenso", del valor común, no son más que malas fatigas del pensamiento. Lo que haya de valor es, ciertamente, sintético, como lo es toda creación, pero en la forma de la separación, de la disyunción. La síntesis disyuntiva, ahí está la verdadera operación de quién está "forzado" a pensar (pues no se piensa "libremente", se piensa bajo presión, se piensa como "autómata espiritual").
3. Es necesario dejar de especular sobre el tiempo, su precariedad, su omnipresencia subjetiva. Acabemos con toda fenomenología de la "conciencia íntima del tiempo". Pues lo que cuenta es la eternidad, más precisamente esta intemporalidad temporal que recibe el nombre de acontecimiento. El gran y único "golpe de dados" donde la vida (se) juega su azar como su eterno retorno.
4. Hay que acabar con la obsesión del lenguaje. La palabra importa vivamente, pero es tomada en su correlación multiforme con la experiencia afirmativa integral, no es una potencia sintáctica constituyente. Confundir la filosofía con la gramática, o con el inventario de las reglas, es una aberración. Dejemos ahí, como una vieja piel, la idea de que la forma natural del pensamiento es el juicio. Sobre todo no juzgar: un buen axioma del pensamiento. En lugar del juicio, la experiencia impersonal, el devenir, cogido "por el medio".
5. La dialéctica es(tá) agotada. Es preciso levantarse contra lo negativo. Se reúne así, según el método del Retorno, con el punto 1: encontrar ascéticamente, lo que quiere justamente decir sin negación de ninguna clase, por pura confianza involuntaria en los devenires, la afirmación integral de lo improbable.

Diría, de buena gana, que lo que recapitula todas estas preciosas lecciones, para aquel mismo que como yo no comparte el detalle o lo argumentario, que lo que las sostiene es una sola prescripción negativa: combatir el espíritu de finitud, combatir la falsa inocencia, la moral de la derrota y de la resignación, contenida en la palabra "finitud" y en las molestas proclamaciones "modestas" sobre el destino finito de la criatura humana. Y una sola prescripción afirmativa: no acordar su confianza más que al infinito. Para Deleuze, el concepto es el recorrido de sus componentes reales a "velocidad infinita". Y el pensamiento no es nada más que una ardiente exposición en el infinito caótico, en el "Caosmos". Sí, la línea del frente de la que yo hablaba más arriba, aquella donde se mantiene con nosotros, y por lo mismo se afirma como un contemporáneo capital, es ésta: que el pensamiento sea fiel al infinito del que él depende. Que no se conceda nada al detestable espíritu de finitud. Que en la única vida que nos es impartida como despreocupada por los límites que el conformismo nos asigna, intentemos, a toda costa, vivir, como decían los antiguos, "como inmortales". Lo que quiere decir: exponernos tanto como se pueda, exponer en nosotros, tanto como se pueda, el animal humano a lo que lo excede.

UN FILÓSOFO, EN LAS FRONTERAS DE UNA MUTACIÓN del pensamiento, de sus objetos y sus fines. Y que intentaba captar, sobre un horizonte de genealogía nietzscheana, las configuraciones donde toma sentido lo que hay en tal o cual momento, tal gesto de la verdad.

Michel Foucault (1926-1984)

Un intelectual —contra todos aquellos, decía, a los que la palabra les da náuseas. Una figura solitaria de la maestría, sin escuela, sin entorno, a menudo silencioso. Un sabio, en la excelencia de este término, lleno de humor, modesto, capaz, cuando la ocasión lo requiera, de una gran violencia racional.

Alguien cuyo maestro invisible seguía siendo George Canguilhem. Donde reconocer el gusto del trabajo, de la prueba, documentada, de la interrupción, tanto como la certidumbre puntual: el no desfallecer es regla de ética.

Una escritura francesa, rápida y curva a la vez, pronta a la imagen, como a su revocación.

Títulos de nobleza insospechables conferidos a la biblioteca, a la comprobación, al archivo.

La capacidad de sorprender, y también el poder de desaparecer. Una radical ausencia de ostentación, un hombre del metro y de la multitud, de la enseñanza para algunos, de la gloria anónima bajo su nombre propio.

Un militante de las causas singulares —todas las son— un hombre del aduán y de la declaración. La alianza, siempre admisible, de la majestad de la cátedra y la trivialidad de las prisiones.

Brevemente, en estos tiempos tan rebajados, aunque se le lea, y muy poco, de acuerdo o en desacuerdo, una barrera contra la canallada. Ni en el saber, ni en las instituciones, queda de él demasiado. Y sin él estamos un poco más expuestos, somos un poco más vulnerables.

Para una generación de filósofos el riesgo fue la guerra, la Resistencia. Allí perdimos a Cavallès y a Lautman. El riesgo de Foucault era simplemente el mundo tal cual es, sin gracia, y en la asfixia siempre recomenzante de todo lo que aspira a lo universal.

Estaba —este benefactor— al mismo nivel con el mundo, para mí, y lo vuelvo a sentir estos días con una penetrante inquietud, era como una especie de dique lejano y asegurado contra todo lo que se encuentra allí de bajura y de irrevocablemente sometido. Estaba al cuidado de saber lo que un sujeto puede cultivar de relación legítima consigo mismo. Así, según una tendencia nacional esencial, las disposiciones más finas del conocimiento se subordinan a la ética.

Es necesario decir el racionalismo de Foucault, reivindicar su tensión y extenderlo. Añadir fe al detalle de sus construcciones no es tan decisivo como reconocer que no se cederá sobre la ambición y la universalidad de los dispositivos del conocimiento.

La discusión latente sobre "¿Qué es un intelectual moderno?" no autoriza bajo el pretexto de la muerte, que se sustituya a Foucault por un Foucault inexistente. ¿qué sentido tiene enrolarlo en la seriedad limitada del especialista, en los ministerios de Mitterrand, en las pacotillas del periodismo?

En cuanto a oponerlo a Sartre, es un ejercicio de escuela.

Por supuesto, todos nosotros rompimos, y ello no fue por nada, con la fenomenología, la teoría de la conciencia, los últimos avatares del psicologismo. Lo que su maestro Canguilhem mantenía con mano firme en los dominios duramente circunscritos de la ciencia o de la medicina, Foucault lo arriesgó en lo que se creía ser el dominio de las ciencias humanas, de la historia, o de la antropología. Clínica, locura, moneda, lingüística, botánica, sistema penitenciario, sexualidad... Pero, no era ni historia, ni antropología, ni ciencias humanas. Era el gesto de anexión a la filosofía, al pensamiento puro, de los objetos y textos que se le habían separado. De esta anexión, ocupamos los territorios, incluso cuando el gesto de Foucault nos parece inacabado, o difícil de seguir.

Pero se verá mejor al distanciarse como encarnaba una fidelidad —toda fidelidad auténtica es una ruptura— con lo propio de los intelectuales franceses, herencia del siglo XVIII, que es el ser simultáneamente racionalistas críticos, testigos políticos, gente con curiosidad polimorfa, y escritores. De esta herencia, con él, Sartre era el nombre moderno. La justicia del tiempo es la de tenerlos, a Sartre y a Foucault, unidos en la Goutte d'Or contra la muerte y expulsión de los obreros inmigrantes. Nada puede valer contra esta fotografía.

Estos últimos años, no me lo cruzaba casi más que en el teatro. Es el lugar justo, después de todo, para tales cruzamientos. Íbamos allí para continuar con el abandono deleitoso de toda representación. Es por ello, que hoy, el teatro nos purga. Foucault sabía bien que, en la materia, la literatura nos acompaña, prueba del crítico que habría podido ser es su lectura de Raymond Roussel.

Que no se nos venga a decir, después de esto, que con él se había perdido la cuestión del compromiso, y de su valor general. Incluso los errores aparentes de Foucault enseñan lo contrario. Su declaración sobre Irán, que se le ha hecho pagar tan cara, testimoniaba el apetito en el que quedara leer en la historia la llegada de otro régimen de verdad colectiva.

Contrariamente a lo que se dice de aquí para allá, es de lo universal de lo que se aseguraba, y lo que había intentado transmitir tocaba a lo que nosotros tenemos que hacer para cambiarnos, tanto como para cambiar el mundo.

El homenaje que conviene rendir a Foucault es ahora el leer su última obra, y hablar de ella con el mismo rigor, exactamente, que si el viviese. Y ahí yo estoy personalmente afectado, y además persuadido, convencido, de que Foucault en su propósito de esta empresa sobre la genealogía grecolatina de la matriz (dominio) sexual, reintroduce la categoría de Sujeto, y más especialmente porque lo pudo declarar (entrevista del 29 de Mayo de 1984 en *Les Nouvelles* del 28 de Junio): "Llamaré subjetivación al proceso por el cual se obtiene la constitución de un sujeto".

Pues el único conformismo que se podía encontrar en Foucault —conformismo establecido y guardado por casi todos los intelectuales franceses reconocidos— era el de haber, en todo caso en sus escritos teóricos, intentado evitar a Lacan.

Interpreto el enunciado que citaba arriba como el síntoma de que, conducido por su propio rigor, Foucault un día —para el beneficio general de la filosofía entre nosotros— se habría desembarazado de este conformismo, como hizo con todos los otros.

Tal era la preocupación de lo que su convicción íntima, abrupta, risueña, tenaz y armada de ciencia, atestiguaba.

HUBO EN FRANCIA, POR EMPLEAR UNA EXPRESIÓN muy querida por Frédéric Worms, un momento filosófico de los años 1960. Incluso aquellos que habrían intentado organizar el olvido lo saben. No mucho más, quizás, que cinco años intensos, entre 1962 y 1968, entre el fin de la Guerra de Argelia y la tempestad revolucionaria de los años 1968/1976. Un simple momento, sí, pero que fue verdaderamente un fulgor. Podemos decir que, con la muerte de Jacques Derrida, la generación filosófica que identificó este momento ha desaparecido casi completamente. Nada más queda una figura tutelar retirada, un hombre ya muy anciano, impasible y glorioso: Claude Lévi-Strauss.

Jacques Derrida (1930-2004)

Así pues, el primer sentimiento del que puedo dar prueba no es, que digamos, un sentimiento muy noble. En efecto, yo me digo: "ahora somos nosotros los viejos".

Ahora, nosotros... ¿nosotros quiénes? Pues bien, eso quiere decir muy precisamente, nosotros los que hemos sido los discípulos inmediatos de los que han desaparecido. Nosotros, los que teníamos en esos años de 1963 a 1968, entre veinte y treinta años, nosotros que seguimos con pasión las lecciones de estos maestros, con los que, a medida que avanzaba su vejez, nos fuimos haciendo viejos. Viejos o ancianos pero no en el mismo sentido que ellos, porque ellos fueron la signatura (firma) de aquel momento del que yo hablo, y porque el momento actual, sin duda, no merece ninguna signatura (firma). Pero viejos cuya juventud no hubiera sido la que fue de no haber escuchado y leído a tales maestros, y de no haber discutido día y noche sus proposiciones. Hace poco estábamos a su abrigo. Estábamos bajo su protección espiritual. Ya no nos la ofrecen. Ya, tampoco, seremos separados de lo real por la grandeza de sus voces.

Por tanto, tengo que —pues, yo lo siento como un deber riguroso— rendir homenaje a Jacques Derrida, que ha desaparecido brutalmente, y a través de él, a todos los otros. A todos los signatarios muertos del gran momento de los años 60.

El homenaje que creo apropiado es un homenaje filosófico. Un homenaje que señale el quiebro y le de su propia fuerza. Para ello, tengo la necesidad de algunos preliminares, a los que voy a dar aquí una forma extraordinariamente simple.

Simplicidad justificada. Pues había, justo por debajo de la asombrosa fluidez volátil de su escritura, una auténtica simplicidad de Derrida, una intuición obstinada e invariante. Y esta es una de las razones de la violencia de los ataques contra él, justo después de su muerte, y en particular en la prensa americana, ataques que al dirigirse al "pensador abstruso" al "escritor incomprensible", no manifiestan más que la más banal injuria anti-intelectual.

Las llamaremos "texasas" a estas injurias, y no se hable más.

Pongamos que llamamos "ente" —ente en el sentido de Heidegger— a una multiplicidad cualquiera y que lo que nos interesa es el aparecer de ese "ente", es decir, lo que hace que, de este "ente", se pueda decir que se muestra en un mundo

determinado. Supongamos que intentamos pensar este "ente", no solamente según su ser, es decir, según la multiplicidad pura en que se constituye el ser genérico, el ser indeterminado, sino también que buscamos pensarlo, lo que es el gesto fenomenológico por excelencia, en tanto que es(tá) ahí, así pues, en tanto que ocurre (adviene) en este mundo, o aparece sobre el horizonte de un mundo determinado. Convendremos, después de tantos otros, en llamar a esta aparición de lo ente en un mundo, su *existencia*.

La elaboración técnica de una distinción nueva (e integralmente racional) entre el ser y la existencia puede tomar diversas formas, de las que no es cuestión aquí entrar en detalle. Diremos simplemente que la relación entre ser y ser-ahí, o la relación entre multiplicidad e inscripción mundana, es una relación trascendental. Consiste en que lo que toda multiplicidad ve asignarse en un mundo es un grado de existencia, un grado de aparición. El hecho de existir, en tanto que es aparición en un mundo determinado, se asocia inevitablemente a un cierto grado de aparición en este mundo, a una intensidad de aparición, que puede también ser dicha intensidad de existencia.

Hay un punto muy complicado pero muy importante, sobre el que, por lo demás, Derrida escribió de manera considerable, y sobre el cual nos instruyó a todos: una multiplicidad puede aparecer en varios mundos diferentes. Su ser-uno puede existir múltiplemente. Admitimos el principio de la ubicuidad del ser, siempre que exista. Una multiplicidad puede, pues, aparecer o existir, es lo mismo, en varios mundos, pero por regla general existe en estos mundos con grados de intensidad diferentes. Aparece intensamente en tal mundo, más débilmente en otro, extremadamente débil en un tercero, con una intensidad extraordinaria en un cuarto. Existencialmente conocemos a la perfección esta circulación en varios mundos donde nos inscribimos en intensidades diferenciadas. Lo que llamamos "la vida", o "nuestra vida" es, generalmente, el paso de un mundo donde aparecemos con un grado de existencia débil a un mundo donde este grado de existencia es más intenso. Eso es, un momento de vida, una experiencia vital.

El punto fundamental que nos conduce hacia Derrida es entonces el punto siguiente. Siendo dada una multiplicidad que aparece en un mundo, siendo dados los elementos de esta multiplicidad que aparecen con ella misma —lo que significa que la totalidad de lo que la constituye aparece en este mundo—, existe siempre un componente de esta multiplicidad cuya aparición es medida por el grado más débil.

Este es un punto de una importancia extrema, lo repito. Una multiplicidad aparece en un mundo, la relación trascendental afecta a los elementos de esta multiplicidad de grados de aparición, de grados de existencia. Y resulta que existe siempre al menos uno de estos elementos —en realidad no existe más que uno— que aparece con el grado de aparición más débil, es decir, que existe mínimamente.

