



**revista
para pensar
la política**

acontecimiento

número 16 1998



Alain Badiou
Introducción a El ser
y el acontecimiento

Sylvain Lazarud
Pensar después del
clasismo

Diego Sztulwark
Tras la huella de la
incomodidad

Raúl J. Cerdeiras
Un diálogo político
con el
Subcomandante
Marcos

Lucía Scrimini
Las consecuencias
de legislar sobre el
cuerpo de la mujer

La política comienza cuando uno se pro- pone no representar a las víctimas, proyec- to en el cual la vieja doctrina marxista que- daba prisionera del esquema expresivo, sino ser fiel a los acontecimientos donde las víctimas se pronuncian. Esta fidelidad sólo es sostenida por una decisión. Y esta deci- sión, que no promete nada a nadie, no está a su turno ligada sino por una hipótesis. Se trata de la hipótesis de una política de la no- dominación, de la cual Marx ha sido el fundador y que se trata hoy de re- fundar... El compromiso político no es inferible de nin- guna prueba, ni tampoco es el efecto de un imperativo. No se deduce ni se prescribe. El compromiso es axiomático.

Alain Badiou

acontecimiento

revista para pensar la política

Año VIII N° 16 – Octubre de 1998

Director y Editor responsable:

Raúl J. Cerdeiras

Comité de Redacción:

Alejandro Cerletti

Lucía Scrimini

Inés Lequio

Aparece dos veces por año.

Próximo número: Mayo de 1999

Es una publicación de la Escuela Porteña

Diseño de tapa: Dicky Muir

Digitalización: Lucía Jazmín Tarela

Registro de la propiedad intelectual en trámite.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.

SUMARIO

Dijimos en el primer acontecimiento	7
Introducción a El ser y el acontecimiento A. Badiou	10
Tras la huella de la incomodidad Diego Sztulwark	21
Pensar después del clasismo Sylvain Lazarus	26
Un diálogo político con el Subcomandante Marcos Raúl J. Cerdeiras	46
Las consecuencias de legislar sobre el cuerpo de la mujer Lucía Scrimini	49

Dijimos en el primer número de Acontecimiento

En las siguientes páginas hacemos un resumen de los postulados esenciales que se inscribieron en la presentación del número 1 de ACONTECIMIENTO. Es nuestra intención repetirlo en cada nuevo ejemplar para que sirva de testimonio de una historia:

“Acontecimiento” no se propone ensayar una nueva interpretación de la realidad para extraer así ideas diferenciadoras. Tampoco quiere llenar un espacio supuestamente vacío. Más bien es la decisión en acto de forzar la existencia, que se supondrá política, de trayectos y procedimientos capaces de sostener una nueva experiencia histórica de pensar-hacer la política

Es así que, apoyándoos en lo que potencia a toda indecidibilidad, afirmamos que lo que circula en la idea de publicar esta revista se sostiene en los siguientes principios rectores:

- 1) Que el marxismo, en el trayecto que pasa por Marx, Lenin y Mao-Tse-Tung, ha sido la última gran invención de la política.
- 2) Que en la actualidad esa concepción está definitivamente clausurada.

- 3) Que hasta el momento toda crítica a la experiencia teórico-práctica que se sostuvo en el significativo “marxismo-leninismo” es profundamente reaccionaria.
- 4) Que la defensa del dispositivo del marxismo, leninismo es esencialmente estéril, repetitiva y dogmática.
- 5) Que, por lo tanto, la “muerte” del marxismo es sólo de “hecho”, falta hacerla aún de “derecho”.
- 6) Que con el agotamiento del marxismo también ha desaparecido toda política digna de ese nombre.
- 7) Que hoy vivimos, en consecuencia, la experiencia de una historia sin política inventada, activa y desligante.
- 8) Que la política es un proceso de creación subjetiva, autónoma y absolutamente irreducible a toda fundamentación exterior, sea esta la historia, lo social, la economía, las clases, la nación, etc. La única política merecedora de tal dignidad es la que se piensa en interioridad: un pensamiento político de la política.
- 9) Que la refundación del pensamiento político no puede hacerse sin tomar en cuenta ciertos acontecimientos acaecidos en: a) la subversión de los dispositivos de la razón en el campo de la lógica y las matemáticas en el transcurso de este siglo; b) la teoría del inconsciente de Freud y el pensamiento de Lacan; c) la tensión actual en que se encuentra el arte (en especial la poesía) en referencia al campo filosófico; d) el agotamiento de la metafísica de la subjetividad sancionada por Heidegger. Pensamos que si el marxismo es la última gran invención histórica de la política, o sea de aquello que opera como excepción al lazo social dominante, un nuevo advenimiento singular del pensar-hacer la política será hecho en radical ruptura con la problemática que se organiza en torno al trípode “marxismo-leninismo-maoísmo”. Por tal razón no podremos dejar de situarnos “adentro y afuera” al mismo tiempo de esta experiencia.

Somos absolutamente conscientes de que cada palabra o idea que se escriban en estas páginas estarán investidas por el riesgo de una apuesta. Pero estamos convencidos de que llegó el momento de apostar. En el terreno específico de nuestro país podemos observar un envilecimiento extremo de toda discusión política. En realidad no tenemos nada que envidiarle a lo que sucede en otros lugares del mundo supuestamente más “avanzados”. La estéril retórica marxista -pero ahora a la defensiva- enfrentando a los bicentenarios principios del liberalismo político, reproducen hoy la

vieja polémica de comienzos de este siglo sin agregarle nada sustancialmente nuevo. A esto debe agregarse una particularidad de la Argentina expresada por el derrumbamiento definitivo del peronismo, a donde más de un marxista fue en busca de una salida revolucionaria.

Asistimos a un copamiento generalizado de la política por todo aquello que la niega como práctica autónoma, efecto necesario de su crisis. El contenido de su discurso es eminentemente económico y jurídico-legal. Su forma es el comentario periodístico en busca del análisis "objetivo" basado en datos "objetivos" que los observadores "objetivos" hacen de la realidad "objetiva". Sociólogos, politólogos y periodistas forman el nudo gordiano y el tapón que impide la circulación de lo que ellos nombran a cada instante: la política. Son sujetos automáticos de una maquinaria que los uniforma para el vaciamiento de toda inventiva política.

En estas condiciones, ¿qué sería un acontecimiento en el campo de la política? Es por esencia imposible de responder. Sólo hay constitución de acontecimiento. Sin embargo, podemos abrir brechas para su posibilitación. En lo más íntimo de su corazón esta revista quiere ser una brecha. Pero eso es que sus páginas se ofrecen a todo pensamiento activo que quiera decir algo que opere como interruptor del discurso unificante que hoy nos envuelve. Resumiendo: bienvenida sea toda escritura incómoda, es decir, que no se acomode a lo que el lector espera que se le diga o está preparado para recibir en el territorio del quehacer político establecido.

Por último, un reconocimiento público al filósofo francés Alain Badiou. Esta empresa le debe mucho al coraje y originalidad de su pensamiento, teniendo en cuenta, claro está, que la libertad con la que seguimos su obra será la fuente de todas las fidelidades pero también de las infidelidades.

(ACONTECIMIENTO, N° 1, julio de 1991)

Introducción a El ser y el acontecimiento

por Alain Badiou

Presentamos a continuación la “Introducción” a *El ser y el acontecimiento*, de Alain Badiou (*L'être et L'événement*, Paris, Seuil, 1988, pp. 7-27), cuya edición castellana prepara Eudeba para comienzos de 1999.

1

Admitamos que hoy, a nivel mundial, se pueda comenzar el análisis del estado de la filosofía suponiendo los tres enunciados siguientes:

1. Heidegger es el último filósofo universalmente reconocible.
2. Los dispositivos de pensamiento, sobre todo americanos, que siguieron las mutaciones de las matemáticas, la lógica y los trabajos del círculo de Viena, mantienen como paradigma, de manera dominante, la figura de la racionalidad científica.
3. Se está desplegando una doctrina post-cartesiana del sujeto cuyo origen es atribuible a prácticas no filosóficas (la política, o la relación instituida con las “enfermedades mentales”) y su régimen de

interpretación, marcado por los nombres de Marx (y de Lenin), de Freud (y de Lacan), está intrincado en operaciones, clínicas o militantes, que exceden el discurso transmisible.

¿Qué tienen en común estos tres enunciados? Que designan, cada uno a su manera, la *clausura* de una época entera del pensamiento y de sus apuestas. Heidegger, en el tema de la deconstrucción de la metafísica, piensa la época como regida por un olvido inaugural y propone un retorno griego. La corriente “analítica” anglosajona descalifica la mayor parte de las frases de la filosofía clásica por estar desprovistas de sentido o limitadas al ejercicio libre de un juego de lenguaje. Marx anunciaba el fin de la filosofía y su realización práctica. Lacan habla de la “antifilosofía” y remite al imaginario la totalización especulativa.

Por otro lado, lo que hay de inconexo en esos enunciados es evidente. La posición paradigmática de la ciencia, tal como organiza al pensamiento anglosajón hasta en su denegación anarquizante, es señalada por Heidegger como un efecto último, y nihilista, de la disposición metafísica, en tanto que Freud y Marx conservan sus ideales y el mismo Lacan reconstituía en ella, a través de la lógica y la topología, los apoyos de eventuales matemas. La idea de una emancipación –o de una salvación– es propuesta por Marx o Lenin bajo las formas de la revolución social, pero es considerada por Freud o Lacan con un pesimismo escéptico, examinada por Heidegger en la anticipación retrospectiva del “retorno de los dioses”, en tanto que *grosso modo*, los americanos se adaptan al consenso alrededor de los procedimientos de la democracia representativa.

Hay entonces acuerdo general en cuanto a la convicción de que no es concebible ninguna sistemática especulativa y que ha pasado la época en que la proposición de una doctrina del nudo ser/no-ser/pensamiento (si se admite que es en ese nudo que se origina, desde Parménides, lo que se llama “filosofía”) podía hacerse bajo la forma de un discurso acabado. El tiempo del pensamiento está abierto a un régimen de aprehensión diferente.

Hay desacuerdo en lo que respecta a saber si esta apertura, cuya esencia es cerrar la edad metafísica, se caracteriza como *revolución*, *retorno* o *crítica*.

Mi intervención en esta coyuntura consiste en trazar allí una diagonal, ya que el trayecto de pensamiento que intento pasa por tres puntos, cada uno de los cuales está suturado a alguno de los tres lugares que designan los enunciados antes citados.

- Con Heidegger, sostendremos que es por el lado de la cuestión ontológica que se sostiene la re-calificación de la filosofía como tal.
- Con la filosofía analítica, sostendremos que la revolución matemático-lógica de Frege-Cantor fija orientaciones nuevas en el pensamiento.
- Convendremos, finalmente, que ningún aparato conceptual es pertinente si no es homogéneo con las orientaciones teórico-prácticas de la doctrina moderna del sujeto, de por sí interna a procesos prácticos (clínicos o políticos).