Se comprende bien que existir mínimamente en lo trascendental del mundo es como no existir del todo (es decir, en absoluto). Desde el punto de vista del mundo, existir lo menos posible es lo mismo que no existir. Si se tuviera un ojo divino exterior al mundo, se podría eventualmente comparar los *minima* existenciales. Pero si se está en el mundo, existir lo menos posible, quiere decir, desde el punto de vista del mundo, no existir del todo (es decir, en absoluto). Es por lo que llamamos a este elemento "lo inexistente".

Por tanto, siendo dada una multiplicidad que aparece en un mundo, hay siempre un elemento de esta multiplicidad que es un inexistente (o un in-existiendo) en este mundo. Es lo inexistente propio de esta multiplicidad, relativamente a este mundo. Lo inexistente no tiene caracterización ontológica sino únicamente una caracterización existencial: es un grado mínimo de existencia en un mundo determinado.

Daría un ejemplo masivo y archiconocido, un ejemplo fuertemente trabajado por Derrida. En el análisis que Marx propone de las sociedades burguesas o capitalistas, el proletariado es propiamente lo inexistente propio de las multiplicidades políticas. Es "lo que no existe". Lo que no quiere decir, en absoluto, que no tenga ser. Marx no piensa ni un instante que el proletariado no tenga ser, dado que, muy al contrario, va a apilar volumen sobre volumen para explicar lo que es. No cabe duda del ser social y económico del proletariado. La que sí que es dudosa, siempre lo ha sido y hoy más que nunca, es su *existencia* política. El proletariado es lo que se sustrae completamente a la esfera de la presentación política. La multiplicidad que es puede ser analizada, pero, si se toman las reglas de aparición del mundo político, no aparece. Está ahí, pero con un grado de aparición mínimo, a saber el grado de aparición cero. Y es, evidentemente, lo que canta la *Internacional*: "¡los nada de hoy todo han de ser!" ¿Qué significa este "somos nada"? Los que proclaman "hoy no somos nada" no están afirmando su nada. Simplemente afirman que no son nada en el mundo tal cual es, cuando de lo que se trata es de aparecer políticamente. Desde el punto de vista de su aparecer político no son nada. Y el devenir "todo" supone el cambio de mundo, es decir el cambio de trascendental. Es necesario que lo trascendental cambie para que haya la asignación a la existencia, por tanto, para que lo inexistente, el punto de no-aparecer de una multiplicidad en un mundo, cambie a su vez.

Acabemos de una vez, abruptamente, con estos preliminares: es una ley general del aparecer o del ser-ahí-en-un-mundo que haya siempre un punto tal de inexistencia.

Ahora, y sólo ahora, puedo dibujar la silueta de lo que está en juego en el pensamiento de Derrida, en el trabajo infinito de Derrida, en su escritura inmensa, ramificada, en sus numerosas obras, en sus aproximaciones infinitamente diversas, lo que está en juego es *inscribir lo inexistente*. Y reconocer, en el trabajo de inscripción de lo inexistente, que esta inscripción es, propiamente hablando, imposible. Lo que está en juego en la escritura de Derrida, y "escritura" designa aquí un acto del pensamiento, es *inscribir la imposibilidad de la inscripción de lo inexistente como forma de su inscripción*.

¿Qué significa "deconstrucción"? En el final de su vida, a Derrida, le gustaba mucho decir que, si había algo que era urgente deconstruir eso era la deconstrucción. La deconstrucción, que se había convertido en algo como cualquier otra cosa del repertorio académico, era preciso, naturalmente, deconstruirla. Darle una significación, era, en un cierto sentido dilapidarla. Pienso, sin embargo, que en él, la palabra "deconstrucción" no estaba, de ningún modo, academizada. Indicaba un deseo especulativo, un deseo del pensamiento. Un deseo fundamental del pensamiento. Era "su" deconstrucción. Y el deseo, como todo deseo, partía de un encuentro, de una constatación. Con todos los estructuralistas de los años 60, con

Foucault por ejemplo, Derrida admitía que la experiencia del mundo es siempre una experiencia de imposición discursiva. Ser en un mundo, es siempre estar marcado por discursos, marcado incluso en su carne, en su cuerpo, en su sexo, etc. La tesis de Derrida, la constatación de Derrida, la fuente del deseo de Derrida, es que, cualquiera que sea la forma de imposición discursiva, existe un punto que escapa a esta imposición, que se puede llamar un punto de fuga. Creo que la expresión debe ser tomada aquí al pie de la letra. Un punto de fuga (*point de fuite*) es un punto que, precisamente, huye (*fuit*), se escapa, a la regla del dispositivo de imposición*.

A partir de ahí, el interminable trabajo del pensamiento, o de la escritura, es el localizar este punto. El localizar no quiere decir aprehender o comprender. En tanto que huye no se puede aprehender. Porque aprehenderlo sería perderlo. Se puede llamar "problema Derrida" al problema siguiente: ¿Qué es aprehender una fuga? No desde el punto de vista de aprehender a *lo que* huye, sino la fuga, la huida, como punto de fuga. La dificultad, que obliga siempre a recomenzar, es que si se aprehende la fuga al mismo tiempo se la suprime. El punto de fuga en tanto que punto de fuga no es aprehensible. Solamente se puede localizar.

Hay en Derrida algo como la proposición de un gesto de demostración. Un gesto de escritura, cuando la escritura es este dedo, empapado en tinta blanca, que va a mostrar delicadamente el punto de fuga, dejándolo al mismo tiempo escapar, huir. Uno no puede mostrarlo "como" punto de fuga, mostrarlo muerto. Es, evidentemente, lo que Derrida sobre todo teme. Así pues, uno tiene una escritura que va a intentar ser esta demostración. Es a lo que yo llamo una localización. Puesto que mostrar es localizar. Y decir: "¡Shhh!!! ¡Silencio! ¡Quizás es(tá) ahí! ¡Atención!... ¡Quizás es(tá) ahí... no lo hagas detenerse... déjalo huir!"

Derrida es lo contrario a un cazador. El cazador espera a que el animal se detenga, para poder disparar. O para poder abatir la fuga del animal. Sin embargo, Derrida espera que la fuga no vaya a dejar de huir, espera que muestre la "cosa" (el punto de fuga) en la evidencia sin ninguna detención en su fuga. Y, por tanto, en su incesante desaparecer. Que todo aparecer se sostiene del (des)aparecer del que sólo se puede localizar, en el bosque del sentido, la fuga en fuga: he ahí lo que está en juego en lo escritural del deseo de Derrida.

Incluso localizar el punto de fuga —por no decir aprehenderlo, que sería su muerte— es, en realidad, imposible. Porque el punto de fuga es lo que en su lugar está fuera de lugar. Es el fuera de lugar en el lugar. Entonces, como no existe más que en su acto desde el fuera de lugar en el lugar, no se puede, tampoco, localizarlo. Lo que se quiere es mostrar la fuga, y para ello es preciso adentrarse muy lejos en el bosque que localiza esta fuga. Durante este movimiento se entera uno de que, a lo sumo, podrá, no mostrar la fuga, sino que podrá, bastante más lejos, mostrar la localización de esta fuga, una maleza, un claro. Y eso ya es muy arriesgado.

Finalmente, lo que quizás sea posible es restringir el espacio de fuga, recorrer un poco más lealmente el bosque, o un poco menos oscuramente. Si no se quiere tocar a la fuga, la localización consiste simplemente en hacer, de alguna manera, que la imposición discursiva, la coacción lingüística, no sean tal como el espacio de fuga que recubre todo. Porque, en ese caso, no se localizará nada de lo inexistente. Se tendrá simplemente el espacio de lo general. Sin embargo, hay

* Es decir, entonces: "se fuga" [N. de T.]

que restringir el espacio de nuestro paso para estar más cerca de lo que está en juego en esa fuga. Es decir, que es preciso estar en el lugar más cercano posible de lo que se exceptúa del lugar, de lo que se mantiene fuera de lugar. La deconstrucción, en realidad, consiste en restringir las operaciones discursivas de tal manera que el espacio de fuga sea localizable como en una cartografía, diciendo: el tesoro está ahí... o, la fuente está ahí... lo que se va está ahí... pero... dulcemente... muy dulcemente... si no, el tesoro será robado, desaparecerá... la fuente no fluirá más... se tiene un plano, pero vago, tan vago, para evitar abalanzarse sobre el tesoro... un paso de más y no valdrá nada... incluso el azar es arriesgado... dulcemente...

Tomemos, por ejemplo, las grandes oposiciones metafísicas. Va a haber que diagonalizarlas. Porque restringir el espacio discursivo no es dejar subsistir masividad alguna, masividad lineal. No hay localización posible del fuera lugar en el lugar con las grandes oposiciones binarias. Por tanto, es preciso deconstruirlas. Va a haber que pasar a su través. Eso es la deconstrucción. La deconstrucción es, en el fondo, el conjunto de las operaciones que pueden obtener una cierta restricción del espacio de fuga. Una vez más, es una operación que se emparenta con una caza invertida, una caza donde lo que es preciso aprehender es el animal sano y salvo, desapareciendo, aprehender el franqueamiento hacia el lugar fuera de lugar de lo animal. Es por ello que es preciso acercarse al máximo. Quizás incluso mucho más que para disparar. Así pues, tiene que haber una localización paciente. Ello supone una cartografía elemental de las grandes distinciones, entre la ciudad y el campo, la montaña y el valle, el ser y lo ente, y es necesario que esta cuadratura sea paso a paso reducida, que este encuadramiento sea paso a paso reducido.

De ahí toda una serie de discusiones. Por ejemplo, la discusión con Heidegger, sobre la carga efectiva de la diferencia entre el ser y lo ente. Cuando Derrida propone el concepto de "diferancia" quiere hacer entender, escuchar, un término único que activaría la distinción ser/ente en su punto de fuga. Derrida *pone en fuga* lo que subsiste de oposición metafísica en la diferencia ser/ente, de manera que se aprehenda la diferencia como tal, *en su acto*. Y la diferancia en su acto, es evidentemente lo que es(tá) en punto de fuga con toda oposición entre el ser y o ente, es lo que no es, de ningún modo, reductible a la figura de esta oposición. Y asimismo, además, será preciso examinar la oposición democracia/totalitarismo. O, también, el alcance real de la oposición Judío/Árabe en el conflicto palestino. El método es siempre el mismo. Aquí también, en la oposición Judío/Árabe en el conflicto palestino, Derrida adoptó como posición deconstruir la dualidad.

El método es siempre encontrar lo que identifica un lugar como territorio de un punto de fuga, con respecto a la oposición que certifica prematuramente el lugar como división, como partición, como clasificación.

Derrida desclasa los asuntos de clase.

Derrida fue, en todas las cuestiones donde intervenía, lo que yo llamaría un valeroso hombre de paz. Era valiente porque siempre es necesaria mucha valentía para entrar en la división tal como está constituida. Y hombre de paz porque la orientación de lo que se exceptúa de esta oposición, es, de manera general, el camino de la paz. Pues toda paz verdadera se hace por acuerdo, no sobre lo que existe sino sobre lo que no existe, o sea, sobre lo que inexiste.

Esta obstinación diagonal, este rechazo de las divisiones abruptas de procedencia metafísica, no conviene, evidentemente, en las épocas de tempestad, cuando todo está bajo una ley de decisión aquí y ahora. Es lo que mantuvo al margen, a Derrida, de la verdad de los años rojos, entre 1968 y 1976. Porque la verdad de estos años se decía así: "Lo uno se divide en dos". Lo que aquí se deseaba poéticamente era la metafísica del conflicto radical, y no la paciente deconstrucción de las oposiciones. Y ahí, Derrida no pudo servir. Debíó abstenerse. Estuvo, por así decir, exiliado.

Y es que había en él, y ello es homogéneo a su paciencia literal, incluso si no ignoraba la violencia de toda verdadera paciencia, había en él, una gran dulzura especulativa. Había un tocar (un tacto) derrideano. Su gran libro sobre, y con, Jean-Luc Nancy se llama *Le Toucher (El Tocar)**. Hermosísimo libro del año 2000. Es su "tratado del alma", su tratado de las sensaciones, su libro más delicadamente aristotélico. Derrida da en él una nueva descripción de la relación entre lo sensible y el pensamiento. En el tocar existe algo como eso. Algo de tan delicadamente sensible que devenga indiscernible del pensamiento.

Es también por ello, por lo que Derrida amaba cada vez más la forma del diálogo. Diálogo con Hélène Cixous, con Elisabeth Roudinesco, Habermas, o tantos otros. Diálogo en particular con lo que se puede llamar la posición femenina. En el diálogo con una posición heterónoma se va a tocar, quizás, lo que huye, se fuga, de la Ley, lo que salta flexiblemente hacia fuera del *nomos*. Y se va a acariciar, va a ser acariciado, *de paso* [au passage]. Este *de paso* del tocar correspondía muy profundamente al deseo filosófico de Derrida.

¿Cuándo se desea algo es para hacer qué? Este deseo, este deseo de lo inexistente es necesariamente, como en todo deseo, es preciso finalmente, acariciarlo, acostarlo, a este inexistente. El tocar sobre la hoja en blanco, por ejemplo. Aunque se sepa que ello ya haya sido relevado. Ya está en otro lugar, en otra parte. Ya se fue. Tal era el deseo de Derrida: localizar, tocar, escuchar, todavía menos que un instante, lo inexistente de un lugar, la fuga del punto de fuga. Inscribir su proscrición, su *excripción*.

Y ello derogaba las costumbres filosóficas, por las cuales el fundamento de la inexistencia es la nada. Ahora bien, no se puede decir, en absoluto, que lo inexistente sea la nada. Es ahí donde reside el error metafísico, quizás el único error metafísico que pueda ser irremediable. El error metafísico por excelencia es el haber identificado lo inexistente con la nada. Porque lo inexistente precisamente es. Es absolutamente. Y esta es muy bien la razón por la que los proletarios, que inexisten, pueden argüir su ser para decir: "Nosotros, los que nada somos, lo seremos todo". Y es esta, incluso, la definición de la Revolución: un inexistente que arguye su ser-múltiple para declarar que va a existir absolutamente. Por supuesto, para ello, es preciso cambiar el mundo, o lo trascendental del mundo.

Lo inexistente (no) es *nada*. Pero ser nada no es en absoluto, no es del todo, no ser, o sea, nada de ser. Ser nada es inexistir de manera propia en un mundo o en un lugar determinado. Así, se esclarecen los deslizamientos alternados característicos de la prosa de Derrida. Es el deslizamiento entre el: "si se dice que lo inexistente es, se echa de menos naturalmente lo que no existe", y el: "si uno se contenta con decir que no existe, se echa menos lo que es".

* Jacques Derrida, *Le Toucher*, Galilée, Paris, 2000.

Y, por tanto, ninguna oposición constituida llega nunca realmente a c(u)alificar en términos de oposición binaria el estatuto exacto de lo inexistente. Porque uno se estará deslizando siempre del ser a la inexistencia, y después de la inexistencia al ser. Si bien, con Derrida, se sigue una lógica que ya no autoriza más la distinción fundamental entre la afirmación y la negación.

Creo que éste es el fondo del asunto. La deconstrucción se lleva a su término cuando el espacio lógico en el cual se opera ya no es del todo el de la oposición de la afirmación y de la negación. Yo diría que el tocar, es eso. El tocar es un operador lógico. Cuando se toca algo se es esa cosa, y no se es. Y éste es todo el drama de la caricia amorosa. Relacionarse con un texto o con una situación política, como la caricia amorosa se relaciona lógicamente con un cuerpo, tal es el ideal de la deconstrucción. Ideal del tocar. En el tocar, lo que toca, no se separa de lo que es tocado sino por una inexistencia, un punto de fuga inasignable. Pues, lo que diferencia a los dos "actantes" del tocar, lo activo y lo pasivo, no es más que el acto de tocar, el cual, justamente, es también lo que los conjunta (los co-yunta, los co-yuntura). Entonces, hay este deslizamiento, que yo llamaría el deslizamiento esencial, que es el deslizamiento entre ser y existir. Este es el mayor deslizamiento, el deslizamiento que tiene por signo, por pinza, lo inexistente.

Derrida instaló en el lenguaje este deslizamiento. Será mi última nota. Intentó decir que toda palabra verdadera es un deslizamiento. Una palabra no es una referencia, no es un significante, es un deslizamiento, un deslizamiento entre esencia y existencia. Una palabra suena a justa cuando desliza según lo inexistente. "¡Deslicen mortales, no insistan!", es lo que yo creo que Derrida deseaba escribir a sus propias palabras. Y también es por lo que tanto se le ha criticado. Incluso yo me irritaba, a veces, por sus extraordinarias acrobacias verbales, sus derivaciones, el deslizamiento infinito de su prosa. Pero se puede, se debe, hacer justicia a todo ello, pues la demostración del deslizamiento comporta el deseo de lo inexistente. El punto de fuga, es necesario mostrarlo fugándose de la lengua. Hay que tener una lengua de fuga. Sólo se puede organizar en el lenguaje una demostración de lo inexistente si uno se sirve de una lengua que soporta el inexistir. Una lengua de fuga. Y en ese caso, como lo decía Genet, "mi victoria es verbal".

Mi último homenaje será, también, verbal.

En homenaje a Derrida yo diría y escribiría ahora inexistencia, con una "a". La inexistencia. Como él dice la diferancia. La palabra diferancia es, en el fondo, la operación por la cual Jacques Derrida intenta arropar la inexistencia. Arropar como se arropa por escrito. Intenta arropar lo inexistente en la diferancia como acto de escritura, como deslizamiento. Siguiendo su escuela, yo intentaría también arropar la inexistencia, dándole el deslizamiento de la "e" hacia la "a", para que se signifique, en su manera mundana de inexistir, que su ser no es menos irreductible. No somos nada, seremos. Es el imperativo de la inexistencia. No se sale de ahí. Gracias a Jacques Derrida por haber sido un guardián vigilante de este imperativo.

HAY, EN LA ESCRITURA DE JEAN BORREIL, como había en la fuerza de su voz, algo de sordo y de ronco, de obstinado, a lo que ni siquiera la palabra "estilo" conviene.

Borreil, por lo demás, desconfiaba del estilo. Lo que su pensamiento no amaba ante todo era la instalación, la arrogancia, lo conveniente. Ahora bien, la conveniencia es generalmente estilosa. Escribe:

Toleramos el orden moral, el racismo incluso, por poco que sepa cubrirse con los oropeles de un estilo que lo inscriba en una apariencia de decoro.

Jean Borreil (1938-1992)

Así, el estilo es, a menudo, para Borreil el revestimiento de la abyección. Pero quizás, justamente, su estilo de pensamiento pretende desbaratar la arrogancia. Inventó una singular dulzura de la manera en que el pensamiento instala, o su viaje, o su sonriente pero definitiva presión.

Y, en primer lugar, sin duda, por el lugar extraordinario que acuerda a la interrogación. Digo la interrogación, y no la cuestión. Ninguna hermenéutica cuestionante en Borreil, sino innumerables y materiales puntos de interrogación. Te invitan, estas puntuaciones, a hacer con el autor el punto de las interrogaciones, pero también a hacer el punto sin más, el punto del viaje y de lo nómada en el mundo tal como se nos propone, y que es el de exilio en el propio lugar como motivo de la igualdad de las singularidades.

Cuando las interrogaciones se basculan en su escritura, no es que el pensamiento tome la pausa del gran cuestionamiento del sentido y del destino. Es, al contrario, que nos invita a hacer, enseguida, movimiento hacia una interior e imprevisible parada. La interrogación siempre es lealmente seguida por una respuesta. Está ahí para señalar que la respuesta es aquello hacia lo que es necesario moverse, que no es un ya-ahí que se desvele o revele. La respuesta es lo posible de un movimiento dividido. Si Borreil pregunta: "¿Qué es lo intolerable?". En seguida responde: "lo que provoca un rechazo y una insurrección". Si pregunta, a propósito de Hyperion: "¿Por qué el conocimiento fracasa?" Responde: "Porque la reflexión no resuelve las disonancias". Incluso la bien conocida anécdota fundacional está iniciada por la interrogación. Para recordarnos la invención escandalosa de Diógenes el Cínico, no empieza por el relato y su interpretación. Pregunta: "¿Cuál es el acto filosófico por excelencia?" Responde: "Diógenes se masturba en el ágora". Y pregunta una vez más: "¿Cuál es la lección aquí administrada?" Y de nuevo responde, como si se tratase del alumno a quien un maestro íntimo y cerrado pide reflexionar, contar con sus propias fuerzas:

La lección es, para los griegos de la época, esta paradoja inusitada: el ágora es mi casa, el espacio público es un espacio privado.

Según la interrogación, el pensamiento es desacralizado, está en la mar incierta, es para él mismo este casi-otro que cada uno, según Borreil, es para los demás. Según la respuesta, entra en el puerto que no es nunca su destino —no hay— sino su etapa. La imagen nómada está, muy en primer lugar, inscrita en este estilo singular que no afirma nada sino bajo la regla de una interrogación, y hace pasar entre la interrogación y la respuesta todo lo descartado entre la mañana de partida y la tarde de llegada.

Así, su estilo de pensamiento es marítimo y portuario. Y es que el enemigo de este pensamiento es constantemente definido por Borreil, es el legítimo propietario. Propietario de la Ciudad, de los bienes, propietario de la política, y, finalmente pretendido propietario del pensamiento mismo. El enemigo del pensamiento está instalado sobre sus tierras, se ha apropiado de lo propio, es el propio-ietario. El pensamiento marítimo y portuario desapropia al propio-ietario. Y Borreil interroga una vez más:

¿No son los puertos los espacios de los mercados y de los "capitalistas", que prefirieron siempre su salud personal a la de la Ciudad? ¿no son el espacio de la prostitución y de la noche, el exacto opuesto del sol que inunda con su luz los debates agonísticos del ágora? En una palabra, ¿los puertos no son la imagen, sino incluso el sustituto terrestre de la Cosmópolis?

Se trata de que, para Borreil, el pensamiento sigue una línea errante y difícil, de que no dispone para su verticalidad, de ningún punto fijo. Hace el punto sin sol ideal. Es, ante todo, un pensamiento sin vertical, un pensamiento que se mueve sobre el plano puramente horizontal de la igualdad.

De este plano de inmanencia, la ciudad moderna es el emblema. Borreil dice: "una ciudad, una superficie pura". O aún más, opuesta explícitamente a lo que llama "la tierra heideggeriana y poética": "la horizontalidad de una ciudad pisoteada en todos los sentidos sin que ello haga o tenga sentido". El Dublín de Joyce, este "ninguna parte" testimoniado por el escritor moderno que él amaba y practicaba entre todos.

La cosa se podrá decir así: ¿qué es un estilo de pensamiento que pisotea lo horizontal? Y es a esta interrogación, a la que, una vez más, responde con lealtad y penetración, con dulzura, con rigor, la escritura de Borreil.

Yo diría que el pensamiento debe evitar dos cosas: el bucle, y el extraplomo. Sólo este doble evitamiento lo confía a la horizontalidad del emplazamiento de los casi-otros, a la igualdad de los semejantes.

Evitar el bucle toma en Borreil muchas formas. Se dirá en primer lugar que el pensamiento debe proceder localmente, no supone ningún movimiento general que lo reconduzca a un pretendido motivo originario. De hecho, lo que hay, son catástrofes locales, cosas que llegan y de las que da testimonio obstinadamente. Y ahí el pensamiento se ajusta como puede. Pregunta: "¿Cómo ajustar una palabra ante una serie de catástrofes?". Este ajustamiento fija un estilo que procede cada vez de un punto a otro, sin que jamás se trate de una inferencia global. Nada es más asombroso, en este punto, que el uso propiamente estilístico que hace de las referencias, de los nombres propios. Hay una improbabilidad maximal, una sorpresa, una suerte de vuelo de nombres. Él lo dice, por lo demás: es preciso tener "una relación con la historia de la filosofía, una relación que no sea de erudición sino de alteración y de captura, y si no, de vuelo".

Con la historia de la filosofía, pero no solamente. Que se vea *El imposible regreso a Ítaca*. Se comienza por Homero y la Odisea, por su crítica en el *Tratado de lo sublime*. Pues, dicho sea de paso, Borreil lo conocía todo. Después, los motivos de lo oriental, y de lo sobrio nos hacen torcer a un lado precipitadamente, el cabo es puesto sobre Hölderlin, sobre Kleist.

En un segundo plano, se entrevé a Goethe y a Schiller. La cuestión del viaje, que es la del movimiento del pensamiento, se afila: "el viaje es una catástrofe". La ruina de lo propio se anuncia: "Misma cuestión para la vuelta a casa, pero no hay más casa". Se pregunta, entonces, que hace posible el retorno de Ulises, y es el episodio crucial de las sirenas el que nos conduce a un puerto que nada dejaría prever: Michel Foucault. Es cuestión de la travesía del sufrimiento y de la muerte. Y es con este desgarramiento como leemos la frase central, una interrogación más y su respuesta: "¿Qué queda por hacer cuando se atraviesa la muerte? Re-entrar en casa". Esta conexión de la travesía de la muerte y del retorno convoca a Hegel, quien reconduce por cesura y localización, vía Tübingen, a Hyperion, a Hölderlin, a las elegías de la puesta de sol. Y, en fin, el Mediterráneo se abole en beneficio de la horizontalidad urbana de Joyce.

Nada aquí de anárquico, ni de bucle. Una navegación, punto por punto, hasta lo más cerca, que tiene lo que gana, y nada más. La máxima del estilo de Borreil es la de Rimbaud: "mantener el paso (terreno) ganado". Ello sólo garantiza que no se cederá el paso a las Sirenas del bucle, de la Totalidad.

Lo dice, a propósito de Joyce, pero es una baliza para su propia navegación:

Tampoco el lenguaje refleja el planteamiento odiseano de la conciencia, sino el monólogo de Molly Bloom.

Contra el bucle, hay el monólogo. Para comprender lo que va desde sí mismo hacia la alteración afirmativa de sí. El monólogo de la pérdida de lo propio, de la ausencia de fin, la ratificación de lo casi-otro.

La máxima es que no hay retorno, que no hay más que pérdida, y que es la pérdida la que es la libertad moderna, la que es(tá), si se puede decir, desbucada. Lo que también se dirá así: "Jamás se vuelve a Ítaca. Uno no se pierde para encontrarse sino, justamente, para perderse.". Y Rimbaud, una vez más, que decía: "No se parte". Borreil diría más bien: ¡sí, sí, se parte! Lo que hay es que no volver, que no se vuelve. Pero la otra trampa que nos engaña es la del extraplomo. El estilo del pensamiento en el que se mantiene Borreil es repudiación de lo universal. Pues, lo universal no es más que una arrogancia camuflada de lo propio, de lo propio occidental. Es ahí donde está definida una doble apuesta estilística, la de la singularidad de la prosa, la de la similitud y de su vocación a la partición. Pero para llegar a este punto crucial vamos a tener que pasar por una avalancha de interrogaciones:

¿Qué hacer con los semejantes diferentes? ¿Qué hacer con una miseria recubierta de palabras? ¿Cómo descubrir lo intolerable de una catástrofe continuada, de una destrucción continuada? ¿Qué palabra mantener que esté "no embarazada", como se dice en África del Oeste, y, si no, incluso "cansada"?

Y, por una vez pase, la respuesta toma la forma de un imperativo:

Es preciso apostar contra el universalismo que es traducción de una arrogancia, y, sin embargo, mantener el primado de la igualdad de los semejantes.

Este imperativo, que conjunta dos apuestas arriesgadas por sí mismas, comanda todo el estilo, la interrogación, la respuesta, la navegación local, lo portuario, el estrellamiento imprevisto de los nombres, la obstinación, el monólogo.

Por lo demás, ¿se trata de un pensamiento, de una incansable exposición? Borreil declara: "Pensar lo plural es, quizás, un imposible". Ahora bien, es precisamente el pensamiento de lo plural lo que es el contenido del imperativo igualitario, como la repudiación lo es del universalismo. Digamos que su estilo es la exposición dividida de lo plural, ella misma secretamente pluralizada por un pensamiento imposible. El texto, gobernado por esta tensión, debe guardar algo de aleatorio. Debe ser el trazo de un azar, de un encuentro, de lo que ha sido inventariado en el estancamiento y en el pisoteo de la horizontalidad.

Saluda —lo cito— "la atención en lo aleatorio de una mirada que no decide a priori lo que merece ser mirado o no serlo".

El estilo de su pensamiento es hacer aparecer esta no-decisión. Una no-decisión que no es una indecisión, sino una trayectoria bifurcada. De tal suerte que, al fin, no estemos allí donde nos imaginamos llegar. Hemos sido alterados, y, como teníamos tiempo de bruma, devueltos a tierra extranjera. Es decir, también en nosotros mismos, en nuestra casa, puesto que este devolvimiento nos revela la impropiedad de lo propio, la alteridad de lo natal, la ruptura de todo bucle y la imposibilidad de todo extraplomo.

Recuerdo la época en que tenía, con Jean Borreil, vivos desacuerdos políticos. Más allá de los vocablos de ese tiempo, imagino que me reprochaba sobre todo el decidir demasiado de antemano lo que merecía ser mirado. Y es que su estilo de pensamiento, mirándolo bien, no es el de una política en el sentido habitual. Ni el de una filosofía. Filósofo era, pero no filósofo de una filosofía. Tenía, más bien, el aspecto de un testimonio. En su pensamiento la medida a encontrar entre singularidad y similitud es demasiado fina. Estaba demasiado ocupado, respecto a las vanas odiseas del concepto, en encontrar el punto local, el puerto cosmopolita, en donde entender exactamente el discurso del otro. Decía, a propósito de François Chatelet: "respeto e irrespeto, tal es el mundo de la escucha no romántica de las razones del otro".

Y eso es finalmente de lo que debe tratarse: de un estilo no romántico de pensamiento, una destitución de todo héroe del concepto, una paciencia asegurada, una labor fraternal. O, aún más, y se lo dejó decir a él, tal y como lo hacía para Claude Simon, pero también para sí mismo, lo que él deseaba que fuera la escritura de un pensamiento:

Venir a primer plano para desarreglarlo y quizás, como el viento de octubre del país sin nombre que despoja las viñas de sus hojas, desnudar a la novia, y exhibirla en un cuadro.