Ese trayecto remite a periodizaciones entrecruzadas, cuya unificación, para mí arbitraria, conduciría a la elección unilateral de una de las tres orientaciones contra las otras. Vivimos una época compleja, hasta confusa, en razón de que las rupturas y las continuidades que constituyen su trama no se dejan subsumir en un vocablo único. No existe hoy “una” revolución (o “un” retorno, o “una” crítica). Con gusto resumiría el múltiple temporal desfasado que organiza nuestro sitio, de la siguiente manera:

1. Somos contemporáneos de una *tercera época* de la ciencia, después de la griega y la galileana. La cesura identificable que abre esta tercera época no es (como para la griega) una invención –la de las matemáticas demostrativas– ni (como para la galileana) un corte –el que matematiza al discurso físico–. Es una reestructuración, a partir de la cual se revela la naturaleza de la base matemática de la racionalidad y el carácter de la decisión de pensamiento que la establece.
2. Somos asimismo contemporáneos de una *segunda época* de la doctrina del Sujeto, que ya no es el sujeto fundador, centrado y reflexivo, cuyo tema circula desde Descartes a Hegel y sigue siendo todavía legible hasta Marx y Freud (y hasta Husserl y Sartre). El Sujeto contemporáneo es vacío, escindido, a-sustancial, irreflexivo. Además, no corresponde suponerlo sino respecto de procesos particulares cuyas condiciones son rigurosas.
3. Somos, por último, contemporáneos de un *comienzo* en lo que hace a la doctrina de la verdad, después de haberse deshecho su relación de consecución orgánica con el saber. Retroactivamente, se percibe que hasta aquí reinó, de manera absoluta, lo que designaré como lo verídico (*véridicité*),¹ y conviene también decir, por extraño que esto pueda parecer, que la verdad es un término nuevo en

Europa (como en otros sitios). Asimismo, este tema de la verdad cruza a Heidegger (que fue el primero en sustraerlo al saber) con los matemáticos (que rompen, a fines del siglo pasado, tanto con el objeto como con la adecuación) y con las teorías modernas del sujeto (que descentran la verdad respecto de su pronunciación subjetiva).

La tesis inicial de mi emprendimiento, aquélla a partir de la cual se dispone el entrecruzamiento de las periodizaciones extrayendo el sentido de cada una, es la siguiente: la ciencia del ser-en-tanto-ser *existe* desde los griegos, ya que éste es el estatuto y el sentido de las matemáticas. Pero sólo hoy que tenemos los medios de *saberlo*. De esta tesis se desprende que la filosofía no tiene como centro la ontología –que existe como disciplina exacta y separada–, sino que *circula* entre esta ontología, las teorías modernas del sujeto y su propia historia. La conjunción contemporánea de las condiciones de la filosofía abarca precisamente todo aquello a lo cual se refieren mis tres primeros enunciados: la historia del pensamiento “occidental”, las matemáticas post-cantorianas, el psicoanálisis, el arte contemporáneo y la política. La filosofía no coincide con ninguna de esas condiciones, ni elabora su totalidad. Debe sólo proponer un marco conceptual en el que se pueda reflejar la composibilidad (*compossibilité*)² contemporánea de esos elementos. Esto sólo puede hacerlo –ya que se despoja de toda ambición fundadora, en la que se perdería– designando entre sus propias condiciones y como situación discursiva singular, bajo la forma de las matemáticas puras, a la ontología misma. Esto es, exactamente, lo que la libera y la consagra en última instancia al cuidado de las verdades.

Las categorías que este libro presenta, y que van de lo múltiple puro al Sujeto, constituyen el orden general de un pensamiento que pueda *ejercerse* en toda la extensión del referencial contemporáneo. Están disponibles, entonces, para el servicio de los procedimientos de la ciencia, del análisis o de la política. Intentan organizar una visión abstracta de los requisitos de la época.

2

El enunciado (filosófico) según el cual las matemáticas son la ontología –la ciencia del ser-en-tanto-ser– es el rayo de luz que aclarará la escena especulativa que había limitado en mi Teoría del sujeto, presuponiendo pura y simplemente que “había” subjetivación. La compatibilidad de esta tesis con una ontología posible me preocupaba, ya que la fuerza –y la absoluta debilidad– del “viejo marxismo”, del materialismo dialéctico, había sido postular esa compatibilidad bajo la forma de la generalidad de las leyes de la dialéctica, es decir, a fin de cuentas, del isomorfismo entre la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica de la historia. Por cierto, este isomorfismo (hegeliano) estaba muerto al nacer. Las disputas que subsisten todavía hoy, del lado de Prigogine y de la física atómica, para encontrar en ese campo corpúsculos dialécticos, no son sino los sobrevivientes de una batalla que nunca tuvo lugar seriamente, como no haya sido bajo las conminaciones brutales del Estado staliniano. La Naturaleza y su dialéctica no tienen nada que ver allí. Pero que el proceso-sujeto sea compatible con aquello que es pronunciable –o pronunciado– del ser, si es una dificultad seria, que yo ya había señalado en la pregunta planteada sin rodeos por Jacques-Alain Miller a Lacan, en 1964: “¿Cuál es su ontología?”. Nuestro maestro, astuto, respondió con una alusión al no-ente, algo que resultaba ajustado, pero breve. De un modo semejante Lacan, cuya obsesión matemática fue creciendo con el tiempo, había indicado que la lógica pura era “ciencia de lo real”. Sin embargo, lo real sigue siendo una categoría del sujeto.

Busqué a tientas durante varios años alrededor de los *impasses* de la lógica –una exégesis rigurosa de los teoremas de Löwenheim-Skolem, de Gödel, de Tarski–, sin exceder el marco de la *Teoría del sujeto* como no sea por sutilezas técnicas. Sin darme cuenta, permanecía bajo la influencia de una tesis logicista, según la cual la necesidad de los enunciados lógico-matemáticos es formal, ya que resulta de la erradicación de todo efecto de sentido y que, en todo caso, no hay por qué interrogarse, más allá de su consistencia, acerca de aquello de lo que esos enunciados son responsables. Me complicaba en la consideración por la cual, suponiendo que haya un referente del discurso lógico-matemático, no se podía escapar a la alternativa de pensarlo ya sea como “objeto” obtenido por abstracción (empirismo) o bien como Idea suprasensible (platonismo); dilema en el que nos arrincona la distinción anglosajona universalmente reconocida entre ciencias “formales” y ciencias “empíricas”. Nada de todo esto era coherente con la clara doctrina lacaniana según la cual lo real es el *impasse* de la formalización. Me equivocaba de camino.

Fue por el azar de las búsquedas bibliográficas y técnicas acerca del par discreto/continuo, que llegué a pensar, finalmente, que era necesario cambiar de terreno y formular, en cuanto a las matemáticas, una tesis radical. Me pareció que la esencia del célebre “problema del continuo” era que

en él se tocaba un *obstáculo*, intrínseco al pensamiento matemático, que indicaba lo imposible que le es propio y en el que funda su campo. Considerando las paradojas aparentes de las investigaciones recientes acerca de la relación entre un múltiple y el conjunto de sus partes, terminé por pensar que allí había figuras inteligibles sólo si se aceptaba de antemano que lo Múltiple no es para las matemáticas un concepto (formal) construido y transparente, sino un real cuya teoría desplegaba la diferencia interna y el *impasse*.

Llegué entonces a la certeza de que era necesario plantear que las matemáticas formulan, respecto del ser, lo que es enunciable en el campo de una teoría pura de lo Múltiple. Toda la historia del pensamiento racional me pareció aclararse a partir del momento en que se asumía la hipótesis de que las matemáticas, bien lejos de ser un juego sin objeto, extraen la severidad excepcional de su ley de su sometimiento a sostener el discurso ontológico. Invirtiendo la pregunta kantiana, no se trataba ya de preguntar: “¿Cómo es posible la matemática pura?” y responder: gracias al sujeto trascendental, sino más exactamente: siendo la matemática pura la ciencia del ser, ¿cómo es posible un sujeto?

3

La consistencia productiva del pensamiento llamado “formal” no puede venirle únicamente de su armazón lógica. No es –justamente– una forma, una *episteme* o un método. Es una ciencia *singular*. Es lo que la sutura al ser (vacío), punto en el que las matemáticas se separan de la lógica pura, que establece su historicidad, los *impasses* sucesivos, las reestructuraciones espectaculares y la unidad siempre reconocida. En este aspecto, para el filósofo, el corte decisivo donde la matemática se pronuncia ciegamente sobre su propia esencia, es la creación de Cantor. Sólo allí queda al fin significado que, cualquiera sea la prodigiosa diversidad de “objetos” y “estructuras” matemáticas, *todos* ellos son designables como multiplicidades puras edificadas, de manera reglada, únicamente a partir del conjunto vacío. La cuestión de la naturaleza exacta de la relación de las matemáticas con el ser está concentrada por entero –para la época en la que nos encontramos– en la decisión axiomática que autoriza la teoría de conjuntos.

Que esta axiomática estuviera también en crisis, desde que Cohen estableció que el sistema de Zermelo-Fraenkel no podía prescribir el tipo de multiplicidad del continuo, no hacía sino aguzar mi convicción de que se jugaba ahí una partida crucial, aunque absolutamente desapercibida, relativa a la potencia del lenguaje respecto de lo que, del ser-en-tanto-ser, se deja allí matemáticamente pronunciar. Me parecía irónico no haber utilizado, en *Teoría del Sujeto*, la homogeneidad “conjuntista” del lenguaje matemático más que como paradigma de las categorías del materialismo. Además, veía consecuencias muy agradables de la aserción: “matemáticas = ontología”.

En primer lugar, esta aserción nos libera de la venerable búsqueda del “fundamento” de las matemáticas, ya que la condición apodíctica de esta disciplina queda garantizada directamente por el mismo ser, que ella pronuncia.

En segundo lugar, dicha aserción evacua el problema, tan viejo como el precedente, de la naturaleza de los objetos matemáticos. ¿Objetos ideales (platonismo)? ¿Objetos obtenidos por abstracción de la substancia sensible (Aristóteles)? ¿Ideas innatas (Descartes)? ¿Objetos construidos por la intuición pura (Kant)? ¿Por la intuición operatoria finita (Brouwer)? ¿Convenciones de escritura (formalismo)? ¿Construcciones transitivas a la lógica pura, tautologías (logicismo)? Si lo que enuncio es argumentable, la verdad es que *no hay* objetos matemáticos. Las matemáticas no *presentan*, en sentido estricto, *nada*, sin que por ello sean un juego vacío, puesto que no tener nada que presentar, fuera de la presentación misma, es decir lo Múltiple, y no acordar nunca con la forma del ob-jeto, es por cierto una condición de todo discurso sobre el ser *en tanto ser*.

En tercer lugar, en lo que concierne a la “aplicación” de las matemáticas a las ciencias llamadas de la naturaleza, acerca de la cual uno se pregunta periódicamente qué es lo que autoriza su éxito –para Descartes o Newton era necesario Dios, para Kant el sujeto trascendental, después de lo cual la cuestión ya no es seriamente tratada, como no sea por Bachelard, según una visión todavía constituyente, y por los defensores americanos de la estratificación de los lenguajes–, se ve enseguida qué esclarecimiento aporta al tema el hecho de que las matemáticas sean ciencia, en cualquier hipótesis, de todo lo que es, *en tanto que es*. La física, por su parte, entra en la presentación. Le hace falta algo más, o con mayor exactitud, otra cosa. Pero su compatibilidad con las matemáticas es de principio.