CUALQUIER COSA TOMABA CON ÉL UNA PROFUNDIDAD SINGULAR. No la profundidad del pathos, ni la de lo oscuro. Una profundidad leal, me gustaría decir, que era como la que yo experimenté de su amistad: reservada, poco alimentada de hechos, casi lejana, y, sin embargo, absolutamente segura. Sí, había una seguridad de Philippe Lacoue-Labarthe, extrañamente homogénea a lo que se sentía en él, entre él, con él, siempre inconsolable porque el mundo no haya llegado a ser, todavía, más que lo que es. Inconsolable y seguro, profundo puesto que absolutamente leal, tal es su pensamiento, tal como yo lo leo, tal como yo lo entiendo.

Philippe Lacoue-Labarthe (1940-2007)

Sin duda, había retenido, pero aún más transformado, la máxima de Heidegger según la cual la esencia del pensamiento es la cuestión. Lo retuvo porque me parece que dos cuestiones organizaron lo que él rechazaría llamar sus "tesis" filosóficas, pero que están, sin embargo, en el movimiento de su incesante experimentación. La cuestión de Auschwitz que, recompone, repiensa, más allá de Adorno, a fin de que a partir de ella se pueda tener una exacta medida de la relación entre esa monstruosidad y la genealogía especulativa de Occidente, ahí incluido Heidegger. Y después, incluida y distante, la cuestión del poema, y de su modo propio de inocencia posible, tal como lo indica la interioridad no poética del poema, o su esencia desobrada, que se puede decir también su devenir-prosa. En suma, cuestiones dispuestas entre dos polos de nuestro emplazamiento histórico. El primero: la complicidad de la política mortífera y de la voluntad configurante del gran arte, complicidad que organiza el motivo mimético de la obra. El segundo: la posibilidad poética de la retirada tal como ella indica un arte sustraído a toda voluntad de contorno, a toda monumentalidad. Un arte según (después de) todo gran arte. La mediación entre los dos era la complicación del teatro, perdición y salvación.

En este espacio balizado, donde residimos todos, apuntalaba el trabajo de las cuestiones de dos combates tan explícitos como singulares. Ahí estaba su estilo inimitable, rudo y desarrollado, de una dulzura que se parecía a un abrazo, a una compulsión. Ahí otropasaba la visión heideggeriana del cuestionamiento.

Para descubrir enteramente la naturaleza mimética y mitológica de lo que acuerda la monstruosidad a la genealogía especulativa, es preciso llevar a su término la crítica del gran arte. Lo que quiere decir que es preciso ir más allá de lo que Nietzsche tuvo la intuición, a saber, la nocividad afrodisíaca de Wagner. Es preciso demostrar que, no solamente el wagnerismo, sino también la mayor parte de las tentativas de rivalizar con Wagner, o de sobrepasarlo, están inscritas en un ficcionamiento artístico consonante con la ficción de lo político. Y, por tanto, son genealógicamente contemporáneas del desastre. *Musica Ficta (figuras de Wagner)** y *La ficción de lo político***, dos libros esenciales de Philippe. Wagner es como

* Philippe Lacoue-Labarthe, *Musica ficta: figures de Wagner*, Bourgois, 1991.

** Philippe Lacoue-Labarthe, *La ficción de lo político*, Arena Libros, Madrid, 2002.

el nombre del lugar donde experimentar la primera cuestión. La cuestión de la ficción, que es la cuestión del fascismo como pensamiento operante.

Y después, en el otro polo, es preciso arrancar el poema a lo grande, a la memorable interpretación heideggeriana, que lo fija, tan hasta el colmo del desamparo, en la voluntad, ahora y siempre, de la configuración. Y esta vez, son Hölderlin y Paul Celan los que son afirmativamente decisivos.

Alabemos, de paso, la extrema precisión de nuestro amigo muerto. Por muy amplias que sean las cuestiones, las asigna siempre a lugares perfectamente circunscritos, una tarea, una frase, una conexión sorprendente entre autores alejados, un episodio... Y nos persuade, por medios muy sobrios, gestos pensantes seguros, que tal puede ser muy bien lo que esté en juego en el tiempo y el espacio, el fragmento de la prosa del mundo donde podemos concentrar la cuestión. Una entre las tareas, extraordinariamente difícil, y en él era además un deseo filosófico mayor, el arrancar Hölderlin a Heidegger. Arrancar Hölderlin a esta poderosa hermenéutica, en ciertos aspectos paradójicamente definitiva, que era de este poeta como una primera invención. Inventar una segunda vez a Hölderlin: es uno de los posibles nombres de la Pasión de Philippe Lacoue-Labarthe. Y, por otro lado, un episodio inscrito en un texto: comprender y decir lo que está dicho y criptado en el poema *Todtnauberg* de Paul Celan. *Todtnauberg* hace balance, como se sabe, del encuentro entre Heidegger y Celan. De este poema Philippe dice que apenas es un poema, que es un devenir prosa, justamente, donde transita fuera de toda forma la disyunción radical entre la experiencia de la poesía y el apresamiento del poema por la voluntad de la configuración. Comprender este tránsito es comprender la excepción poética con respecto a lo que soporta la monstruosidad. Y todo esto forma la sustancia de otros dos libros capitales de Philippe, *La imitación de los modernos*^{*}, en primer lugar, con uno de los textos más sorprendentes de estas últimas décadas, "La cesura de lo especulativo"^{**}, y este otro no menos radical, "Hölderlin y los griegos"^{***}, sí, verdaderamente la Biblia obligada para quien se interrogue sobre los destinos conjugados de la filosofía, del teatro y del poema. Y después, *La poesía como experiencia*^{****}, libro solitario y atormentado, donde la medida de Celan es al fin tomada.

Quisiera volver a decir aquí, y a explicar, lo que escribí a Jean-Luc Nancy cuando me llegó, en California, el anuncio de la muerte de Philippe. Que yo me sentía doblemente en duelo. En duelo por él, y por todo lo que nos habría dado, lealmente, profundamente. Y en duelo por lo que todavía no había podido darnos. Porque, cruelmente, de alguna manera él se lo impedía cada vez que su inconsolación esencial entraba en conflicto con lo claro de las cuestiones. En suma, un duelo virtual como una especie de dolor sobrenumerario viniendo a adherirse al duelo inmediato.

Y es que Philippe trabajaba en todo instante el porvenir de las cuestiones. No del todo porque sea un hombre del diferir o de la promesa interminable. En absoluto. Sino que lanzaba hacia el futuro, como si fueran piedras claras en las aguas sombrías, frases limpias, casi perentorias, fórmulas asertóricas y cortantes. Estos enunciados, estas fórmulas no tenían, aún, sus contornos completos, sus legitimaciones sutiles, sus apoyos experimentales.

* Philippe Lacoue-Labarthe, *L'Imitation des modernes*. Typographies 2, Galilée, 1985.

** Philippe Lacoue-Labarthe, "La césure du spéculatif" en Hölderlin. *L'Antigone de Sophocle*. Christian Bourgois. Paris. 1978. [p.p. 183-223].

*** Philippe Lacoue-Labarthe, "Hölderlin et les Grecs". *Poétique*, n° 40. Seuil. Paris; 1979 (p.p.465-474).

**** Philippe Lacoue-Labarthe, *La poesía como experiencia*, Arena Libros, Madrid, 2006.

Pero las tendrían tarde o temprano, en el despliegamiento discontinuo y riguroso de su experiencia de pensamiento y de escritura. El segundo duelo es el de haberse quedado con estas vivas expectativas, el de haber sido golpeado por estas sentencias, despertado, vuelto en sí y luego abandonado por el efecto de la muerte que las cierra sobre su proyección hacia lo que, quizás, privados de él, ya no comprenderemos jamás. Se puede citar aquí algunos de estos "dichos" de Philippe Lacoue-Labarthe, donde la verdad está ahora limitada a una evidencia que otropasa su contexto inmediato.

En *La imitación de los modernos*: "Lo trágico comienza con la ruina de lo imitable". "Recomenzar (con) los griegos, es decir, no ser más griego en absoluto". "La responsabilidad política de Heidegger es el abandono de lo trágico". Y esta que, en cualquier caso, nosotros podemos leer en el interior de nuestro dolor: "Dios está muerto. Traduzcamos: Dios soy yo."

En *La poesía como experiencia*: "Lo que cuenta y dice un poema es lo que a él se le arranca como poema". "La poesía es la interrupción del arte". "Todo poema es siempre demasiado bello, incluso en Celan". Y este otro que también suena singularmente hoy en día: "El arte según (de después) del fin del arte muestra el dolor de la presentación. Podría ser la alegría misma."

En *Musica Ficta (figuras de Wagner)*: "Ninguna estética o práctica artística puede declararse inocente de una política". "La música de Wagner es una música figural.". "[Nos queda] ir a este lugar en el que se ha obstinadamente buscado articular juntos y ligar (o re-ligar) el arte y la política. Como concepto de esta religión, la figura queda por destruir". Y, en fin, aquel otro, donde contra todo de lo que Philippe acuse a Wagner, yo lo identificaría a él mismo en su adversario y a nosotros en los sucesores de este mago perverso: "La obra de Wagner ha legado a su posteridad una tarea imposible: proseguir lo que está acabado".

Si de estos numerosos dichos lanzados hacia el porvenir del pensamiento, y en primer lugar del suyo, yo tuviera que retener uno solo, sería quizás el que yo más veces he citado, y que, en el presente puro de nuestra historia, suena como un advertimiento tan evidente y violento como difícil de tolerar: "El nazismo es un humanismo".

El acuerdo o el desacuerdo, aquí, depende de la apuesta wagneriana: "proseguir lo que está acabado". Yo estaba a punto, precisamente, de responderle a propósito de Wagner. De sostener contra él que no es en una mitología en lo que se sostiene este gran arte, que su protofascismo no está asegurado, como tampoco lo está la comprensión de Hölderlin, por la voluntad configurante de Heidegger, que, en realidad, el destino efectivo de Wagner está todavía en suspenso, todavía ante nosotros, después de una larga secuencia de desvíos, malversaciones y desfalcos. Que, en suma, Lacoue-Labarthe es a Wagner, negativamente, lo que Heidegger es a Hölderlin, positivamente: el soporte alterado de una construcción historial. Entonces, siguiendo el camino indicado por las piedras claras que había tirado ante él mismo, él habría respondido, y nosotros habríamos continuado, disputándonos en la amistad también clara, distante, profunda. Pero está muerto, y basta hoy con decir el duelo de lo que nos ha dado, y el duelo de esta disputa, y de todas las otras por él amistosa y firmemente suscitadas, que no tuvieron lugar, y en el curso de las cuales nos habría dado, como un regalo, el secreto de la donación misma.

¿ES POSIBLE OLVIDAR SU PASO, dejarlo detrás del texto? ¿Es posible no vincular su prosa compleja, ávida, a su manera, a la vez reservada y depredadora, de entrar al bies en la arena especulativa? Yo no lo creo. Y quiero decirlo en la partida de este coloquio: la prosa de Gilles Châtelet no es la de un ensayista cualquiera. Aún menos la de un epistemólogo. El epistemólogo es aquel que, convirtiendo a la ciencia en historia de las ciencias, y la historia de las ciencias en objeto separado de la filosofía, asesina, pura y simplemente, la comprensión de la filosofía por la vitalidad de las ciencias. Gilles Châtelet habría dicho bajo todas sus formas: "¡Fuego a la epistemología!". Es una manera como cualquier otra de decir: "¡Viva la filosofía!". Y lo habría

Gilles Châtelet (1945-1999)

dicho porque era conjuntamente matemático, físico, historiador y filósofo. Pero también lo habría dicho indivisiblemente porque era dramáticamente homosexual y estaba enfermo depresivamente. Lo habría dicho con ese instinto que se discernía en él, según su propia expresión un instinto de "maricón que ve claro", y enfermo porque la vida del concepto es también el itinerario del pensamiento contra la muerte. Habría dicho: "¡Fuego a la epistemología!". Tejiendo ese nexo tenue y reversible entre la ciencia y la filosofía que él llamaba dialéctica. En el grandioso proyecto de rehabilitar, rozando los agenciamientos minuciosos de las ciencias, el impulso de una filosofía de la naturaleza. Pues "¡fuego al epistemólogo!" quería, ante todo, decir, quizás, que el pensamiento, el pensamiento científico, está tomado en la capacidad gestual de un cuerpo. Y que dar razón de esta capacidad gestual requiere una monumentalidad especulativa de la que Hegel o Schelling fijaron de una vez por todas toda la norma. Es preciso ir, llegar, al gesto más ínfimo, de la escritura algebraica más delicada, a la movilidad universal de lo que es. Esta es la razón por la que no podemos, sería un abuso detestable, separar del texto de Gilles Châtelet la singular compacidad de su cuerpo, o el pitorreo sarcástico de su voz. Entre este cuerpo y este texto, hay el estilo, esta prosa que es a la vez la de un pistolero y la de una enajenada de bolillos.

También estableceremos la hipótesis, interna a su manera de ser y de pensar, de que lo que cansó a Gilles Châtelet de la existencia era una disyunción excesiva del cuerpo, un cuidado de sí replegado, demasiado replegado, demasiado poco dialéctico, demasiado lejos de poder escribirse. Los dramas, terribles, y los agotamientos, desérticos, separan al cuerpo de su capacidad de escritura. Y es necesario, entonces, extender la separación. Ausentarse. Esta disyunción calmada, muy meditada, yo la llamo fielmente romántica en el sentido siguiente: el cuerpo debe desvanecerse, de lo que ya no entra más en tensión viva con el pensamiento. El cuerpo se ausenta, sí, por indisponibilidad dialéctica.

Entonces, preguntémosnos, a título de punto de partida en homenaje a una vida y a una muerte, lo que era para él la dialéctica. Él la definía precisamente en *Les Enjeux du mobile*¹:

¹Gilles Chatelet, *Les Enjeux du mobile*, Seuil, Paris, 1993.

La dialéctica no es la neutralización sintética de dos términos preexistentes y opuestos, sino el descubrimiento de la articulación que despliega la dimensión a lo largo de la cual ellos surgieron como "polos".

La palabra "articulación" es uno de los significantes-amos de Châtelet. Designa la unidad activa de una operación como previa a toda determinación de una dualidad; la dialéctica es "lo uno se divide en dos" y no "lo dos se extenúa en uno". Pero es necesario comprender que lo Uno no es más que una dimensión, desplegada por el juego latente de una articulación que permanece todavía por debajo, antes, de este lado de la separación de lo Uno y de lo Dos. La dialéctica no es jamás lo sucesivo dualizado de los conceptos. La dialéctica es polarización de un espacio que se articula. Esta es la razón por la que Gilles Châtelet podía y debía volver una y otra vez, sin cesar, a esta filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán, obsesionada por el campo magnético, la atracción y la repulsión, la polaridad eléctrica, y las afinidades electivas.

Y a nosotros, para comprenderlo, nos será preciso volver siempre a este complejo de la dimensión, de la articulación y del desplazamiento dinámico de la dualidad, como en la intuición central del momento en el que la ciencia trabaja, inventa, despliega su fecundidad natural. Y es preciso hacerlo muy de cerca de los ejemplos, muy de cerca de estos hallazgos que tienen por nombre: los diagramas de Oresme, el cuadrilátero de Grassman, los recortes virtuales de Poisson, o la lateral de Argand. Esta proximidad científica no construyó ninguna historia de las ciencias; solamente quiso pensar el gesto del pensamiento científico. Hay en Gilles Châtelet una voluntad incesante de no mantenerse jamás en el exterior de la ciencia existente. Su objetivo, sí, es reencontrar y escribir la intimidad del saber, los gestos que son los suyos no cuando se enseña o se impone, sino cuando se está a solas, o se está sólo con él, en él. Y esta intimidad de la ciencia "en ella" no es otra que la dialéctica como vida del pensamiento.

De ahí, evidentemente, la gran polémica de Gilles Châtelet, su furor imprecativo, contra todas las potencias de la muerte todas las exposiciones indecentes de lo que es(tá) inmóvil, inamovible. Sería, sin duda, una lástima que el éxito público del libelista hubiera enmascarado la obra central. Resulta que la provocación se emparenta con el malentendido. Notemos que, a fin de cuentas, este éxito, del que todos nos alegramos, no le aportó a nuestro amigo, al menos durante mucho tiempo, la fuerza íntima, el recurso de la alegría; pero no hay que disimular, tampoco, que la vivacidad polémica es ya un componente obligado de la dialéctica romántica. Pues, es preciso, para llegar a lo íntimo del despliegue creador de las nociones, luchar sin descanso, tanto en la compresión del tiempo como del espacio, contra las falsas simetrías. Si se quiere promover la articulación y la polarización es preciso hacerlas triunfar en sí mismas, y en uno mismo, contra sus dos enemigos capitales que son la separación y la sucesión. Contra la separación, movilizando su suculento repertorio de injurias mentales, Gilles, hablará del "furioso enfrentamiento de lo positivo y lo negativo", o de "las intuiciones triviales de la yuxtaposición de las partes". Contra la sucesión, estigmatizará "el esclavismo de lo transitivo y lo espacial" y, directamente, "las banalidades de lo sucesivo".

No es más que, sólo cuando hayamos extirpado, en nosotros y fuera de nosotros, las facilidades de la ordenación (puesta en orden), de la alineación (alineamiento),

de la simetría, sólo entonces, podremos acceder a lo íntimo del movimiento. Contra el *partes extra partes* del planteamiento cartesiano, se reconoce aquí a Bergson, o a Deleuze. La intrincación temporal es superior al escalonamiento espacial, lo no comunicativo es superior a la simetría, el pliegue es superior a la yuxtaposición. Si sabemos eso, si ejercemos la potencia polémica y la delicadeza de la investigación, entonces sabremos que toda dualidad dialéctica es(tá) replegada, articulada, polarizada. Sabremos, y ésta es una fórmula magnífica, "que un Dos se intrinca inexorablemente con un envolvimiento". Y tendremos como recompensa lo que Schelling llamaba la "ternura" de la articulación. Y entonces es cuando Gilles Châtelet se instala en su capacidad más asombrosa: la de hacer surgir la poesía de las invenciones abstractas, sin ceder en nada en su rigor. Habrá por siempre estos momentos en que él nos muestra esos puntos íntimos e intensos donde el pensamiento cambia la indecisión en reorientación, esos momentos en que la intuición científica es un sendero que se bifurca.

Así, la maravillosa demostración, a propósito de Grassmann, de las virtudes dialécticas del álgebra no conmutativa. Gracias a la disimetría, una suerte de geometría del contenido viene a obsesionar a la discontinuidad literal; la letra misma, sin renegar de su austeridad algebraica, deviene geométrica y danzante, si bien que el matemático se emparenta creativamente con una nueva cinética. Citemos:

Ligando el ballet libre de las letras, a un continuo en el que los circuitos pueden deformarse el uno en el otro, el geómetra gana figuras cinéticas.

Ganar figuras geométricas, inventar una geometría del movimiento es una máxima del álgebra, desde luego. Y es también, se siente, una máxima de vida; este es el caso, sin duda, de todas las grandes orientaciones de pensamiento de Gilles Châtelet. Ellas son apropiadas a la fineza erudita de los ejemplos de creación científica, pero valen también para la disposición de los cuerpos vivos. Porque la dialéctica romántica es justamente el cuerpo tal como su gesto lo hace brillar hasta el punto de orientación de una idea.

Yo quisiera retomar aquí lo que creo ser las cinco máximas capitales del pensamiento de nuestro amigo, mostrando su conexión con la amplitud posible de la vida del cuerpo. Indicando, en suma, la razón por la que Gilles Châtelet no era un epistemólogo: en él, toda proposición sobre la ciencia es convertible en una máxima de vida.

1. En primer lugar, un motivo que es para él algo, bastante más, que una convicción especulativa, mucho más que un topos de la filosofía de las ciencias. Que es, creo poder decirlo, una certidumbre existencial, incluso política, porque es la dialéctica romántica misma: el pensamiento se enraíza en el cuerpo. El cuerpo concebido como espacialidad dinámica. Ahí donde Husserl busca el origen vital y antepredicativo de la geometría, Gilles Châtelet dirá más bien: "Hay un origen geométrico del pensamiento". Todo pensamiento es la nube de un espacio y un gesto, incluso el despliegue gestual de un espacio. La máxima de vida que corresponde a este motivo puede escribirse: "Despliega el espacio que hace justicia a tu cuerpo". El amor de Gilles Châtelet por las noches de fiesta obedecía a esta máxima. Y es más ascética de lo que podría parecer, pues la construcción del espacio nocturno del placer es, por lo menos, tanto un deber como un consentimiento.

2. Esta original geometría del pensamiento no se descubre más que si se disierne en toda actualización, y más todavía en toda literalización, la virtualidad de

articulación, que es el principio del desplegamiento. La geometría no es ciencia de lo extenso extrínseco, en el sentido cartesiano; es un recurso de extracción y de espaciamiento, una gestual de la deformación, una virtualidad propiamente física. Si bien, es necesario pensar una suerte de interioridad del espacio, una virtud intrínseca de variación, que el gesto pensante a la vez suscita y acompaña.

En el orden vital se trata esta vez de señalar que, la soledad, la interioridad son quizás, desgraciadamente, la esencia íntima de la alteridad y del mundo exterior. Gilles Châtelet conocía a innumerables personas, pero había en esta aparente diseminación una dosis considerable, y quizás al fin mortal, de soledad y de retirada.

3. Lo continuo latente es siempre más importante que el recorte discontinuo, a los "cortes" de Koyré, a las "revoluciones" de Kuhn, a las "falsabilidades" de Popper y de Lakatos, apóstoles de lo discontinuo, a todo ello, de lo que Châtelet percibía la unidad más allá de las polémicas aparentes, a todo ello es preciso oponer otro tipo de localización del pensamiento.

Esta es la razón por la que dos ritmos diferentes escanden "la historia de las ideas": aquel, totalmente discontinuo, de los "cortes", de los "paradigmas" y de sus refutaciones, y aquel de las latencias problemáticas siempre disponibles a la reactivación y llenas de tesoros para quien sepa despertarlas.

La historia del pensamiento jamás está, para Châtelet, ya hecha, ya periodizada. No hay más que singularidades reactivables, virtualidades creativas alojadas en los pliegues del tiempo.

La máxima de vida, esta vez, es: "reactiva tu infancia dormida, sé el príncipe de tu propia belleza insospechable. Activa tu virtualidad.". En el orden de la existencia se puede llamar materialismo a la disección de lo virtual, de tal suerte que en este materialismo es, bien, al idealismo romántico de las potencias de la infancia al que Gilles Châtelet intentaba restituir.

4. El ser se revela al pensamiento —científico o filosófico, es todo uno— en los "centros de indiferencia", que detienen la ambigüedad de toda separación posible. Esta ambigüedad dialéctica se señala por una desbandada de la evidencia espacial, que cree siempre poder orientarse y fijar su camino, está en el punto de estos centros de indiferencia, de estos lugares reversibles, de estas básculas, que el entendimiento separador y la intuición fusionan en una intensidad paradójica del pensamiento. Nada más revelador, nada que desvele mejor lo que está en su incertidumbre elegante, que "los puntos de ambigüedad donde se excede un nuevo pacto entre el entendimiento y la intuición".

Se dirá esta vez: "Sé el dandy de las ambigüedades. No ames más, con riesgo de perderte allí, que lo que derrota tu orden".

5. La organización superior del pensamiento se hace siempre por la combinación activa de penetración y de lateralidades, las cuales son a la vez dispuestas por el eje, y de ortogonales, por tanto, resistentes a su pura linealidad. Sólo este dispositivo (la fuerza "recta" del eje y la resistencia dispuesta de la lateral) comprende lo múltiple, o la diversidad. ¿Qué es lo múltiple? A fin de cuentas, para quien piensa, lo múltiple es la producción de una deformación de lo lineal por la lateralidad. A propósito de la "captura de la extensión" por Grassmann, Châtelet escribe lo siguiente:

La teoría de la extensión se proponía dominar el nacimiento de lo continuamente diverso. Esta diversidad no debe ser constatada como la de los bloques dispersos en lo extendido, sino hacer sistema: una deformación coherente debe producirla. Esta ambigüedad exige, pues, la propulsión poética más resuelta, la más ortogonal en las transi-
tivities, y exalta en el más alto grado el gesto que recorta y expone la forma.

Se ve: un pensamiento es lo que domina, en el tratamiento gestual resuelto de las lateralidades más resistentes, el engendramiento de lo "continuamente diverso". La comprensión no convoca el escalonamiento o la presencia conjuntada de la unicidad del sentido; lo que convoca, y es quizás la palabra más importante, es la irreductibilidad dialéctica de las dimensiones. En este sentido, el pensamiento no es jamás profesado unilateralmente en la organización significativa, incluso aunque Châtelet, cuidadoso en ello como en todo, recuerde siempre la necesidad de la letra y del álgebra pura. Pero lo que en última instancia está en juego en el pensamiento no está ahí. Está en la capacidad de comprender la dimensión; y para ello, es preciso inventar notaciones, las cuales exceden el poder de la letra.

El idealismo romántico, sobre este punto, nos enseña a encontrar, no el sentido de nuestra existencia, sino la exactitud de sus dimensiones. Vivir, es inventar dimensiones desconocidas del existir y, por tanto, como lo diría Rimbaud "fijar vértigos". Después de todo, es lo que se puede retener de la vida como de la muerte de Gilles Châtelet: tenemos necesidad del vértigo, y tenemos también necesidad de su forma, es decir, de su fijación.

Y es que el vértigo es lo que la dialéctica romántica intenta (r)encontrar en el centro de la racionalidad misma, en la medida en que la racionalidad es invención, y, por tanto, fragmento de una potencia natural. Sí, Gilles Châtelet no deja de buscar estos "lugares donde el entendimiento vacila. En los centros de indiferencia se alcanza la más alta incertidumbre, que exige, por tanto, la decisión más irreversible." Esa es, sin duda, la parte filosófica más evidente. Construir una dialéctica de la ambigüedad, del vértigo, de la vacilación. No para dudar, sino, muy al contrario, para que haya la disimetría real, y, por tanto, la decisión más irreversible.

Y, ciertamente, en esta correlación de lo ambiguo y de la decisión, de la indiferencia y de lo irreversible, se reconocería la filiación, la genealogía especulativa de Gilles Châtelet. Se puede remontarla, como se hace cuando se dibuja el árbol genealógico, abierta hacia la oscuridad de las más antiguas épocas.

1. Deleuze, que busca en la ciencia la riqueza polisémica y creadora de la función, la filtración de lo virtual caótico en un plano de referencia.
2. Schelling, que busca pensar la intuición de la intuición, la zona de comunicación y de ambigüedad entre el arte y la ciencia. Schelling, que se opone a lo que el concepto hegeliano tiene todavía de demasiado formal, de demasiado envolvente y seguro de sí.
3. Hay Leibniz, pensador de la fuerza como potencialidad, teórico del "laberinto de lo continuo", hombre de las bifurcaciones insensibles y de las lateralidades concurrentes. Leibniz, que se opone al *partes extra partes* de Descartes.

4. Aristóteles, el cual descubrió la necesidad de pensar la potencia como potencia, que dio toda su oportunidad a lo virtual, a lo que no es todavía, del todo, lo que es. El Aristóteles del dinamismo natural, de la singularidad irreductible, del movimiento como despliegue y cualidad primera del ser físico. Aristóteles, que se opone a la actualidad fija de la idealidad platónica.

Pero todo ello es retomado, y como puesto en marcha y en desbandada (en ruta y en derrota), por el estilo de la dialéctica romántica, estilo alegre, perentorio, pero también detallado, laberíntico, suerte de abstracción fulminante. Animado por una voluntad esencial: arruinar la disposición de la estética trascendental de Kant, que supone una disyunción brutal del espacio y del tiempo. Fuera incluso de su necesaria correlación relativista, lo que Châtelet pide, demanda, apoyado tanto sobre la geometría algebraica moderna como sobre la teoría de los sistemas dinámicos, es que se repare en el espacio de los repliegues, de las indiferencias y de los nudos que lo "gestualizan", y, por tanto, lo temporalizan.

Pero una vez más, el encontrar, o el salvar, en el espacio-mercado contemporáneo, el recurso de una temporalización, saber si algo, algún gesto, del cuerpo-pensamiento es todavía posible, está ahí, en el segundo plano de la no-epistemología de Gilles Châtelet, de las cuestiones apremiantes y capitales.

Seamos de la escuela de aquel para quien circulaba, desde los diagramas de álgebra no comunicativa a las arborescencias de la mecánica no ondulatoria, tanto como de Aristóteles a Deleuze, una sola cuestión, que es una cuestión imperativa, una cuestión inquietante, una cuestión que une en efecto indiferencia e irreversibilidad. La cuestión de lo vigilante que espera en el espacio el sonido de un gesto: "¿Quién vive?" Él pregunta, se plantea esta cuestión: "¿Quién vive?". Nos deja, a decir verdad, varias respuestas, y, sobre todo, varias maneras de responder. Nos esforzaremos, para serle fiel, en decidir, en elegir, en escoger.

DESPUÉS DE TODO, TENÍA ALGO SEVERO EN SU SEDUCCIÓN, poderoso en su ligereza, violento en su delicadeza.

Yo había escrito algunas notas sobre ella. Hace tiempo, hace muy poco tiempo. Las vuelvo a dar en su severidad, su claridad, su dureza.

1. La referencia "clásica" esencial de Françoise Proust es sin ninguna duda Kant. Hay, concerniéndolo, un trabajo de presentación, de edición, de interpretación considerable. Françoise Proust destaca cuando se trata, ya sea el caso de poner en evidencia lo real de lo que

Françoise Proust (1947-1998)

está en juego en los textos más controvertidos (como aquel sobre la cuestión de la mentira), ya sea el de desplazar las acentuaciones de tal modo que un motivo esencial, pero hasta aquí mal percibido, autoriza una reorganización del conjunto. Es el caso de cuando ella discierne en la *Crítica de la razón pura* la exigencia inaugural de una recepción pasiva que no sea simple empiricidad, sino que sea, ella misma, *a priori*, como una suerte de patética trascendental. Por lo demás, este motivo acaba por devenir, aparte de su asignación propiamente kantiana, en el hilo conductor de toda su empresa. En efecto, es cierto que su pensamiento asume la existencia de un campo trascendental. Pero lo que se encuentra constituido en este campo no es ni del orden del conocimiento, ni del orden de la voluntad. Es a una teoría trascendental del afecto, o de las pasiones, a la que su deseo filosófico es(tá) fundamentalmente atado. Se podría casi decir que lo que tiene por empresa fijar podría llevar éste por título general: *Crítica de la pasión pura*.