Naturalmente, esto está muy lejos de decir que los filósofos hayan ignorado que debía haber un vínculo entre la existencia de las matemáticas y la cuestión del ser. La función paradigmática de las

matemáticas va desde Platón (y sin duda desde Parménides) a Kant, quien, a la vez, llevó su uso al máximo –al punto de saludar en el nacimiento de las matemáticas, ligadas a Tales, un acontecimiento salvador para la humanidad entera (era también el parecer de Spinoza)– y, mediante la “inversión copernicana”, agotó el alcance, puesto que es el *cierre* de todo acceso al ser-en-sí lo que funda la universalidad (humana, demasiado humana) de las matemáticas. A partir de entonces, excepción hecha de Husserl, que es un gran clásico rezagado, la filosofía moderna (esto es: postkantiana) no estará ya encantada sino por el paradigma histórico y, fuera de algunas excepciones saludadas y reprimidas, tales como las de Cavaillès y Lautman, abandonará las matemáticas a la sofística anglosajona del lenguaje. En Francia esto ocurrirá, es preciso decirlo, hasta Lacan.

Los filósofos, que estimaban haber constituido el campo en el que cobra sentido la cuestión del ser, dispusieron las matemáticas, desde Platón, como modelo de la certeza, o como ejemplo de la identidad, embarazándose luego en la *posición* especial de los “objetos” que articulaban esta certeza o esas idealidades. De allí una relación, a la vez permanente y llena de rodeos, entre filosofía y matemáticas; la primera oscilando, para evaluar a la segunda, entre la dignidad eminente del paradigma racional y el desprecio que merecía la insignificancia de sus “objetos”. En efecto, ¿cuál podía ser el valor de números y figuras –categorías de “la objetividad” matemática durante veintitrés siglos–, comparados con la Naturaleza, el Bien, Dios o el Hombre? A no ser por la “manera de pensar” en la que esos objetos brillaban con la luz de la seguridad demostrativa, parecía quedar abierta la vía a certezas menos precarias sobre las entidades mucho más gloriosas de la especulación.

A lo sumo, si se llega a aclarar lo que dice al respecto Aristóteles, Platón imaginaba una arquitectura matemática del ser, una función trascendente de los números ideales. Recomponía asimismo un cosmos a partir de polígonos regulares, algo que leemos en el *Timeo*. Pero este empeño, que encadena al ser como Todo (el fantasma del Mundo) a un estado determinado de las matemáticas, no puede sino engendrar imágenes perecederas. La física cartesiana no escapó a ello.

La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático, es decir, compuesto de objetividades matemáticas. No es una tesis sobre el mundo, sino sobre el discurso. Afirma que las matemáticas, en todo su devenir histórico, pronuncian lo que hay de decible del ser-en-tanto-ser. Lejos de reducirse a tautologías (el ser es lo que es) o a misterios (aproximación siempre diferida a una Presencia), la ontología es una ciencia rica, compleja, inconclusa, sometida a la dura coerción de una fidelidad (para el caso, la fidelidad deductiva), y es así que se comprueba que con sólo organizar el discurso de aquello que se sustrae a toda presentación se puede tener por delante una tarea infinita y rigurosa.

El despecho filosófico proviene únicamente de que, si es exacto que son los filósofos quienes formularon la cuestión del ser, no son ellos, sino los matemáticos, quienes respondieron a ella. Todo lo que sabemos y lo que podremos llegar a saber del ser-en-tanto-ser se dispone, por la mediación de una teoría pura del múltiple, en la historicidad discursiva de las matemáticas.

Russell decía –sin creer en ello, por supuesto; nadie en verdad lo creyó nunca, salvo los ignorantes, algo que él sin duda no era– que las matemáticas son un discurso en el que no se sabe de qué se habla, ni si lo que se dice es verdadero. Las matemáticas son más exactamente el *único* discurso que “sabe” absolutamente de qué habla: el ser como tal, aunque ese saber no tenga en modo alguno necesidad de ser reflexionado de manera intra-matemática, puesto que el ser no es un objeto, ni prodiga ninguno. Y es también el único, esto es bien conocido, en el que se tiene la garantía integral y el criterio de la verdad de lo que se dice, al punto que esta verdad es la única jamás encontrada que pueda ser integralmente transmisible.

4

La tesis de la identidad entre matemáticas y ontología no conviene, lo sé, ni a los filósofos, ni a los matemáticos.

“La ontología” filosófica contemporánea se encuentra enteramente dominada por el nombre de Heidegger. Ahora bien, para Heidegger, la ciencia, de la que no se distingue la matemática, constituye el núcleo duro de la metafísica; por eso queda anulada en la pérdida misma de aquel olvido en el que la metafísica, desde Platón, había fundado la garantía de sus objetos: el olvido del ser. El nihilismo moderno, la neutralidad del pensamiento, tienen como signo mayor la omnipresencia técnica de la ciencia, que dispone el olvido del olvido.

Es entonces poco decir que las matemáticas –que yo sepa, mencionadas por él sólo lateralmente– no son para Heidegger una vía de acceso a la cuestión original, el vector posible de un retorno hacia la

presencia disipada. Son, más exactamente, la ceguera misma, la grande y máxima potencia de la Nada, la forclusión del pensamiento por el saber. Resulta por lo demás sintomático que la instauración platónica de la metafísica se haya acompañado de una formulación de las matemáticas como paradigma. Así, para Heidegger puede indicarse desde el origen que las matemáticas son internas al gran “viraje” del pensamiento que se efectúa entre Parménides y Platón, y por el cual lo que estaba en posición de apertura y de velamiento se fija y deviene, a costa del olvido de su propio origen, manipulable en la forma de la Idea.

El tema del debate con Heidegger llevará, simultáneamente, a la ontología y a la esencia de las matemáticas, luego, de manera consecuente, sobre lo que significa que el sitio de la filosofía sea “originalmente griego”. Desarrollo que puede abrirse del siguiente modo:

1. Heidegger permanece sometido –incluso en la doctrina del retiro y del de-velamiento– a lo que, por mi parte, considero que es justamente la esencia de la metafísica, esto es, la figura del ser como entrega y don, presencia y apertura, y la de la ontología como proferimiento de un trayecto de proximidad. Llamaré *poética* a este tipo de ontología, preocupada por la disipación de la Presencia y la pérdida del origen. Sabemos el rol que juegan los poetas, desde Parménides a René Char, pasando por Hölderlin y Trakl, en la exégesis heideggeriana. Me esforzaba por seguir sus pasos, aunque según una apuesta muy diferente, cuando en *Teoría del sujeto* convocaba, en los nudos del análisis, a Esquilo y Sófocles, Mallarmé, Hölderlin o Rimbaud.
2. Ahora bien, a la seducción de la proximidad poética –a la que sucumbo apenas la nombro–, opondré la dimensión radicalmente sustractiva del ser, forcluido no sólo de la representación sino de toda presentación. Diré que el ser, en tanto ser, no se deja aproximar en forma alguna, sino tan sólo suturar en su vacío a la aspereza de una consistencia deductiva sin aura. El ser no se difunde en el ritmo y la imagen, no reina sobre la metáfora; es el soberano nulo de la inferencia. La ontología poética, que se encuentra –como la Historia– en el *impasse* de un exceso de presencia donde el ser se oculta, debe ser sustituida por la ontología matemática, en la que se realiza por la escritura la des-cualificación y la impresentación. Cualquiera sea el precio subjetivo, en la medida en que se trata del ser-en-tanto-ser, la filosofía debe designar la genealogía del discurso sobre el ser –y la reflexión posible de su esencia– en Cantor, Gödel o Cohen, antes que en Hölderlin, Trakl o Celan.
3. Hay una historicidad griega del nacimiento de la filosofía y sin duda esta historicidad es atribuible a la cuestión del ser. Sin embargo, no es en el enigma y el fragmento poético que el origen se deja interpretar. Sentencias de ese orden pronunciadas acerca del ser y el no-ser en la tensión del poema pueden encontrarse tanto en India, en Persia o en China. Si la filosofía –que es la disposición para designar dónde se juegan las cuestiones conjuntas del ser y de lo-que-adviene– nace en Grecia, es porque la ontología establece allí, con los primeros matemáticos *deductivos*, la forma obligada de su discurso. Es el entrecruzamiento filosófico-matemático –legible hasta en el poema de Parménides por el uso del razonamiento apagógico– que hace de Grecia el sitio original de la filosofía y define, hasta Kant, el dominio “clásico” de sus objetos.

En el fondo, afirmar que las matemáticas efectúan la ontología no conviene a los filósofos porque esta tesis los despoja absolutamente de aquello que seguía siendo el centro de gravedad de sus propósitos, el último refugio de su identidad. Las matemáticas no tienen hoy, en efecto, ninguna necesidad de la filosofía y así, se puede decir, el discurso acerca del ser se perpetúa “solo”. Por lo demás, es característico que este “hoy” resulte determinado por la creación de la teoría de conjuntos, de la lógica matematizada, luego, de la teoría de las categorías y de los *topoi*. Este esfuerzo, a la vez reflexivo e intramatemático, asegura bastante a la matemática su ser –aunque todavía ciegamente– para cubrir, de ahora en más, las necesidades de su avance.

5

El peligro reside en que, si los filósofos pueden sentirse apenados al enterarse que, desde los Griegos, la ontología tiene la forma de una disciplina separada, los matemáticos no estarán por ello satisfechos en modo alguno. Conozco el escepticismo y hasta el desprecio divertido con el que los matemáticos reciben ese tipo de revelación concerniente a su disciplina. Me preocupo poco por ello, ya que en este libro intento establecer lo siguiente: pertenece a la esencia de la ontología efectuarse en la forclusión reflexiva de su identidad. Para aquél que *sabe* que la verdad de las matemáticas procede del ser-en-tanto-ser, hacer matemáticas –y especialmente matemáticas inventivas– exige que ese saber no

esté en ningún momento representado. Ya que su representación, colocando al ser en posición general de objeto, corrompe de inmediato la necesidad, para toda efectución ontológica, de ser desobjetivante. De ahí naturalmente que eso que los americanos llaman *working mathematician* encuentre siempre retrógradas y vanas las consideraciones generales acerca de su disciplina. No confía sino en quien trabaja codo a codo con él en la brecha de los problemas matemáticos del momento. Pero esta confianza –que es la subjetividad práctico-ontológica misma– es, por principio, improductiva en lo que hace a toda descripción rigurosa de la esencia genérica de sus operaciones. Depende por entero de las innovaciones particulares.

Empíricamente, el matemático sospecha siempre que el filósofo no sabe lo bastante como para tener derecho a la palabra. Nadie en Francia es más representativo de semejante estado de ánimo que Jean Dieudonné. Tenemos allí un matemático unánimemente reconocido por el enciclopedismo de su competencia matemática y la preocupación de poner siempre en primer plano las reformulaciones más radicales de la investigación. Jean Dieudonné es, por otro lado, un historiador de las matemáticas particularmente lúcido. Todos los debates que conciernen a la filosofía de su disciplina lo requieren. Sin embargo, la tesis que avanza constantemente es aquélla (en los hechos por completo exacta) del espantoso atraso en el que se encuentran los filósofos respecto de las matemáticas vivientes. A partir de esto, Dieudonné infiere que lo que pueden decir al respecto carece de actualidad. Es particularmente crítico respecto de aquellos (como yo, dicho sea de paso) cuyo interés apunta principalmente a la lógica y a la teoría de conjuntos. Se trata, para él, de teorías “acabadas”, en las que se pueden concebir refinamientos y sofismas hasta el infinito, sin mayor interés o consecuencia que el de hacer malabarismos con problemas de geometría elemental, o consagrarse a los cálculos de matriz (los “absurdos cálculos de matriz”, como él dice).

Jean Dieudonné llega entonces a la directiva única de tener que dominar el *corpus* matemático activo, moderno, y asegura que esta tarea es practicable, puesto que además un Albert Lautman, antes de ser asesinado por los nazis, no sólo lo había logrado, sino que había penetrado aun más lejos en la naturaleza de las investigaciones de avanzada que un buen número de sus contemporáneos matemáticos.

Pero la paradoja sorprendente del elogio de Dieudonné a Lautman es que no se ve en absoluto que avale más los enunciados *filosóficos* de Lautman que los de los ignorantes que fustiga. Ocurre que esos enunciados son de un gran radicalismo. Lautman pone ejemplos extraídos de la actualidad matemática más reciente, al servicio de una visión transplatónica de sus esquemas. Las matemáticas, para él, realizan en el pensamiento el descenso, la procesión de las Ideas dialécticas, que son el horizonte de ser de toda racionalidad posible. Lautman no duda, a partir de 1939, en aproximar ese proceso a la dialéctica heideggeriana entre el ser y el ente. ¿Acaso vemos que Dieudonné está listo a validar esas altas especulaciones antes que las de los epistemólogos “corrientes”, que llevan un atraso de un siglo? Él no se pronuncia al respecto.

Pregunto entonces: ¿para qué puede servirle al filósofo la calidad exhaustiva del saber matemático –por cierto buena en sí misma, por costoso que resulte conquistarla– si no resulta siquiera a los ojos de los matemáticos una garantía particular de validez para sus conclusiones propiamente filosóficas?

En el fondo, el elogio de Lautman que hace Dieudonné es un procedimiento aristocrático, una investidura. Lautman es reconocido como perteneciente a la cofradía de los verdaderos eruditos.

Pero que se trate de filosofía sigue y seguirá siendo un excedente en este reconocimiento.

Los matemáticos nos dicen: sean matemáticos. Y si lo somos, nos encontramos honrados por esa condición, sin haber avanzado siquiera un paso en cuanto a su convicción y su adhesión respecto de la esencia del sitio del pensamiento matemático. En el fondo, Kant, cuyo referente matemático explícito, en la *Crítica de la razón pura*, no va mucho más allá de aquel célebre “ $7 + 5 = 12$ ”, disfrutó, por parte de Poincaré (un gigante matemático), de un reconocimiento *filosófico* mayor que el que Lautman, que se refiere al *nec plus ultra* de su tiempo, encuentra en Dieudonné y sus colegas.

Estamos, pues, en condiciones de sospechar de los matemáticos, que si bien son muy exigentes en lo que hace al saber matemático, se satisfacen con poco –casi con nada– cuando se trata de la designación filosófica de la esencia de ese saber.

Ahora bien, en un sentido tienen toda la razón. Si las matemáticas *son* la ontología, no hay otra salida para quien quiera situarse en el desarrollo actual de la ontología que la de practicar las matemáticas de su tiempo. Si la “filosofía” tiene como núcleo la ontología, la directiva “sean matemáticos” es la que corresponde. Las nuevas tesis sobre el ser-en-tanto-ser no son, en efecto, otra cosa que las nuevas teorías, y los nuevos teoremas a los que se consagra el *working mathematician*, que es un “ontólogo sin saberlo”; pero ese no-saber es la clave de su verdad.

Es entonces esencial, para sostener un debate razonado acerca del uso que aquí se hace de las matemáticas, asumir una consecuencia crucial de la identidad entre las matemáticas y la ontología, esto es, que *la filosofía está en su origen separada de la ontología*. No porque la ontología no exista – como un vano saber “crítico” se esfuerza en hacernos creer– sino, con más exactitud, porque ella existe plenamente; de modo que lo que es posible decir –y lo dicho– del ser-en-tanto-ser no depende, de manera alguna, del discurso filosófico.

En consecuencia, nuestro objetivo no es una presentación ontológica, un tratado acerca del ser, que no es nunca otra cosa que un tratado matemático (por ejemplo, la formidable *Introducción al análisis*, en nueve volúmenes, de Jean Dieudonné). Sólo una voluntad de presentación semejante exige pasar por la brecha –angosta– de los problemas matemáticos más recientes. Sin esto, se es un cronista de la ontología y no un ontólogo.

Nuestro objetivo es establecer la tesis metaontológica de que las matemáticas son la historicidad del discurso acerca del ser-en-tanto-ser. Y el objetivo de ese objetivo es asignar la filosofía a la articulación pensable de dos discursos (y prácticas) que *no son ella*: la matemática, ciencia del ser, y las doctrinas intervinientes del acontecimiento, el cual designa, precisamente, lo que “no-es-el-ser-en-tanto-ser”.

Que la tesis: ontología = matemáticas sea meta-ontológica, excluye que sea matemática, es decir, ontológica. Es necesario admitir aquí la estratificación del discurso. Los fragmentos matemáticos, cuyo uso prescribe la demostración de esta tesis, están comandados por reglas filosóficas y no por las de la actualidad matemática. En líneas generales, se trata de esa parte de las matemáticas en la que se enuncia históricamente que todo “objeto” es posible de reducir a una multiplicidad pura, edificada sobre la impresentación del vacío (la teoría de conjuntos). Naturalmente, esos fragmentos se pueden entender como un cierto tipo de marcación ontológica de la metaontología, un índice de desestratificación discursiva, incluso *como una circunstancia événementielle³ del ser*. Esos puntos serán discutidos a continuación. Por el momento, nos basta saber que no es contradictorio considerar esos trozos de matemática casi inactivos –como dispositivos teóricos– en el desarrollo de la ontología, en la que reinan más bien la topología algebraica, el análisis funcional, la geometría diferencial, etc., y estimar al mismo tiempo que siguen siendo apoyos obligados, y singulares, para las tesis metaontológicas.

Intentemos entonces disipar el malentendido. No pretendo en modo alguno que los dominios matemáticos que menciono sean los más “interesantes” o los más significativos del estado actual de las matemáticas. Que la ontología sigue su curso más allá de ellos, es una evidencia. No digo tampoco que esos dominios estén en posición de fundamento respecto de la discursividad matemática, aún cuando se sitúen en general al principio de todo tratado sistemático. Comenzar no es fundar. Mi problemática no es, como lo dije, la del fundamento, ya que esto sería adelantarse en la arquitectura interna de la ontología; mi propósito es sólo designar su sitio. Afirmo sin embargo que esos dominios son históricamente *síntomas*, cuya interpretación válida que las matemáticas no estén seguras de su verdad sino en la medida en que organizan lo que, del ser-en-tanto-ser, se deja inscribir.

Me alegraría si otros síntomas, más activos, llegaran a ser interpretados, ya que se podría entonces organizar el debate metaontológico en un marco reconocido. Contando quizás, quizás... con el reconocimiento de los matemáticos.

Es necesario entonces decir a los filósofos que la libertad de sus operaciones realmente específicas puede derivar hoy de una regulación definitiva de la cuestión ontológica. Y a los matemáticos, que la dignidad ontológica de su investigación, aunque obligada a la ceguera respecto de sí misma, no excluye que, desligados de su ser de *working mathematician*, se interesen en aquello que se juega, según otras reglas y para otros fines, en la meta-ontología. Que en todo caso estén persuadidos de que la verdad está ahí en juego y que es el hecho de haberles confiado para siempre “el cuidado del ser” lo que la separa del saber y la abre al acontecimiento.

Con la sola esperanza –pero ello basta– de inferir a partir de ella, matemáticamente, la justicia.

6

Si la realización de la tesis “las matemáticas son la ontología” es la base de este libro, ella no es de ningún modo el objetivo. Tan radical como pueda ser, esta tesis no hace sino *delimitar* el espacio propio posible de la filosofía. Es, por cierto, una tesis metaontológica, o filosófica, que se hizo necesaria en la situación actual acumulada de las matemáticas (después de Cantor, Gödel y Cohen) y la filosofía (después de Heidegger). Pero su función es abrirse a los temas específicos de la filosofía moderna y en

particular –puesto que la matemática es el guardián del ser-en-tanto-ser– al problema de “lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-ser”, del que es precipitado y, a decir verdad, estéril, declarar de inmediato que se trata del no-ser. Como lo deja prever la tipología periodizada con la que comencé esta introducción, el dominio (que *no* es un dominio, sino en todo caso un inciso o, como se verá, un suplemento) de lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-ser, se organiza a mi entender alrededor de dos conceptos, apareados y esencialmente nuevos, que son los de verdad y sujeto.

El vínculo entre la verdad y el sujeto puede parecer, por cierto, antiguo o, en todo caso, sellar el destino de la primera modernidad filosófica, cuyo nombre inaugural es Descartes. Pretendo, sin embargo, que esos términos sean aquí reactivados desde una perspectiva diferente y que este libro funde una doctrina efectivamente postcartesiana, e incluso postlacaniana, de lo que para el pensamiento des-liga, a la vez, la conexión heideggeriana del ser y la verdad, e instituye al sujeto, no como soporte u origen, sino como *fragmento* del proceso de una verdad.

De igual modo, si una categoría tuviera que ser designada como emblema de mi empresa, no sería ni lo múltiple puro de Cantor, ni lo construible de Gödel, ni el vacío por el cual el ser es nombrado, ni siquiera el acontecimiento, en el que se origina la suplementación por lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-ser. Esa categoría sería lo *genérico*.

El término “genérico”, por un efecto de borde en el que las matemáticas hicieron el duelo de su arrogancia fundadora, lo tomo prestado de un matemático, Paul Cohen. Con los descubrimientos de Cohen (1963), culmina el gran monumento de pensamiento que comienzan Cantor y Frege a fines del siglo XIX. Fragmentada, la teoría de conjuntos se muestra inepta para desplegar sistemáticamente el cuerpo entero de las matemáticas y hasta para resolver su problema central, aquél que atormentara a Cantor bajo el nombre de la hipótesis del continuo. La orgullosa empresa del grupo Bourbaki, en Francia, se desvanece.