2. La inspiración trascendental, como ya hizo Heidegger la demostración, no excluye, sino llama, a las tesis ontológicas. Y ello le va bien a Françoise Proust, de la que se sostendrá que esboza una ontología de lo doble, del equívoco del ser entre la forma pura de su "estado" y la activación, como en el reverso de este estado, de una pasividad que lo contraría, que se le opone, y que ella llama el contra-ser. Este trenzado del ser, según lo que simultáneamente lo mantiene y se opone de manera inmanente a este mantenimiento. Es evidente y particularmente descifrable cuando se trata de la ontología del tiempo. En el cuadro de una teoría ramificada y fibrada del tiempo, que se articula en una sutil lectura de Walter Benjamin, da razón de lo que el tiempo puede ser a la vez: el nombre de la continuidad y el de la discontinuidad, el nombre del desplegamiento inmanente de lo que es según su línea conservadora, y el

nombre de la impresión acontecimental que conjunta en el tiempo lo precario y lo invisible.

3. La mediación para el pensamiento de la antidualéctica del ser y del contra-ser es probablemente la pareja de la actividad y de la pasividad. Todo el esfuerzo de Françoise Proust es el de establecer que la positividad está del lado del afecto pasivo, de lo que recibe el orden establecido del ser bajo la forma de golpes, y por ello mismo dispone su propia actividad como contragolpe, como contraataque, o como resistencia. Encontrar el dispositivo racional donde el afecto es también y al mismo tiempo potencia de la "contra", invencibilidad de la resistencia, la conduce del lado de Spinoza, de quien se sabe que en toda investigación va a pensar conjuntamente la cara activa de la sustancia, la *natura naturans*, y su cara pasiva, la *natura naturae*, sin tener por recurso una teoría de la contradicción o de la negatividad. Su lectura de Spinoza se hace, en realidad, a través de Nietzsche releído por Deleuze y por Foucault. Pues el problema fundamental, una vez asumido que el ser es ante todo potencia, es el de demostrar que la creación, la invención, lo nuevo, lejos de estar unívocamente del lado de la activación de la fuerza activa como tal, se encuentra del lado de la activación de la fuerza reactiva. Los análisis detallados de esta activación dan a la vez el punto de partida (la indignación, la cólera, la recepción pasiva, pero también valerosa, de lo intolerable del mundo), y el protocolo donde se despliega un juego disimétrico de las fuerzas, la astucia de la resistencia desplazando las reglas del juego, conjuntando la movilidad más radical y la inmovilidad más fija, y apuntando menos a dominar la potencia establecida que a dispersar o disgregar sus elementos constituyentes.
4. Françoise Proust procede, a partir de su lógica trascendental de la potencia y del afecto, a variaciones probantes, que son de tres órdenes. Tratándose de lo histórico-político, ella entiende mostrar que la resistencia es lo que da razón de la historicidad activa, desde lo que se comprende que, incluso si siempre ha sido localizada y puntual, esta resistencia es universal y omnipresente, siendo una estructura inmanente del ser-potencia. Pero muestra también que existen puntos de cristalización —internos a los "grandes acontecimientos políticos"— de la resistencia como tal, reconocibles por estar en disidencia partisana en el interior mismo del curso general de la secuencia. Pues, hay resistencia a toda aprehensión de la resistencia misma por los esquemas preestablecidos de la fuerza activa. Hay resistencia al devenir de la resistencia. De ahí, la significación sintomal del aplastamiento de la revuelta de los marinos de Cronstadt por los bolcheviques, o de los anarquistas catalanes por los comunistas ortodoxos. Tratándose de la guerra, retoma tanto los

grandes análisis clausewitzianos del primado de la defensiva, como la herencia de la teoría de las guerras de partisanos, y, haciendo entrar en filosofía lo extremo de la actualidad, piensa la singularidad del Movimiento Zapatista en Chiapas. En fin, tratándose de la vida y de la muerte, armada por la experiencia y lo que ella soporta de profundo saber, Françoise Proust despliega una gran filosofía de la enfermedad donde demuestra que no (se) piensa más que a partir de una visión estratégica de la vida, la cual no debe ser abordada como una evidencia del ser, sino como una invención precaria y sutil del contra-ser.

5. Lo que esta obra reclama no es del orden del juicio académico, sino de la evaluación y la discusión filosófica. A mi juicio todo se juega, en el orden del fundamento, sobre la cuestión ontológica del contra-ser. La imagen recurrente del doble sirve para evitar toda basculación del lado de la dialéctica en el sentido hegeliano. Pero ello no asegura que se pueda tan fácilmente sustraer a toda dialecticidad un pensamiento tan fuertemente establecido en la pareja de lo activo y lo pasivo. Esta pareja misma es problemática, y lo es en la medida en que obliga a pensar el ser en el registro de la fuerza o de la potencia, lo que es sin duda la opción primera de Françoise Proust, su opción que se podría llamar ante-predicativa. Si se quiere evitar un dualismo fácil, es preciso asignar desde este momento el carácter activo o pasivo de una fuerza directamente a la relación de fuerzas, como lo muestra el ejemplo inaugural del pez grande que se come al pequeño. De ello resulta que, como lo dice explícitamente Deleuze, el ser es más bien relación que potencia. Pero de ahí se desprende que la resistencia no es una caracterización intrínseca, o inmanente, de la fuerza. Es una determinación relativa. Pero esta relatividad, a su vez, excluye que esté asegurado que la resistencia merezca ser como tal positiva, lo que todo el movimiento del pensamiento de Françoise Proust, y aún más su tono, lleva a la evidencia. Ciertamente ella tiene mucho cuidado en decir que la resistencia es del orden del ser, y de ningún modo del deber-ser. Que escoja esta parte del ser como lo único con sentido para ella no es (lo) menos sorprendente. Otra manera de presentar la cuestión sería la siguiente: ¿cómo combinar el aserto de que la resistencia es rara, o precaria, y su funcionamiento propiamente estructural en la lógica inmanente del contra-ser? En el fondo, todo su propósito es pensar el ser de tal suerte que se pueda fusionar en su duplicidad constitutiva el ser propiamente dicho, o el ser del ser, y el acontecimiento, o activación del contra-ser, pasividad sobrecogida por la valentía del contra-ataque. Por mi propia cuenta, no pienso que una tal fusión, apuntalada sobre una lógica del afecto, pueda dar cuenta de la secuencialidad de las verdades, ya sean vitales, artísticas o políticas. Me separo de Françoise Proust en la doctrina

del ser, que yo pienso indiviso, pura actualidad múltiple, y en la del acontecimiento, que es no contra-ser, o doblez (doblatura) estructural del ser como estado, sino suspensión arriesgada de uno de los axiomas de lo múltiple.

¿Qué importa ahora? Un pensamiento que resiste inventa la ley de su propio flujo.

Hoy ella nos falta. Muy a menudo, en tal o cual situación, veo que ella nos falta. Lo que más nos falta es su exceso. La imprevisibilidad de su furor, incluso, nos falta gravemente. La impaciencia estratégica que la llevaba a precipitarse vivamente hacia una derrota sin importancia, pues sólo la precipitación valía como prueba. Es preciso, es necesario leerla, y releerla, esperando que la duración de los pensamientos sea para su falta como un memorial. Sobre la piedra ciega de su ausencia como una flor eterna.

Lacan. Este texto apareció en el quincenal *Le Perroquet*, fundado por Natacha Michel y yo mismo, y que fue sin ninguna duda —se puede verificar la exactitud de este elogio leyendo la colección completa, de 1981 a 1987— la más interesante de las revistas y periódicos publicados en los años 1980. Escrito justo después de la muerte de Lacan, el artículo figuraba en el número cero del quincenal, datado en noviembre de 1981.

He escrito muy a menudo sobre Lacan, o a partir de él. Es una referencia esencial de mi primer "gran" libro de filosofía, *Teoría del sujeto** (1982). Le consagré un seminario anual entero en 1994-1995. Además (de) las dos secciones de mis

Origen de los textos

síntesis sistemáticas que tratan sobre su pensamiento, respectivamente en 1988 en *El Ser y el acontecimiento*** (meditación 37, la última) y en 2006 en *Lógicas de mundos**** (sección 2 del libro VII), se encuentran largos desarrollos admirativos y críticos en *Condiciones* (1992), en particular en lo que concierne a la relación de Lacan con el concepto de infinito, a la noción de saber y a la experiencia real del amor. Mi texto más reciente y el más completo que concierne a la cuestión crucial de la antifilosofía lacaniana apareció en inglés en la revista *Lacanian Ink* (número 27) bajo el título *Las fórmulas de "El Atolondradicho"* [*The formulas of L'Étourdit*].

Canguilhem y Cavailles. Este texto apareció en el número 4 del quincenal *Le Perroquet* (cf. nota sobre Lacan), datado en febrero de 1982. Es bajo la dirección de Canguilhem como yo sostuve en 1959 mi tesina (llamada entonces diploma de estudios superiores), que trataba sobre la estructura demostrativa en *la Ética* de Spinoza. Enseguida, mis relaciones con él son distendidas, sobre todo después del 68. Hablé muy bien de *Teoría del sujeto* (en 1982). Pero muy mal de *El Ser y el acontecimiento*, del que escribió "no había encontrado utilidad". Con ocasión de un coloquio en su honor, montado en diciembre de 1990 por el Colegio internacional de filosofía, y cuyas actas fueron publicadas en Albin Michel en 1993, yo le consagré un largo desarrollo, planteando la cuestión de saber si su obra delimita un concepto particular de(l) Sujeto. Y él tuvo a bien escribirme que este texto iba al centro de sus preocupaciones. Esas fueron sus últimas palabras para mí, y fueron bienhechoras.

Sartre. Este texto es el de una conferencia reclamada por la UCFML (Unión de los Comunistas de Francia marxista-leninista), la organización a la que yo pertenecía y en la que era uno de sus militantes, tuvo lugar en la facultad de Jussieu, algunas semanas después de la muerte de Sartre. El objetivo anunciado de esta conferencia era, a contracorriente de los discursos vagos y de las coberturas sacadas de sí, el proponer una evaluación un

* Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, Seuil, París.

** Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999.

*** Alain Badiou, *Lógicas de mundos*, Manantial, Buenos Aires, 2008.

poco rigurosa del debate filosófico entre Sartre y el marxismo, y quizás, aún más, entre Sartre, la Historia y la Política.

Formo parte de la convicción de que la obra maestra de Sartre sobre este punto (*Crítica de la razón dialéctica*) era ampliamente ignorada por la gente –sobre todo estudiantes– presente en la conferencia. De ahí la voluntad de ser simple, de ir a lo esencial, situando con exactitud las intenciones de Sartre. Se trataba de un punto de partida obligado para evitar que Sartre, cuyas declaraciones dominaron a la intelligentsia progresista durante un largo período, no quedase en las memorias como una simple institución indistinta.

Entre 1981, año de este texto, y hoy, he rendido regularmente homenaje a aquel que fue, cuando tenía diecinueve años, mi maestro absoluto, mi iniciador en todas las delicias de la filosofía. Todavía muy recientemente, en *Lógicas de mundos*, en el libro VI, un ejemplo esencial de la teoría abstracta de los “puntos” (*id est*, los momentos de formalización, por un sujeto, de una elección radical) fue sacado del teatro de Sartre.

Hyppolite. Este texto es una transcripción de mi intervención en una jornada (“Jean Hyppolite: entre estructura y existencia”) organizada por el Centro Internacional de Estudio de la Filosofía Francesa Contemporánea (CIEPFC), el 27 de mayo de 2006, en la École normale supérieure, bajo la dirección de G. Bianco y F. Worms.

Althusser. El texto es mi contribución al coloquio organizado en la Universidad de Paris 8 por Sylvain Lazarus el 29 y 30 de marzo de 1991, bajo el título general “Política y filosofía en la obra de Louis Althusser”. Los actos de este coloquio fueron publicados por las PUF en 1993. Antes y después, hablé muchas veces de Althusser, en Francia, pero también en Brasil o en Austria. Un estudio que parte desde otro punto de vista se encuentra en mi *Abrégé de métapolitique**, bajo el título: “Althusser, lo subjetivo sin sujeto”.

Lyotard. Este texto fue pronunciado en el homenaje colectivo rendido a Jean-François Lyotard por el Colegio Internacional de Filosofía, bajo la dirección de Dolorès Lyotard y de Jean-Claude Milner, entonces presidente del Colegio. Las actas de este coloquio fueron publicadas en 2001 en el PUF, bajo el título general: *Jean François Lyotard, el ejercicio del diferendo*.

Deleuze. Este breve texto se ha sacado de un *Magazine literario* ampliamente consagrado al décimo aniversario de la muerte del filósofo.

Deleuze es, sin duda, el autor contemporáneo sobre el que más he escrito, aunque de manera tardía: mi libro *Deleuze, el clamor del Ser**, por orden de este magnífico editor que es Benoît Chantre, aparecía en Hachette en 1997. En *Lógicas de mundos* aún le es consagrado un capítulo (libro V, sección 2) a propósito del concepto de acontecimiento. Yo lo considero, sobre todas las cuestiones, aquel que encarna con genio la dirección opuesta a la mía. En el período de obstinación militante, en los años rojos, entre el 66 y el 80, todo ello

* Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, Seuil, Paris, 1998.

* Alain Badiou, *Deleuze, el clamor del Ser*, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1997.

tomaba una forma de oposición violenta. Uno puede leer el texto *El Flujo y el partido*, que yo publiqué en 1976, en el número 6 de la revista *Teoría y política*: transcribe una especie de furor. Algo más tarde, aprendí a amar a Deleuze, desde el interior, no obstante, de una controversia insaciable. Platonismo y antiplatonismo, hasta el final.

Foucault. Este texto apareció poco tiempo después de la muerte de Foucault, en *Le Perroquet* (cf. nota Lacan), número 41, julio de 1984.

Derrida. Este texto fue pronunciado en el coloquio en homenaje a Jacques Derrida organizado en la École Normale Supérieure el 21 y 22 de octubre de 2005. Precedentemente había dado una versión en inglés a la Universidad de California (Irvine). Alguien para quien la amistad habrá tardado en construirse. El dossier de uno de nuestros más serios conflictos es público, se encuentra en apéndice de las actas del coloquio *Lacan con los filósofos*, publicadas en Albin Michel en 1991, coloquio organizado por el Colegio internacional de filosofía. Más o menos diez años más tarde pudimos proyectar una alianza no menos pública pues, como me dijo, "teníamos ahora los mismos enemigos". La muerte dejó este devenir en suspenso.