Pero la lectura filosófica de este acabamiento autoriza, *a contrario*, todas las expectativas filosóficas. Quisiera decir aquí que los conceptos de Cohen (genericidad y forzamiento) constituyen, a mi entender, un *topos* intelectual al menos tan fundamental como lo fueron, en su tiempo, los famosos teoremas de Gödel. Operan mucho más allá de su validez técnica, que los confinó hasta el presente al escenario académico de los últimos especialistas en teoría de conjuntos. De hecho, regulan según su propio orden el viejo problema de los indiscernibles, refutan a Leibniz y abren el pensamiento a la captura sustractiva de la verdad y del sujeto.

Este libro también está destinado a hacer saber que en los comienzos de los años sesenta tuvo lugar una revolución intelectual cuyo vector fueron las matemáticas, pero que repercutió en toda la extensión del pensamiento posible, y propone asimismo a la filosofía tareas por entero nuevas. Si en las meditaciones finales (de la 31 a la 36), relaté en detalle las operaciones de Cohen, si tomé prestados, si exporté los términos “genérico” y “forzamiento”, al punto de hacer preceder su aparición matemática por su despliegue filosófico, es para que resulte al fin percibido y orquestado este acontecimiento Cohen, tan radicalmente dejado fuera de toda intervención y de todo sentido, que prácticamente no existe de él versión alguna, ni siquiera técnica, en lengua francesa.

7

Tanto la reunión ideal de una verdad, como la instancia *finita* de tal reunión –que es, a mi entender, un sujeto– se ligan entonces a lo que llamaré procedimientos genéricos (hay cuatro de ellos: el amor, el arte, la ciencia y la política). El pensamiento de lo genérico supone la travesía completa de las categorías del ser (múltiple, vacío, naturaleza, infinito...) y del acontecimiento (ultra-uno, indecible, intervención, fidelidad...). Cristaliza a tal punto los conceptos que casi no se puede dar una imagen de él. No obstante, se dirá que está ligado al profundo problema de lo indiscernible, de lo innombrable, de lo absolutamente cualquiera. Un múltiple genérico (y ese es siempre *el ser* de una verdad), queda sustraído al saber, descalificado, impresentable. Y sin embargo –es una apuesta crucial de este libro– se demostrará que se deja pensar.

Lo que ocurre en el arte, en la ciencia, en la verdadera y escasa política, en el amor (si existe), es la aparición de un indiscernible del tiempo, que no es por esa razón ni un múltiple conocido o reconocido, ni una singularidad inefable, pero que detenta en su ser-múltiple todos los rasgos comunes del colectivo considerado y, en ese sentido, es verdad de su ser. El misterio de esos procedimientos fue, en general, remitido ya sea a sus condiciones representables (el saber de lo social, de lo sexual, de la técnica...), o al más-allá trascendente de su Uno (la esperanza revolucionaria, la fusión amorosa, el éxtasis poético...). Con la categoría de lo genérico, propongo un pensamiento contemporáneo de esos

procedimientos que muestre que son simultáneamente indeterminados y completos, porque, perforando todas las enciclopedias disponibles, comprueban el ser-común, el fondo-múltiple del lugar del que proceden.

Un sujeto es, a partir de allí, un momento finito de esa comprobación. Un sujeto *comprueba localmente*. Se soporta sólo en un procedimiento genérico y no hay entonces, *strictu sensu*, otro sujeto que el artístico, el amoroso, el científico o el político.

Para pensar auténticamente lo que no está mencionado aquí sino a grandes trazos, es necesario comprender cómo el ser puede ser suplementado. La existencia de una verdad queda suspendida a la ocurrencia de un acontecimiento. Pero como el acontecimiento no se *decide* como tal sino en la retroacción de una intervención, hay finalmente una trayectoria compleja, que restituye el plan de este libro. Esa trayectoria es la siguiente:

1. El ser: múltiple y vacío, o Platón / Cantor. Meditaciones 1 a 6.
2. El ser: exceso, estado de una situación. ¿Uno / múltiple, todo / partes, o $\in / \subset$? Meditaciones 7 a 10.
3. El ser: naturaleza e infinito, o Heidegger / Galileo. Meditaciones 11 a 15.
4. El acontecimiento: historia y ultra-uno. Lo-que-no-es-el-ser. Meditaciones 16 a 19.
5. El acontecimiento: intervención y fidelidad. Pascal / axioma de elección, Hölderlin / deducción. Meditaciones 20 a 25.
6. Cantidad y saber. Lo discernible (o construible): Leibniz / Gödel. Meditaciones 26 a 30.
7. Lo genérico: indiscernible y verdad. El acontecimiento - P. J. Cohen. Meditaciones 31 a 34.
8. El forzamiento: verdad y sujeto. Más allá de Lacan. Meditaciones 34 a 37.

Como puede verse, se requiere el recorrido necesario de los fragmentos matemáticos para *enganchar*, en un punto excesivo, esta torsión sintomal del ser, que es una verdad en el tejido siempre total de los saberes. Se comprenderá entonces que mi propósito no es nunca epistemológico o de filosofía *de las matemáticas*. Si éste fuera el caso, habría discutido las grandes tendencias modernas de esa epistemología (formalismo, intuicionismo, finitismo, etc.). La matemática es aquí *citada* para que se ponga de manifiesto su esencia ontológica. Así como las ontologías de la Presencia citan y comentan los grandes poemas de Hölderlin, de Trakl o de Celan, y nadie encuentra censurable que el texto poético resulte así a la vez expuesto e incidido, de igual modo es necesario concederme, sin volcar la empresa del lado de la epistemología (como tampoco la de Heidegger del lado de la simple estética), el derecho a citar e incidir el texto matemático. Ya que lo esperable de esta operación es menos un saber matemático que la determinación del punto en el que el decir del ser adviene, en exceso temporal respecto de sí mismo, como *una* verdad, siempre artística, científica, política o amorosa.

Es una prescripción de nuestro tiempo que la posibilidad de citar las matemáticas sea exigible para que verdad y sujeto resulten pensables en su ser. Me será permitido decir que esas citas son, a fin de cuentas, más universalmente accesibles y unívocas que las de los poetas.

8

Este libro, conforme al santo misterio de la Trinidad, es “tres-en-uno”. Está constituido por treinta y siete meditaciones, término que remite a las características del texto de Descartes: el orden de las razones (el encadenamiento conceptual es irreversible), la autonomía temática de cada desarrollo y un método de exposición que evita pasar por la refutación de las doctrinas establecidas o las adversas, para desplegarse a partir de sí mismo. No obstante, el lector notará pronto que hay tres tipos bien diferentes de meditaciones. Algunas exponen, relacionan y despliegan los conceptos orgánicos del trayecto de pensamiento propuesto. Llamémoslas meditaciones puramente conceptuales. Otras interpretan, en un punto singular, textos de la gran historia de la filosofía (son, según el orden seguido, once nombres: Platón, Aristóteles, Spinoza, Hegel, Mallarmé, Pascal, Hölderlin, Leibniz, Rousseau, Descartes y Lacan). Llamémoslas meditaciones textuales. Otras, por último, se apoyan en fragmentos del discurso matemático, por consiguiente, del discurso ontológico. Llamémoslas meditaciones metaontológicas. ¿Cuál es el grado de dependencia de esas tres ramas, cuyo cruce es este libro?

– Es ciertamente posible, aunque árido, leer sólo las meditaciones conceptuales. Sin embargo, la prueba de que las matemáticas son la ontología no está administrada realmente allí y el verdadero

origen de nuevos conceptos permanece de ese modo oscuro, aún cuando se establezca su encadenamiento. Por otra parte, la pertinencia de este dispositivo para una lectura transversal de la historia de la filosofía, que se puede oponer a la de Heidegger, queda en suspenso.

– Es casi posible leer sólo las meditaciones textuales, al precio sin embargo de un sentimiento de discontinuidad interpretativa y sin que el lugar de la interpretación sea captado realmente. En esta lectura, se transforma al libro en una colección de ensayos, de los cuales sólo se puede decir que es razonable leerlos en un cierto orden.

– Es posible leer únicamente las meditaciones metaontológicas. Pero el peso propio de las matemáticas amenaza conferir a las interpretaciones filosóficas, si no están sujetas al cuerpo conceptual, sólo un valor de intersticio o de escansión. Se transforma entonces al libro en un estudio conciso y comentado de algunos fragmentos cruciales de la teoría de conjuntos.

Que la filosofía sea, como lo anticipé, una circulación en lo referencial, no queda plenamente cumplido sino en la medida en que se recorre el conjunto. No obstante, ciertas combinaciones de a dos (conceptuales + textuales, o conceptuales + metaontológicas) son sin duda practicables.

Las matemáticas tienen un poder propio de fascinación y de espanto, que considero está establecido socialmente y no tiene ninguna razón intrínseca. Nada está aquí presupuesto, como no sea una atención libre y despojada de ese espanto *a priori*. Nada, salvo un hábito de escrituras abreviadas o formales, cuyo principio es recordado, y las convenciones detalladas en la “nota técnica” que sigue a la meditación 3.

Convencido, con todos los epistemólogos, que el sentido de un concepto matemático no es inteligible sino cuando se mide su compromiso en las demostraciones, puse atención en restituir un buen número de encadenamientos. Dejé para el apéndice algunos recorridos deductivos más delicados, pero instructivos. No demuestro más a partir del momento en que el tecnicismo de la prueba deja de propiciar un pensamiento útil más allá de sí mismo. Los cinco “macizos” matemáticos utilizados son los siguientes:

– Los axiomas de la teoría de conjuntos, introducidos, explicitados y comentados filosóficamente (partes 1 y 2, luego 4 y 5). No hay allí, verdaderamente, ninguna dificultad para nadie, como no sea la que envuelve a cualquier pensamiento ordenado.

– La teoría de los números ordinales (parte 3). Se puede decir otro tanto.

– Algunas indicaciones acerca de los números cardinales (meditación 26), donde voy un poco más rápido, pero dando por supuesto el ejercicio de todo cuanto precede. El apéndice 4 completa estas indicaciones, y es, según entiendo, de un gran interés intrínseco.

– Lo construible (meditación 29).

– Lo genérico y el forzamiento (meditaciones 33, 34 y 36).

Estos dos últimos desarrollos son a la vez decisivos y más trabados. Pero valen la pena, verdaderamente, y busqué una exposición abierta a todo esfuerzo. Muchos detalles técnicos son relegados al apéndice o pasados por alto.

Abandoné el sistema de notas obligatorias o numeradas. Ya que si se interrumpe la lectura con una cifra ¿por qué no poner en el texto aquello mismo a lo que se convoca así al lector? Si ese lector se plantea una pregunta, podrá ir a ver al final del volumen si respondo a ella. No será su culpa, por haber saltado la nota, sino mía, por haber frustrado su demanda.

Al final del libro se podrá encontrar un diccionario de conceptos.

Traducción del original francés:
Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti
y Nilda Prados

Tras la huella de la incomodidad

por Diego Sztulwark

*Miembro de la revista De mano en mano
y de la Agrupación El MATE.*

Perplejidades

Nos piden de la revista *Acontecimiento* una presentación de la historia y el tipo de trabajo que realiza *El MATE* y, es extraño, ya que una revista relativamente establecida en torno de lo que suponemos son numerosos lectores iniciados, profesionales y militantes con una importante cuota de elaboración teórica no suelen preocuparse -al menos en el espacio de una publicación relativamente especializada- sobre la suerte de los grupos jóvenes de militantes políticos y sociales.

Entonces nuestra sensación es de sorpresa. De satisfacción por despertar un mínimo de interés en desconocidos -tal vez no tanto- lectores, pero también de perplejidad, ya que los principios que conforman al colectivo de la revista *Acontecimiento* suelen explicitar una serie de principios teóricos, diríamos programáticos, los cuales no nos generan en principio demasiadas simpatías e, incluso, aunque conocemos y seguimos con interés cada número de la publicación no tenemos claro cuáles sean efectivamente los puntos de acuerdo posibles.

Precisamente por lo que acabamos de decir, por los desacuerdos, es que accedimos a escribir algo sobre quiénes somos y qué hacemos, porque seguramente habrá debate, habrá inquietudes, y pensamientos interesados en torno a lo que aquí se escriba, y es la búsqueda de ese estado inicial de incomodidad política e intelectual un importantísimo punto de encuentro entre la revista *Acontecimiento* -y sus lectores- y quienes militamos en el colectivo de trabajo y reflexión *El Mate*.

Una historia

La agrupación encuentra su origen allá por fines del '92. Época oscura para quienes aún muy jóvenes nos hallábamos comprometidos con ideas y prácticas de cambio social. El balance colectivo todavía incipiente de la derrota de una numerosa y variada cantidad de experiencias populares y revolucionarias en nuestro país, en nuestro continente y en el mundo constituían la trama sobre la que se debatían futuras reconstrucciones mientras la práctica inmediata era invadida por una militancia agitada, defensiva y desorientada en medio de la hegemonía neoliberal ultraofensiva.

El gran interrogante de entonces era el de cómo iniciar una construcción política diferente, con fuerte arraigo en lo social, una vocación ideológica fuertemente autónoma respecto a las producciones teóricas y culturales dominantes, y una total independencia de las estructuras partidarias. La Facultad de Ciencias Sociales de la UBA fue el ámbito natural de desarrollo. Allí las primeras discusiones en cuerpos de delegados y asambleas en torno de la defensa de la educación pública y entre las distintas corrientes políticas e ideológicas que (sobre) pueblan el edificio de Marcelo T. de Alvear al 2200 fueron contextualizando nuestras investigaciones colectivas sobre el peronismo y el marxismo, el guevarismo, el socialismo real y el ideal, Nicaragua y El Salvador, el PT, el dogmatismo escolástico y las inexploradas potencialidades de la dialéctica, las formas deseables de la lucha ideológica, la academia como ámbito y la ciencia como discurso de una de las formas del poder, Antonio Gramsci y John William Cooke, la represión genocida y sus efectos, el mensaje de la revolución cubana, las Madres de Plaza de Mayo y tantos otros temas. El debate y los intentos de organizarnos en forma democrática y horizontal, las pretensiones de ligar teoría y práctica, de unir el debate ideológico con las tradiciones de lucha de nuestro pueblo, la universidad y su (deficitaria y cuestionable) producción con los aportes teóricos alternativos y las experiencias del movimiento popular y los trabajadores y, por fin, la práctica local y de base con una mirada política global fueron los grandes problemas que guiaron de alguna manera los numerosos encuentros, plenarios, discusiones, seminarios y actividades de los que participamos.

Particularmente importante fue desde el comienzo una búsqueda incesante por detectar la manifestación concreta de los mecanismos globales frente a los que nos rebelábamos. Y este fue quizás el punto que más nos distanció de las organizaciones clásicas de la izquierda orgánica. Siempre nos pareció esencial determinar las especificidades de los ámbitos en que trabajábamos, por caso la universidad, y reconocer no ya la “autonomía relativa”, sino la *singularidad* excluyente de lo vivo, de lo múltiplemente determinado. Advertimos desde entonces en la batalla contra las abstracciones una de las más fecundas prácticas para el movimiento político-social.

La irrupción del Frente Grande en el escenario político y de la CTA en el movimiento gremial –con su apelación al movimiento social– confluyeron con nuestras necesidades prácticas en el seno del movimiento estudiantil. Todo esto nos llevó –hacia 1994– a un conjunto nuevo de discusiones en el seno del conjunto de agrupaciones universitarias independientes con quienes convivíamos. Temas tales como la relación entre lo social y lo político, lo institucional y lo reivindicativo, el momento de lo electoral y del trabajo de base, el frentismo y el sectarismo, el movimientismo y la “forma partido” así como la inquietud por la necesidad de la constitución de un bloque social y político defensivo y unitario compatible con el desarrollo de un pensamiento estratégico socialista ingresaron en la nueva constelación de preocupaciones en el contexto de la primer marcha federal y una cierta movilización social. Nuestro acercamiento al Frente Grande fue fugaz, traumático y frustrante. Nada realmente nuevo había allí. Hicimos una experiencia, pero la agrupación sufrió grandes retrocesos en cuanto al camino que venía recorriendo. Quienes en ese momento integrábamos *El Mate* decidimos entonces retomar el camino original y, más allá de los términos de las discusiones de aquel momento, eso fue lo que hicimos.

Los últimos años vinieron presididos por un trabajo fuertemente ideológico que recupera en un nivel de mayor maduración nuestras preocupaciones originales. Cómo aportar a la reconstrucción del movimiento popular en el marco de una natural proyección continental, como enfrentar el fenómeno (económico, político, comunitario y sobre todo ideológico) de la globalización con realismo pero sin claudicaciones, cómo producir nuevos movimientos de rupturas tanto desde lo social como desde la reflexión teórica, como avanzar en un balance realista sobre las transformaciones operadas, las prácticas políticas caducas y las nuevas potencialidades.

Los últimos años efectivamente fueron de un crecimiento meteórico. Publicaciones, encuentros, debates, seminarios, convergencias con otras experiencias, intervenciones directas diversas, la aparición de *De mano en mano*¹ y la *Cátedra del Che Guevara*, la publicación de *El Cumpa*,² el crecimiento político-académico en la Facultad de Ciencias Sociales, el trabajo en los barrios y la coordinación con los compañeros del interior del país dieron como resultado la conformación de una

espacio político mucho más abarcativo respecto de aquel reducido grupo inicial mayoritariamente estudiantil.

Actualmente nuestras discusiones giran en torno a la contribución específica que podamos hacer frente al proceso de construcción del movimiento popular. Nos preguntamos cuáles son las prácticas que realmente producen una cierta regeneración de la política, cómo es que se pueden articular creativamente los distintos trabajos de base que se vienen llevando a cabo, cuáles son los nuevos derroteros teóricos para pensar la emancipación social en plena hegemonía imperialista y cómo realizar toda esta labor fortaleciendo una idea de autonomía ideológica, política y organizativa.

Cátedra Che Guevara

No sólo por su impacto la *Cátedra Libre Che Guevara*³ es una de las experiencias que mejor sintetizan el momento de un recorrido que venimos realizando. Su origen se remite a comienzos de 1997 cuando comenzamos a desarrollarla en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Con un panel de expositores amplio pero definido, con una combinación de reconocidos docentes universitarios y militantes populares de larga trayectoria la cátedra sufrió de inmediato una ampliación inesperada. Primero fue la aparición de cátedras en prácticamente todas las provincias del país. Luego, desde la UBA la extensión de la cátedra a sindicatos (también la carpa blanca), colegios, facultades y numerosos barrios. Miles de jóvenes (y no tanto) concurrieron al debate propuesto a lo largo del año pasado.

La Cátedra nació como un intento de profundizar nuestras hipótesis sobre el lugar de la Universidad –entendida más como ámbito del pensamiento crítico que como institución– en el seno de una totalidad mayor –aún inacabada–: es decir, nuestra apuesta a que el movimiento estudiantil desarrolle su aporte específico en la recomposición de un proyecto popular abarcador. En este camino fuimos aprendiendo de experiencias de las que fuimos testigos y beneficiarios directos. Fundamentalmente las Cátedras Che Guevara de Cuba, la experiencia de los cubanos María del Carmen Ariet y Fernando Martínez Heredia y la Cátedra Libre de Derechos Humanos de la UBA a cargo del compañero Osvaldo Bayer.

El asunto singularmente nuestro fue el de meternos con el Che desde un lugar muy particular. En contra de los voceros del Departamento de Estado, los arrepentidos vergonzantes y la corte de homenajeadores impenitentes nuestras inquietudes tuvieron desde el principio que ver más con la necesidad de retomar el debate y la reflexión, la tradición de la crítica como primer momento de la afirmación de nuevas enunciaciones en gestación y de entronque con los procesos revolucionarios de nuestro continente. Esas heterogéneas experiencias de las que nos sentimos herederos y, por eso mismo, con supremos derechos de maldecir y reinventar a gusto.

Así lejos de los designios de los mercados nuestra apropiación de los textos, las historias y –porque no– los hermosos rostros del Che no tienen más explicación que la que supone evocar la presencia de una figura del pasado que retorna cargada de una inusitada fuerza emancipatoria, un Che que viene a posarse en nuestros hombros para contribuir señalar *un* futuro que ya será nuestro, un Che que tal vez no posea mayor destino que el de ser reabsorbido por nosotros mismos como un momento más del devenir de la humanidad.

Se dirá que es ésta una actitud adolescente, que dista de hacerse cargo de nuevos fenómenos imprescindibles y a la vez que la caída de los llamados socialismos reales y las dificultades por las que atraviesa la revolución cubana desvirtúan o al menos reducen el contenido del mensaje del Che a una sencilla muestra inalcanzable de ética y honestidad personal. Pues entre otras cosas nosotros pensamos que es una cuestión de tiempo para que se termine de visualizar el potencial cuestionador de una nueva etapa histórica, de las nuevas generaciones, del movimiento social emergente y del pensamiento teórico, creativo, que circula en estado práctico los suburbios urbanos.

La política

Tal vez una de las pocas reflexiones relativamente novedosas en discusión en nuestro colectivo sea la de intentar dar cuenta de la agonía en que se halla actualmente toda la cadena conceptual vinculada con lo que durante el siglo XX hemos denominado *la política*.

Efectivamente, así como una palabra define su significado en relación a otras que se le aproximan o se le oponen, la conexión de sentidos que sustentaron todo un determinando significado para la *política* se halla en crisis. Partido (leninista y de los otros), Estado, Ciudadanía, Voluntad popular, Soberanía,

Democracia, y por fin Representación, son todos conceptos cuya eficacia se encuentran hoy severamente interrogados.

Para no extendernos alrededor de cuestiones conocidas, o al menos sobre las que hoy tanto se escribe y se habla, digamos brevemente que a nuestro parecer se pueden localizar al menos a grandes rasgos una cantidad de núcleos problemáticos que operan como causal de tal situación así como un conjunto de efectos frente a los cuales estamos convocados a situarnos de manera realista pero a la vez creativamente (o sea, políticamente).