Borreil. Leí este texto en la jornada organizada por el Colegio Internacional de Filosofía en honor de Jean Borreil, en la École normale supérieure, el 13 de junio de 1993. Las actas de esta jornada fueron publicadas en 1995 en las ediciones L'Harmattan.

Lacoue-Labarthe. Leí este texto en la ceremonia colectiva, en el teatro de Montreuil, organizada el 17 de febrero de 2007 en honor a este amigo que acababa de morir. Acto seguido fue publicado, con todos los otros, en el número 22 (mayo de 2007) de la revista *Lignes*, dirigida por Michel Surya en las Nouvelles Éditions Lignes.

Gilles Châtelet. Leí este texto en el coloquio organizado en el Colegio Internacional de Filosofía en honor de Gilles Châtelet por el Colegio y el laboratorio "Pensamiento de las ciencias" dirigido por Charles Alunni, el 27, 28, y 29 de junio de 2001. Este coloquio llevaba por título general "Alrededor de Gilles Châtelet. Liberación del gesto y toma de partido por lo visible". Yo ya había dado cuenta cinco años antes de la extrema originalidad de su trabajo en una reseña de su obra maestra *Les Enjeux du mobile*, aparecida en el número 586 (Enero de 1996) de *Los Tiempos modernos*.

Françoise Proust. Este texto formó parte del conjunto dedicado a Françoise Proust por la revista del Colegio Internacional de Filosofía, *Rue Descartes*, en su número 33 aparecido en 2001. En 1993 ya había publicado una reseña de su sutil ensayo *El tono de la historia** (en *Los Tiempos modernos*, número 565/566, septiembre 1993).

* Françoise Proust, *Kant, le ton de l'histoire*, Payot, Paris, 1991.

Existe otro homenaje a este grupo de filósofos desaparecidos: el hermoso libro de Elisabeth Roudinesco, *Philosophes dans la tourmente**.

* Elisabeth Roudinesco, *Philosophes dans la tourmente*, Fayard, 2006. [*Filósofos en la tormenta*, Fondo de Cultura Económica, 2007.]

**A modo
de epílogo**

"La pregunta que se plantea no se plantea para producir una respuesta definida de antemano por otras instancias que no sean el conocimiento mismo. No es una pregunta cerrada de antemano por su respuesta. No es una cuestión de garantía. Por el contrario, es una pregunta abierta y que, para ser tal, para escapar del cierre establecido del círculo ideológico, debe rechazar los servicios de personajes teóricos cuya única función es la de asegurar este cierre ideológico: los personajes de los diferentes Sujetos y Objetos y las consignas que ellos tienen la misión de respetar para poder representar sus papeles, en la complicidad del pacto ideológico concluido entre las instancias supremas del Sujeto y del Objeto, bajo la dirección de la "Libertad del Hombre" occidental".

Louis Althusser. *Para leer El Capital*

Alejandro Arozamena

Waiting for Badiou. En attendant Badiou. Esperando a Badiou.

[Localizaciones significantes ontológicamente transitorias: de una vez, quizás, la significancia a otra vez, sin duda, los desfiladeros del signifi-
ficante]. Reinventar el "hay" del nombre inenunciable.

¿Cómo empezar, para hacerlo por alguna parte?
¿Cómo hacer trabajar nuestra "ausencia de obra", es decir, qué hacer con la "ausencia de obra" sino ponerla a trabajar? Es más ¿cómo "eivar la impotencia a lo imposible"¹? O, como lo diría Beckett: "partido nunca antes tomado o más bien mucho más tarde que ¿cómo decirlo? ¿Cómo para acabar con esto finalmente por última vez mal decirlo?"².

La respuesta la enunciaríamos antes de alcanzarla si no fuera porque ella misma es un punto de fuga. De hecho, hay que empezar por el "hay" de lo siempre ya comenzado. No hay todo, pero hay no-todo; esto es, hay la singularidad como no todo siempre ya enunciado (nada) y la singularidad como no todo nunca ya enunciado (todo). Nos explicamos, o lo que es lo mismo, lo irrealizamos. Digamos que, tenemos el Todo, por tanto, fuera de él: nada. Y, si, fuera del todo, hay la nada, entonces habrá que enunciar el Todo que los engloba. Y, así, etc., al infinito³. En fin, como nos lo dice Badiou, habría, muy en primer lugar, la multiplicidad infinita, la soberanía ontológica de lo múltiple. Hay ontología transitoria.

¹ Ni que decirse tiene: oímos, lo que no quiere decir que escuchemos...Y, aún así, ¿quién querría comenzar? ¿Quién querría decir nada más que siempre "Tu t'y es mis un peu tard", que "tú te has puesto un poco tarde"? O, ¿qué enseñar, aquí, más que lo que se ignora? Si alguien dijera al menos, como Jacotot: "es necesario que les enseñe que no tengo absolutamente nada que enseñarles", sería al menos un comienzo... un círculo de emancipación dentro de un círculo de atontamiento (existe atontamiento allí donde una inteligencia está subordinada a otra inteligencia). Un círculo de emancipación que debe *comenzarse*. Un comienzo en la vida, ya se sabe, pues, siempre es preciso comenzar y hacerlo por alguna parte... Quizás por hablar, y como sabía Freud, hablar es ya decir demasiado. Demasiado o demasiado poco, el caso es que siempre que se habla, y se diga lo que se diga, no se calla. Aunque callar no sea más que seguir hablando. Para empezar, si hay que hablar, si se puede hablar, es que hay

que continuar, quizás con, a pesar de, chucherías de goce, empezar a hablar y luego seguir hablando. Y, en realidad, no es sólo el riesgo de decir demasiado o demasiado poco sino también (o lo mismo) que digas lo que digas no te calles. Se puede hablar, por tanto, no hay nada que decir. Ni que rascar. En realidad, siempre ya se ha comenzado. Y bien, ahora, ¿quién querría comenzar aún si siempre ya se ha comenzado? Véase sobre Jacotot y la emancipación intelectual, de Jacques Rancière, *El maestro ignorante*, Editorial Laertes, Barcelona, 2002. Sobre la "ausencia de obra" y su otro nombre: locura, véase el clásico de Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica I y II*, FCE, Madrid, 2002. Sobre la ética lacaniana, véase Jacques Lacan, *Escritos y El seminario*, mis fuentes son digitales, cedidas por la Biblioteca del Campo Freudiano de Granada, ELP (ESCUELA LACANIANA DE PSICOANÁLISIS).

² Samuel Beckett, *Mal visto mal dicho*, Tusquets, Barcelona, 2005.

³ Diría Miller: "Maravillas: tengo en el hueco de la mano la conexión de la repetición, del clivaje, de la falta, del lugar, de la alternancia, de la contradicción, de la antinomia, de lo imposible". Cf. Jacques-Alain Miller, *Un comienzo en la vida. De Sartre a Lacan*, Editorial Síntesis, Madrid, 2002. Véase asimismo de Miller, *Introducción a la clínica lacaniana. Conferencias en España*. ELP-RBA, Barcelona, 2006.

⁴ Jacques Rancière, *Polítique de la littérature*, Galilée, Paris, 2007. De Badiou la bibliografía mínima sería la siguiente: *El ser y el acontecimiento*, Bordes Manantial, Buenos Aires, 1999; *Logiques des mondes, Le être et l'événement*, 2, Seuil, Paris, 2006; *Abregé de Metapolitique*, Seuil, Paris, 1998; *Condiciones*, Siglo XXI, México, 2003; *San Pablo, la fundación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999; *Breve tratado de ontología transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002; *Petit Manuel d'Inesthétique*, Seuil, Paris, 1998.

⁵ Significantes amos, significantes vacíos (siempre que pertenezcan a un discurso de amo): no hay otro del Otro porque no hay otro (que no existe). Ya sólo tenemos lo real. Sólo. Lo real solo: lo que no habla. Lo que **no** "yo, la verdad, hablo" lacaniano, lo que sin yo (imaginario), la verdad (real), no habla (simbólico), por tanto,...

Y hay, en Badiou, lo ve muy bien Rancière⁴, un movimiento del nombre y de la anulación del nombre, es decir, siempre una dialéctica, una doble sustracción pues, una anulación de una sustracción por otra. Nosotros intentaremos, aquí, alguna localización de esta doble sustracción, alguna puntuación, alguna localización signifiante. Quizás, decir el lugar de lo no dicho, no importa qué, no importa cómo, no importa cuándo. Quizás, excepto tal vez.

Sin embargo, aún atendiendo al no-todo, el primer problema es que para que haya una localización va a tener que haber una escritura, letra siempre muerta, aunque ya se sabe: "no deja de no escribirse". Literatura, en efecto, y la literatura ha no-existido siempre.

Habrá, entonces, o puede haber una dimensión arqueológica, una lectura del excedente anulado, lo que llamaríamos preguntas abiertas de episteme cuestionada. Así es que, esto, no son siquiera tesis, más bien, son localizaciones nominales fuertemente provisorias; significantes, sí, pero como tal, y como todo signifiante y toda significancia, vacías (siempre hay las hiancias)⁵.

Ahora bien, aquí, en este punto, va a haber que arriesgar el pensamiento. No se trata de hacer teoría más que de practicar su posibilidad, es decir, un *no hay relación*, un más allá de la relación misma, en acto, lo que Marx llamaba comunismo = producción de la producción misma. No más representación: la representación de la lucha de clases es *Re-presentación* que, realmente, representa algo sin representar algo real (esto es: sin presentar). Se trata de una ausencia efectiva: no hay función objetal ni subjetal de lo real. Entonces, ¿es posible un pensamiento revolucionado? Esto es dilemático: si consentimos en que la gente piensa y hay pensamiento, y éste es relación (de) con lo real⁶... entonces, tendría que ser en interioridad, o sea, absolutamente sin tener que ver (ni objetalmente ni, sobre todo, subjetalmente) con el Estado (=dominación, =representación, =sujetamiento).

Para que una (meta) política (que lleva un pensamiento en interioridad) sea posible, o sea, digamos *anti-dextrorso*, ha de ser innombrable, sólo real en lo real (la realidad de la realidad). *Medusas en la boca*⁷. (Lo que intentamos, aquí, decir, en una palabra, es que "las masas hacen la historia" es lo real de "el motor de la Historia es la lucha de clases")⁸. O, de otro modo, sea la multiplicidad histórica que llamamos práctica, es decir,

la práctica autónoma sin sujeto, la irreductibilidad de lo genérico común de la invariancia histórica de la resistencia. Y su fidelidad, cuyo otro nombre es militancia.

La hipótesis que se enunciaría sería la siguiente: hay una hipótesis del "hay". Y la hipótesis del "hay" es el afirmar el "hay" (con o sin concepto, quizás lo único inconceptualizable sea el sujeto, la muerte y el lenguaje, es decir, allí donde no hay ningún acontecimiento, como, por otro lado —o el mismo, pues es(tá) encintado en Moebius— en el Estado no hay acontecimiento —representación—) de la hipótesis comunista: hay un mundo (uno sólo), hay acontecimientos, es decir, presentaciones de esta hipótesis que toman la forma (variable, o de otro modo, múltiple pero singular, lo que quiere decir formalizan creando, *id est*: inventan) de invariantes comunistas: anti-estatales, igualitarias, antipropietarias. Etc. Por tanto, son in(ter)vencciones del orden de lo real, como el pensamiento es relación (de) con lo real. Lo que no quiere decir, sino al contrario, que el acontecimiento no sea un proceso de subjetivación: lo es. Es, precisamente, porque es una práctica sin sujeto que es un proceso de subjetivación. No hay sujeto, pues, hay subjetivación. Repetimos: hay soberanía ontológica de lo múltiple (ontología transitoria = matemática).

Ahora, lo que no hay es pensamiento sin acontecimiento, sin arriesgar lo imposible, esto es, lo real: no hay pensamiento que no se arriesgue a sí mismo. Arriesgar el pensamiento es arriesgar lo imposible, y lo real. Acortar una distancia es arriesgar el pensamiento mismo. Se trata, pues, de acortar una distancia más que de ningún atajo o ningún camino de caminos que no lleva a ninguna parte... Sea, en el acortar una distancia, donde esperamos a Badiou.

Pero, no puede haber apropiación o agenciamiento de lo real por parte de lo teórico. El modo de producción o apropiación teórico ha de ser justamente un modo de no-apropiación, sino de expropiación de lo teórico por (de, pero sobre todo, con) lo real, en otras palabras, diríamos, que real y teórico están absolutamente separados, lo teórico nunca toca a lo real, son campos distintos (de hecho, se trata de, por un lado, el campo de la palabra y, por otro, el de lo real que no habla). ¿Qué es una puesta en forma práctico-teórica, precisamente una formación, una producción sino es una in(ter)vencción de lo real, de lo real en lo real, aunque sólo sea como lo indecible? El pensamiento es expropiación, no tiene objeto (porque tampoco es, ni tiene, un sujeto) más que su expropiación misma. Hay que atreverse a enunciar: es lo indecible del acontecimiento, lo indecible de las condiciones de su llegada lo que obliga a [].

El acontecimiento es indecible, el pensamiento es quien tiene que decidir. Por tanto, el acontecimiento se estructura como lo indecible. Si bien, a todo procedimiento de verdad le es propio un pensamiento en

...lo real... queremos decir, que una verdadera política sería la que es capaz de dejar en la lucha el amo escondido que el esclavo lleva dentro. Esclavizar al amo es, por cierto, amarlo demasiado, ser el padre y lo peor. Somos demasiado torpe(rverso)s. Uno de los que mejor ha analizado esto es el poeta y actor Alejandro Ruiz Morillas. Véase asimismo de Enriquez Del Árbol y Torregrosa, *El proletariado que existió* (Teoría de la desmitologización del proletariado), Universidad de Granada, 2002. Ahí, se encuentra, sin duda, lo esencial.

⁶ Véase Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Éditions du Seuil, Paris, 1996.

⁷ Exactamente igual que lo real no habla aunque también mienta (por decirlo como Lacan, lo real son "medusas en la boca") y la realidad no es más que lo real en relación con lo real, exactamente igual, digo, la verdad no habla: trabaja. De hecho, nos trabaja en el habla. De ahí, el "yo, la verdad, hablo" lacaniano. Y para que lo real mienta (o sea, mintiendo diga verdad) va a tener que haber denegaciones, para que todo, siga, la verdad, hablando.

⁸ Donde está el "entrepárentesis" seguramente querramos decir, en otra palabra, que seguimos siendo althusserianos: que lucha de clases es un concepto científico (propio del continente Historia) y fuera de ella no es ni un sujeto ni un objeto, es la realidad de la realidad: o bien dominación o bien emancipación.

interioridad, donde el pensamiento del pensamiento (como pensable) será llamado filosofía. Y, en efecto, toda filosofía lo es en efecto, es decir: hay la filosofía en efecto, o, de otro modo, efecto-filosofía. Ella, la filosofía, sólo enuncia la verdad que dice (si es que dice verdad, sino, sencillamente, no es filosofía). Hay, pues, verdad. Así, cada procedimiento de verdad es condición de composibilidad de la filosofía. Hay desaturación e interioridad (desubjetivación y desobjetivación): toda verdad es desaturada e inmanente (en interioridad) y desubjetivada-desobjetivada. La filosofía es(tá), siempre, bajo condición y en efecto. En suma, hay acontecimiento. O lo que también se diría: "algo llega que no es tautológico con lo que ha llegado"⁹.