En el origen era la *derrota*. ¿En qué sentido usamos aquí esta palabra? Durante el lapso que va de mediados de los '60 a principios de los '80, sugerimos, se ha logrado desmontar una serie de movimientos sociales y políticos (en algunos casos, incluso, con un importante despliegue militar) cuyo desarrollo fue generando una difícil coyuntura internacional para el imperialismo a escala planetaria. "Socialismos reales", movimientos de liberación nacional, revoluciones sociales y revueltas primermundistas fueron síntomas, anuncios de una cabeza que apenas se asomaba. A la decapitación prematura de esta experiencia –que aún no había elaborado un discurso tan avanzado como su propia práctica lo prometía– es a lo que le llamamos "derrota del movimiento popular", y afirmamos que sus dimensiones abarcan geográfica y socialmente una extensión mayor aún de lo que se percibió en un primer momento. A la actual situación entonces la entendemos en buena medida como una coyuntura producida por los efectos lógicos e históricos de aquella derrota.

Hay quienes piensan que las derrotas –y particularmente la derrota a la que nos referimos– no son sino circunstanciales y que por tanto no haría falta en esencia cuestionarse nada en relación con aquellas incursiones más que aspectos organizativos, anecdóticos u operativos. No estamos de acuerdo con esa línea de balance. A nuestro juicio las derrotas de dimensiones tienen un efecto particularmente importante. Cambian o más bien reconfiguran los términos de los enfrentamientos sociales así como la fisonomía de los contendientes. Podríamos decir que cambian las formas y, a la vez, que las formas no son meras apariencias sino que son ellas mismas textura, silueta y manifestación real de los contenidos. He aquí la relación entre lo viejo y lo nuevo. La vieja máxima gramsciana de lo naciente que no termina de nacer recobra toda su actualidad frente a lo viejo que aún no se deja sepultar.

El lugar de la creación es evidente. No se pueden heredar metodologías, discursos y concepciones del pasado simplemente porque en situaciones determinadas hayan jugado el papel que nosotros deseamos que vuelvan a jugar en diferentes contextos. Elecciones, socialismos, luchas armadas y pacíficas, marxismos y nacionalismos, toda una tradición de lucha se encuentra bajo rigurosa observación. Pero disentimos con la forma unilateral en que lo plantea la revista *Acontecimiento* en sus "postulados esenciales" expresados en su primer número. Nuestro juicio pretende continuar movimientos de recuperación dialéctica, de crítica radical, de recreaciones más que de abruptos desalojos. En otras palabras nos resulta fundamental retener el concepto de *superación* (en el sentido de *Aufhebung*), clave interpretativa de toda la producción filosófica representada en la tradición de autores como Hegel, Marx y Gramsci.

Y es justamente aquí que nos distanciamos de eventuales compañeros de ruta con los que nos acompañamos en el momento de la *deconstrucción* de los viejos proyectos emancipatorios con sus pertrechos teóricos y sus aparatos organizativos. Porque sospechamos que con la justa crítica de las viejas armas se desdibujan las finalidades históricas que las promovieron así como algo las motivaciones y energías originales. En cambio nuestro proceder se desliga rápidamente hacia otros caminos. Es verdad que podemos ser muy crudos a la hora de despojarnos de determinados procedimientos políticos que consideramos inactuales pero es igualmente cierto que consideramos limitado el proceso deconstructivo. Existen efectivamente puntos indeconstructibles –aunque evidentemente problemáticos– como por ejemplo el de la categoría de *praxis*. Para que se entienda, lo que queremos decir con esto es que la *historia* (si ya no la Historia) aún se halla abierta y que por tanto encuentra su punto de inteligibilidad a partir de la práctica circunstancial y socialmente determinada, del devenir inmanente de la lucha interpretativa por los sentidos y los significados y, por fin, en el enfrentamiento social y por tanto –marxianamente hablando– *político*. Es esta apertura radical contenida en la idea de la *praxis* la que nos convoca.

Hablábamos de los efectos de la derrota. Es precisamente la certeza de que la historia no se repite bajo los mismos géneros y vestuarios lo que nos lleva a advertir las serias transformaciones que en todo los planos acompañaron a la reestructuración del capitalismo a escala planetaria (con crisis internacionales y todo). Las formas de acumulación⁴ se han modernizado, se ha profundizado el proceso de tecnificación e internacionalización de las relaciones sociales de explotación de la sociedad burguesa. Como diría el teórico del "marxismo posmoderno", Fredric Jameson, ahora sí hay capitalismo puro. La mercantilización de esferas enteras de la vida cultural que sobrevivieron décadas

enteras a la penetración capitalista y el predominio de los efectos ideológicos denunciados hace siglo y medio por bajo el nombre de *fetichismo* no dejan al respecto lugar a dudas.

Sin embargo los movimientos de resistencia cada vez más acentuados y creativos vuelvan a desafiar a la gastada imagen del fin de la historia. En este contexto la cuestión de la estrategia política vuelve a ocupar un lugar central entre la militancia social y es allí en donde se dirimen hoy los rumbos del porvenir.

Autonomía y articulación

Frente a la sensación de una totalidad perfectamente cerrada sobre sí misma y ante la cual pareciera estar todo dicho y –por cierto que horriblemente– hecho, muchos se han decidido por dar unos pasos atrás –filosóficamente hablando, claro– hacia el *kantismo*. Como sabemos, la cosa en sí de Kant es *incognoscible* y por consiguiente las estrategias con anclajes teóricos de este tipo suelen fundarse precisamente en el desprendimiento de toda responsabilidad política y militante concreta: si no puede haber conocimiento certero sobre los fenómenos sociales y políticos, afirman en justo rechazo del cientificismo positivista de la ortodoxia marxista, sólo nos queda obrar *como sí*, o sea, en relación a una idea práctica reguladora. Se construye así una imagen social deseable y se enfila hacia allí aun sabiendo de antemano que esa imagen es un producto más de la pura fantasía que –denostado– análisis político. Por no hablar de los adoradores de la contemplación, derridianos y snobistas lectores de Heidegger disponiéndose a la larga espera de *lo Otro* mientras se despojan religiosamente de las concepciones arrastradas de una modernidad en retirada.

Contra a este tipo de discursos cada vez más habituales y ante los que obviamente no tenemos nada lo suficientemente elaborado y firme que responder preferimos guiarnos por la vieja crítica del movimiento real. Efectivamente, y como ya lo dijimos, entre los núcleos inde- constructibles hallamos la noción de *praxis*, significante perteneciente a una red conceptual de matriz dialéctica que supone la idea de una historia abierta y de la lucha social –o sea política– *históricamente actual y real* como el elemento de todo pensar. Y pensar significa crear, hacer, *intervenir prácticamente* en el conflicto social, difundir ideas, receptar otras, producir nuevas experiencias y prácticas sociales dirigidas a subvertir el orden, significa revitalizar la *práctica con conciencia dirigida al cambio*. Si la totalidad es por definición una invención ideológica del poder y la deconstrucción es el necesario momento de la crítica, agreguemos nosotros el momento de la construcción creativa y –como a nosotros nos gusta leer a Hegel– de las autodeterminaciones del sujeto: frente a la negación escéptica la negación determinada, ante la oposición lógica la construcción de la contradicción histórica. A esta lógica es a la que nosotros llamamos –siguiendo entre otros a J. P. Sartre– *movimiento de totalización*. Se trata de partir del movimiento real, de la situación histórico-concreta y allí ubicar en un mismo gesto la detección del punto de ruptura como idéntico a una autodeterminación del movimiento popular hacia su misma conformación. Lo social deviene político y de lo existente deriva *un futuro* –ontológicamente abierto–. El deseo y la necesidad, los intereses y las ganas de cambiar se fusionan así sobredeterminando la dirección y la intensidad del cambio en lucha contra lo viejo. Como se ve, no hay *sentidos* externos a estos procesos de totalización o destotalización.

Pero lo realmente complejo surge de la constatación según la cual si bien no es posible calcular o predecir, si bien no es posible *un conocimiento* sobre lo *no existente ahora*, sobre aquello que se *pone* más allá del límite de lo *actual*, sí en cambio nos es posible a nosotros –que estamos reflexionando sobre estas cuestiones– asumir una moderada cantidad una responsabilidad muy concreta: ¿Cuál es el aporte que nosotros como parte viva y singular del movimiento popular podemos realizar? ¿Cómo organizarnos, cómo concebir una práctica concreta que contribuya al cambio en la dirección que nos parezca deseable? ¿Qué otro significado sino éste puede hallar la palabra *apuesta* habitualmente empleada para justificar la acción política alternativa?

He aquí una pregunta que nos orienta en nuestro trabajo militante. La organización no como un residuo burocrático ni una dependencia de la institucionalidad estatal. Sino como el espacio de la reflexión y la práctica consciente y esencialmente *autónoma*. Autónoma como fundamento. Autonomía de la conciencia como alternativa a la cosificación estatal o mercantil. Autonomía práctica, ideológica y política.

Así es como la política no es para nosotros, al menos en este período, una cuestión de mera estrategia de posicionamiento frente al aparato del estado. La vieja idea de una vanguardia lejos de haberse disuelto como parte de una terminología que no encuentra traducción a los nuevos códigos puede ser empleada no ya como el grupo que logra por la vía que fuera obtener el control del aparato estatal sino más bien como una pluralidad de aportes a la construcción de un sujeto revolucionario, o sea, Capaz de cuestionar el carácter de fondo de las actuales relaciones sociales (de producción en un

sentido estricto y ampliado). En otras palabras la práctica que hoy reconstruye sujeto popular autónomo es la política de vanguardia. Sea como en México, sea como en Brasil o sea como en tantos otros lugares posibles.

Sólo a partir de este conjunto de definiciones es que somos partidarios de pensar nuevamente un conjunto de procesos hegemónicos: de articulación de intereses, ideas y deseos de cambio. Tal vez convenga advertir que si nos animamos a hablar de *hegemonía* y de *articulación* no lo hacemos en el sentido en que lo piensan los teóricos *posmodernos* de la “democracia radicalizada” como Laclau y Mouffe, sino más bien como forma histórica y concreta de cuestionar al Modo de Producción Capitalista y el conjunto de su institucionalidad política.

En este sentido y partiendo de una raigambre histórica que conjuga las experiencias nacionales con la necesaria proyección continental y con los aportes de la cultura universal, que entiende la hegemonía como la articulación en la esfera política (no reducida a lo estatal) lo ideológico, lo cultural y lo social, que liga la tradición con la creación y los procesos de resistencia parciales con los cuestionamientos de fondo es que pretendemos aportar a la puesta en movimiento a algo que a falta de palabras y por miedo a los lugares cómodos llamamos revolución social.

Pensar después del clasismo

por Sylvain Lazarus

El trabajo que aquí presentamos forma parte del libro de Sylvain Lazarus, *Anthropologie du nom*, Paris, Seuil, 1996, pp. 85-133.