Y, sin duda, habrá igualdad en los procedimientos de pensamiento (verdad) o invenciones de lenguaje: poema, filosofema, matema, política, amor. Decimos, escribimos, que hay acontecimiento, y si lo hay es que lo hay en un lugar. Se dirá, quizás, que es el lugar del no-lugar, sólo que, si se dice, se comprenderá que ello, de hecho, es una dis(u)topía (no hay no-lugar), donde el no-lugar es un lugar. Por ejemplo: hay la fábrica (sí: existe) y es el lugar de lo político (y no el Parlamento), hay metapolítica porque hay política sustraída, hay pensamiento del pensamiento a condición de que sea pensable, etc. Etc.

Ahora, y ello es cierto, donde acaba la política empieza el amor, se sabe: dar lo que no se tiene a alguien que, quizás, no lo quiera. Un don no sujeto (más allá) a ninguna economía¹⁰, en otras palabras: producción. Desde luego, es necesaria más que nunca la resistencia, la hipótesis comunista, necesario más que nunca es el pensamiento, la matemática, el amor.

Decíamos, escribíamos, antes localizaciones o, lo que es lo mismo, puestas en lugar. Pues bien, aquí, en este lugar, no salimos de lo imaginario. Es imposible retornar desde lo imaginario a lo real como no sea a través de una doble rendija de paso al acto. Nos contiene: y no es lo mismo, siguiendo la teoría de conjuntos, pertenecer que ser (estar) contenido. Y, desde luego, que no es imaginaria la representación borromea. Hay la marca, y eso... es Todo. Digamos, escribamos, ahora: $[0, N, N+1]$ hasta catorce de lo(s) que este *Pequeño Panteón* da el nombre. Catorce localizaciones nominales. Marcas.

Catorce nombres, pensamiento en el pensamiento. He aquí sus nombres inenunciables, simples nombres que abren un campo al pensamiento: Uno) **Jacques Lacan**. La destitución subjetiva y la verdad. El inconsciente estructurado como un lenguaje. El deseo como deseo del Otro. Y nosotros: el discurso del Otro. Lacan: la geometría del inconsciente. Dos) **George Canguilhem**. Y tres) **Jean Cavailles**. La resistencia por lógica y la inversión de lo normal y lo patológico. Filosofía del error, "equivocarse es humano, perseverar en el error es diabólico"¹¹. Spinozismo y dialéctica del concepto: "no es una filosofía de la conciencia sino una filosofía del concepto lo que puede dar una doctrina de la ciencia: la necesidad generadora no es la de

⁹ Jean- François Lyotard, véase en este *Pequeño panteón portátil* el apartado dedicado por Badiou a Lyotard. Asimismo, son imprescindibles: *A partir de Marx y Freud*, Fundamentos, Madrid, 1975; *Dispositivos pulsionales*, Fundamentos, Madrid, 1981, *La diferencia*, Gedisa, Barcelona, 1999; y *Peregrinaciones*, Cátedra, 1992.

¹⁰ Como lo dice Badiou: "el amor debe ser reinventado, pero también, simplemente defendido". Y "el amor es violento, irresponsable y creador. Su duración es irreductible a la de las pasiones privadas. Crea un pensamiento nuevo, cuyo contenido unificado se refiere a la disyunción y a sus consecuencias". Alain Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, Lignes, 2007. [La traducción es mía A.A.]

¹¹ George Canguilhem, *Ideología y racionalidad en las ciencias de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.

una actividad, sino la de una dialéctica.”¹². Cuatro) **Jean-Paul Sartre**. El “Rousseau de nuestra época”, como lo decía Althusser, el que por muy equivocado que estuviera (y no lo estaba tanto: hubo siempre en él exactitud en la revuelta) no cedió un milímetro ante el poder. O como lo dice el propio Badiou en el *Pequeño Panteón*: “treinta años de exactitud en la revuelta, de justa metamorfosis en las posiciones, de cóleras ajustadas”. Treinta años de afirmación del hay sin concepto llamado revuelta. Cinco) **Jean Hyppolite**. Dar el pase de Hegel. Ser pasante. Dar una *abretura* al pensamiento. Seis) **Louis Althusser**. El hay un “hay” sin origen para la filosofía. El hay proceso sin sujeto ni fin(es). El hay comienzo absoluto del principio y no final de una ciencia. La inmanencia situada. El verdadero maestro a quien se le debe lo esencial. El siempre habrá filosofía. Siete) **Jean-François Lyotard**. La “deriva” y el naufragio (si lo segundo borra a lo primero es el naufragio). Deriva contra la lógica dialéctica del resultado, tachadura, deriva contra el Kapital y la Razón: “Nosotros no queremos destruir el capital porque no sea racional, sino porque lo es”. Kapital = ausencia de vivir/morir. Rotura anti-especulativa. El “*muy en primer lugar hay lo múltiple*”. Acontecimiento de lo intratable, intervalo superacordado en el desplazamiento, cuyo desacuerdo, cuyo diferendo contra el consenso es para Badiou el lugar y la fórmula. Ocho) **Gilles Deleuze**. Contemporáneo del porvenir, teórico del compartimento vacío de la lógica del sentido es el no-sentido. Pensamiento de la singularidad concreta. Caosmos. Exponerse tanto como se pueda. “Exponer en nosotros, tanto como se pueda, el animal humano a lo que le excede”. Y, el *sin duda, algún día el siglo* dejará de ser *deleuziano*. Nueve) **Michel Foucault**. La regla ética del nunca desfallecer. El punto de herejía. El decir lo no dicho pase lo que pase, en el no importa dónde: clínica, moneda, lingüística, botánica, sistema penitenciario, sexualidad... Hermenéutica de la sospecha, curiosidad polimorfa. Diez) **Jacques Derrida**. Declosión más que deconstrucción: inscribir lo inexistente. Inscribir la imposibilidad de la inscripción de lo inexistente como forma de su inscripción. Once) **Jean Borreil**. Interrogaciones basculando en una escritura donde lo intolerable es una pregunta sin respuesta. Interrogación. Mañana de partida. Respuesta. Tarde de llegada. Pensamiento es lo que desapropia a lo *propio-ietario*. Doce) **Philippe Lacoue-Labarthe**. Otopasar la visión heideggeriana del cuestionamiento. Un golpe de dados más que una política del poema. Desobrar al poema. Inventar una segunda vez. Arrancar el pensamiento a la hermenéutica. Y el secreto del dar y del tocar, el del amor mismo. Trece) **Gilles Châtelet**. El no aceptar vivir ni pensar como puercos. O como lo dice Badiou: “entre este cuerpo y este texto, hay el estilo, esta prosa que es a la vez la de un pistolero y la de una encajera de bolillos”. Y catorce) **Françoise Proust**. Kant y Benjamin. Contra-hermenéutica, contra-ser. Filosofía = crítica de la pasión pura...

Sólo que habría que no nombrar el nombre, es decir, oponer el nombre a la nominación. Como se sabe, no hay metalenguaje. Así, pues, ¡que de lo escrito se haga lo innumerable! O, como lo diría Miller: “Desde el inicio estamos en el demasiado pronto/demasiado tarde. Hablamos, escribimos, vivimos en el demasiado pronto/demasiado tarde. Este texto ¿llega a su debido tiempo? Por cierto que no. Es intempestivo. Su producción es indeterminada. Tampoco tiene fin, y cuando yo me detenga, no se acabará.

¹² Jean Cavailles, *Sur la logique et la théorie de la science*, Vrin, Paris, 2008. [La traducción es mía A.A.].

¿Sólo queda escribir indefinidamente, hasta la muerte, dilatando cada fenómeno, el fenómeno, nombrándolo con nombres siempre nuevos, intentando órdenes diversos, nuevas metáforas? O también: reabsorbamos todo ello en un punto único –una sola descripción– un solo nombre –un grito– o el silencio”¹³. También hay, pues, este clamor verdadero, y este pensamiento sin palabras... Que lo que empiece sea corte, ruptura, acontecimiento, verdad, infinito. Hasta que de (por) justicia (sin regla) se sustraiga el más allá de toda ley y el amor como innumerable, es decir, como verdad. Así que se trata, y sólo se ve ahora, más que de hacer teoría, de practicar su posibilidad... O será que hay un por haber, y siempre habrá... tarde lo que tarde, siempre demasiado. Y allí es donde esperamos a Badiou.

En fin, se dirá que cogitamos (y así es: como buenos sujetos poscartesianos, pero, claro, “yo (me) pienso justo allí donde no me pienso pensar” (Lacan)... quizás haciendo malabarismos con Spinoza), en fin, esto se sobrerreflexiona. Ello se sobrepasa, por supuesto, se otropasa, es discurso de Otro. Que se esté sobredeterminado significa precisamente que la sobredeterminación es discurso del Otro, otropasación a la instancia última, de ninguna garantía, sino lugar de la verdad, crisis, paradoja: lo que (a)parece como algo análogo a la división por cero. Hay esta crisis que, para acabar, así empieza.

Algunos ya sólo *tenemos* (porque no lo *tenemos* y nunca lo hemos *tenido*) lo real para luchar en lo real. Es la condición no poscomunista, sino pos-posmoderna: “estar a la altura de la revolución que está por venir”¹⁴. Lo que significa, para nosotros, ser posmarxista desde Marx, ser posleninista desde Lenin, ser posmaoísta desde Mao. O, es decir, no serlo en absoluto (dejar de serlo). Por decirlo con Žižek, repetir no la repetición sino la diferencia¹⁵. Una fulguración nueva: la (in)surrección de ningún sujetamiento. Hacer “vivir de otro modo” la hipótesis comunista. Revolucionar el “hasta hoy”, como lo diría Foucault. Quizás el “es preciso soñar” de Lenin como respuesta a ¿*Qué hacer?*?. “Acabar con el tercer período”, ya se sabe. Desatar el nudo borromeo. O lo que es lo mismo, diría Beckett: “No. Un segundo más. Nada más que uno. El tiempo de aspirar este vacío. Conocer la felicidad”. Conocer la felicidad, entendiendo por felicidad la suspensión de la ley cósmica que, al parecer, rige el universo.

Acabamos, por último, por primera vez última. Se ve: receso, cesura, redondel baconiano que se enjambra con la lógica de la sensación deleuziana. Se ve, también, que todo el no-todo está descoyuntado, descoyunturado, se disloca, está dislocado. En fin, ya está: mal visto, mal dicho. No hay adecuación entre el decir y lo dicho porque cualquier decir es un mal decir. Así que, si todo ello parece fragmentario es que lo es, y no es que se quiera ser original (redenegación atolondrada: decir no en el decir sí del no). De todos modos, que se me perdonen los retorcimientos del querer decir.

Tan sólo una nota para terminar, ésta: las notas de traductor, así como la “*extraneidad*” de la traducción (el uso de corchetes, paréntesis y diferencias introducidas en la propia instancia y título de la letra, del tipo: *es(tá)*, *otropasar*, *barrear*, etc.), se legislan sin ley. Hay también: saturaciones, desbordamientos, fulgurancias y destellos salvajes: *Abreturas*. Se diría, otra vez, que la ética de la traducción es bien

¹³ Jacques-Alain Miller, *op. cit.*, nota 3.

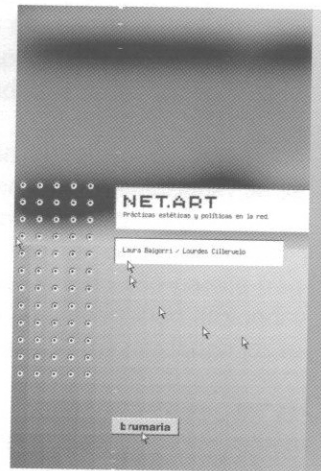
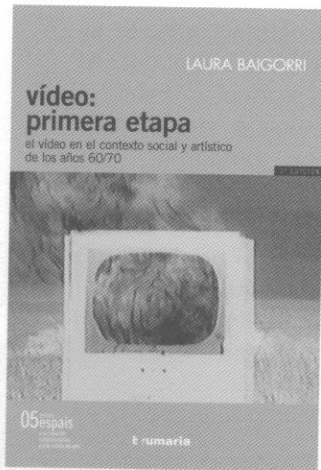
¹⁴ Lyotard, *op. cit.*

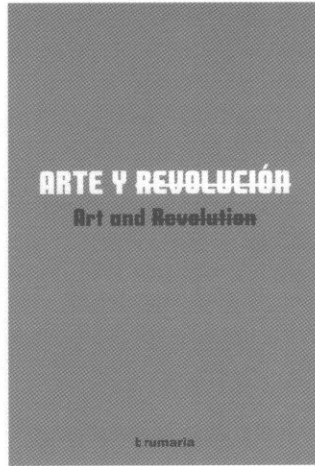
¹⁵ Slavoj Žižek, *Repetir Lenin*, Akal, Madrid, 2004.

lacaniana: "elear la impotencia a lo imposible". La justicia, digamos en plan derridiano, es un más allá de todo derecho, como decimos, prácticamente. "Una palabra suena a justa cuando se desliza según lo inexistente"¹⁶. La mismidad de la diferencia del propio anti-dextrorso en el movimiento mismo de la traducción (hacer existir lo inexistente) es desactual, por tanto, intempestiva. Lo entendemos bien, pero, sin embargo, se trata de una militancia más que en la traducción, en el establecimiento, también en la teoría, precisamente para la función de la formación teórica: rebelarse. Lo que queremos decir es que la traducción misma se rebela. Quizás, siempre estuvo dicho, escrito, chinamente, pero no en bucle: "siempre hay razón para rebelarse" (Mao).

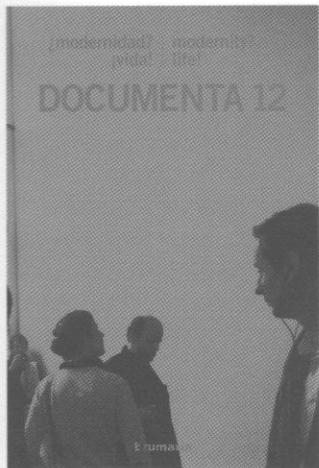
Se tendrá, pues que respetar el áscesis de la propia tachadura, de la borradora y el barreamiento, en beneficio de la palabra dada a lo inexistente (por ejemplo, al obrero, como nombre innombrable). Puesto que, prácticamente, es justo.

¹⁶ Jacques Derrida, véase el apartado dedicado por Badiou en este *Pequeño Panteón Portátil*. Y véase también de Derrida, sobre todo: *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, *Aporías: Morir-esperarse* (en) "los límites de la verdad", Paidós, Barcelona, 1998, *La tarjeta postal*, Siglo XXI, Méjico, 2001. Y *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 2003.





Documenta 12



b rumaria
prácticas artísticas, estéticas y políticas

www.brumaria.net

Alain Badiou sobre:

Lacan

Cavailles

Canguilhem

Sartre

Hyppolite

Althusser

Lyotard

Deleuze

Foucault

Derrida

Borreil

Lacoue-Labarthe

Châtelet

Proust

ISBN 978-84-612-8264-7



9 788461 282647