Tesis

a) Dimensión crítica

La validez de un conocimiento del pensamiento o de la antropología del nombre va a establecerse por la puesta en evidencia de la caducidad y la crítica de aquello que va a ser designado como el pensamiento clasista. Este último se identifica como un pensamiento en el que una dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo y una dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo son esenciales. En el examen de la primera dialéctica, la noción fundamental será el operador *consciencia*. En la segunda, la noción de Estado. En cuanto a la primera dialéctica, se mostrará que no se trata en verdad de una dialéctica, sino de una reversibilidad dada por operadores. La noción de consciencia será tomada en la caducidad de esta “dialéctica”. Para la segunda dialéctica, cuyo centro no es la reversibilidad sino la operación y la determinación, el análisis de la noción y del rol del Estado conducirá al examen de aquella de totalidad. En este punto, se examinará la categoría de sobredeterminación en Althusser, primera problemática estudiada donde el pensamiento de lo subjetivo es presentado en el nivel de la política. Por último, para evaluar si se trata plenamente de un pensamiento dependiente de la dialéctica clasista, entrará en escena la historia. En efecto: la historia tiene dos características: se identifica como un pensamiento-relación-del-Estado y, por consiguiente como un pensamiento de la dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo; al mismo tiempo, la historia, en particular la de la escuela de los Anales, introduce lo subjetivo. Pero la historia es un modo de proceder muy complejo. Será abordada dos veces: en este capítulo y en el siguiente, y estudiada respecto de las categorías de tiempo y de multiplicidad distributiva, con el examen del pensamiento de Marc Bloch.

b) Dimensión tética

Se propondrán diversas tesis. El pensamiento de lo subjetivo es un pensamiento categorial y un pensamiento de la singularidad. El examen de la obra de Michel Foucault sirve aquí de plano de prueba, mientras que la obra de Moses Finley ilustra la existencia de un pensamiento de la secuencia y de la no-estructuralidad de la historia. Un pensamiento de la singularidad recorta el de los modos históricos de la política: su espacio es el de la multiplicidad, en la distinción entre multiplicidades homogénea y heterogénea. La antropología del nombre se dirige a la política como pensamiento, toda vez que su propósito es pensar el pensamiento. La relación de la antropología del nombre con el pensamiento de la política es abordado, por una parte, en la doctrina de los modos históricos de la política que dispone la singularidad secuencial de cada modo y, por otra parte, a través de lo prescriptivo, que proporciona la categoría de posible. Las investigaciones acerca de los modos y acerca de lo prescriptivo son dos investigaciones convergentes del nombre innombrable de la política. Frente a su nombre innombrable, la presencia de la política se legitima en una antropología del nombre, pues la posibilidad de hacerla figurar allí se juega en el nivel de las categorías de singularidad y de multiplicidad. Estas últimas organizan, en el espacio de la cuestión del nombre, la política, la historia, el tiempo. Se mostrará que la multiplicidad homogénea, presente en los lugares de un modo de la política en interioridad, es solidaria de una problemática de la singularidad.

Un pensamiento de la singularidad es un pensamiento racional y un pensamiento relación de lo real, expresión que marca la no objetividad de lo real y su presencia al pensamiento por ruptura e irrupción y no por relación entre un sujeto y un objeto. En el enunciado II, *el pensamiento es relación de lo real*, lo real no remite ni a un dato que ya está ahí, ni a un objeto construido. No es, evidentemente, del orden de lo incognoscible; no puede ser llamado objeto de conocimiento científico. No es el primer objeto, o aquello por lo cual se identifica un modo de proceder cognitivo. Aquí, el enunciado “conocer es conocer lo real” es un enunciado falso. Pues la cuestión de lo real en tanto tal, y en este grado de generalidad, no identifica ningún modo de proceder de conocimiento. Por el contrario, el enunciado *el pensamiento es relación de lo real* hace de lo real una noción paradójica, puesto que es el sustrato del pensamiento al mismo tiempo que no lo identifica.

Articular el pensamiento con el enunciado *la gente piensa* y no, como en el modo de proceder objetivista, con lo real, sin renunciar por eso a la categoría de real, que aparece en el enunciado II, es lo primero en revertirse. La cuestión de lo real como eje de la problemática y como condición de su racionalismo se conserva. En el modo de proceder objetivista o científicista, el modo de tratamiento de la cuestión de lo real, es decir, el tipo de racionalismo propuesto, tiene como característica no simplemente des-subjetivar lo subjetivo, sino principalmente desinteriorizar la problemática de lo subjetivo, renunciar a ella y afirmar la imposibilidad de su investigación. Ése es un punto del que ya he hablado. Si en una investigación cualquiera, el primer enunciado liga real y pensamiento bajo la forma “el pensamiento es pensamiento de lo real”, la limitación de lo real objetivo y objetivable sobre el análisis de las formas de lo subjetivo es tal que éstas se encuentran excluidas del campo mismo de lo que es analizable. Si comenzamos por lo real y no por el pensamiento de la gente, dicho de otro modo,

si comenzamos con una dialectización del pensamiento de la gente y de lo real, el modo de proceder objetivista es a la vez necesario y el único posible; pero, simultáneamente, anula la posibilidad de una antropología de la intelectualidad. Volvemos a encontrar allí el carácter central del enunciado I. Esta antropología hace compatibles la investigación de lo subjetivo y lo real, la investigación de categorías tales como la fábrica, la política, que van a ser consideradas aquí como categorías en interioridad. Esta nueva figura de la compatibilidad tiene como condición un modo de proceder en interioridad.

Una de mis categorías centrales es la de *singularidad*. Vemos inmediatamente las dificultades que surgen al pensar lo singular. Pensar lo singular puede entenderse como una des-singularización, la llegada a lo general o, al menos, a un caso de lo general. Pero también es posible pensar sin que el objeto del pensamiento sea aquello que el pensamiento establece, pensar contra la tesis según la cual el pensamiento sólo existe en la medida en que su objeto está establecido. Nuestro propósito no es decir que el pensamiento es siempre sin objeto, sino observar la cuestión del objeto como un caso particular propio del modo de proceder científicista y una especificidad del modo científicista de la intelectualidad y no como un invariante de todo pensamiento o de todo pensamiento racional.

En el científicismo, el objeto está conectado a lo general, al establecimiento de leyes generales, que son leyes de lo real. El orden de lo real y de sus leyes prescribe el orden del pensamiento y la hipótesis de singularidades irreductibles parece antinómica a la universalidad de los conceptos de lo real científicista. En la visión científicista, no hay singularidad, sólo hay casos y tipos. La afirmación de la existencia de leyes de lo real propia al modo de proceder científicista y al enunciado I no están en simple oposición una respecto de la otra. El pensamiento de la singularidad no es un desplazamiento, respecto del pensamiento científicista, sino una ruptura en la problemática de la intelectualidad. Es lo segundo que se revierte.

1. Singularidad y modos históricos de la política

A partir de ahora incluyo la política dentro de mi campo de investigación, porque es una ejemplificación del pensamiento de la singularidad y porque es característica de la tensión entre el modo de proceder definicional, objetual o científicista y el proceso de subjetivación.

La política es del orden de lo subjetivo. Esta tesis se opone a las doctrinas objetales que remiten el análisis de la política al de instituciones tales como el partido o a estructuras tales como el Estado, que hacen de la política un invariante societal propicio al análisis del poder. Para mí, la política es un pensamiento. Es aquello que funda su carácter secuencial y que permite esta hipótesis sin que la política sea reducida al Estado, a la economía, a la historia o que se diga que concierne a la repetibilidad o a la estructura. La oposición entre objeto y pensamiento respecto de la política remite a un debate que opone singularidad y objetivismo universalista. Si la política es un pensamiento, es del orden de la singularidad y será una ejemplificación de esto. No hay política en general sino secuencias políticas singulares. La política no es una instancia permanente de las sociedades, es escasa y secuencial: se da en *modos históricos*. El modo, *relación de una política con su pensamiento*, caracteriza la existencia lacunar de la política y permite una aprehensión de la política por el pensamiento. Ahora bien, lo secuencial y lo no objetual van de la mano. El análisis de la política es pues ejemplar en cuanto a la tensión entre el modo de proceder objetual y el modo de proceder en términos de subjetividad, en el sentido en que la importancia de la subjetividad, en tanto identificación de la política como pensamiento, se opone a la objetualidad que lleva a minimizar el pensamiento de la política. Si la existencia de la política se dice invariante, no concierne a lo que aquí se llama política, no concierne al pensamiento tal como lo despliega la antropología del nombre. Es necesario comprender que el modo es un pensamiento por cuanto inviste una singularidad del pensamiento de la política, despliega un pensamiento político singular. La política en su singularidad, es decir en su dimensión secuencial, no coincide con la permanencia estructural de los objetos que son el Estado y las clases. La política en pensamiento es no objetual.

Un modo histórico de la política es, por lo tanto, una singularidad en la medida en que se da como la relación de una política con su pensamiento. ¿Cómo identificarlo? Un modo comienza y termina. Marca la secuencia de existencia de la política. El trabajo de identificación del modo se hace por la delimitación de la secuencia y su fechado. El fechado es una cuestión compleja en sí misma que hará intervenir la categoría de *lugares de la política*. En efecto, cada modo histórico de la política despliega lugares particulares, y la desaparición del lugar significa el fin de la secuencia del modo.

a) Modos en interioridad

Los modos son en interioridad o en exterioridad. La interioridad se marca por la multiplicidad homogénea de los lugares, la exterioridad depende de una multiplicidad heterogénea y se presenta como teniendo un solo lugar: el Estado. Se propone aquí una identificación de los modos en interioridad:

- El modo revolucionario, del que se trata aquí ampliamente y cuya secuencia es 1792-1794.
- El modo clasista, donde la historia es la categoría en consciencia de la política. La historia se entiende entonces como el producto de la lucha de clases y se da en el desarrollo de movimientos obreros de clase. No se trata de ninguna manera de la historia objetiva o descriptiva a la que se liga la idea muy posterior del materialismo histórico, sino de una categoría de la consciencia política y, por lo tanto, de una categoría prescriptiva. Un mismo registro categorial prescribe allí el presente y el futuro. Los lugares de este modo son los movimientos obreros de clase o movimientos históricos. La secuencia del modo va de 1848, fecha del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, a 1871 cuando, con la Comuna, las categorías de movimientos obreros de clase o movimientos históricos se agotan.
- El modo bolchevique se caracteriza por la tesis de la política bajo condición. La capacidad política proletaria no es espontánea, ni histórica, ni está determinada socialmente, sino que está en la obligación de enunciar sus propias condiciones. Hay una brecha entre una concepción en la que la política es expresiva de lo social y aquella en la que está bajo condición. El protocolo de esta brecha está dado por *¿Qué hacer?* en la categoría de partido. Los lugares del modo bolchevique son el partido y los soviets. La secuencia del modo va de 1902 (fecha de la publicación de *¿Qué hacer?* de Lenin) a octubre de 1917. Más allá de esta fecha, se asiste a la estatización del partido. El partido y los soviets, que desaparecen, ya no son más los lugares de un modo.
- El modo dialéctico, en el que el nombre propio es el de Mao Tsé-toung, es deshistorizante toda vez que, subordinando la historia a las masas, la hace desaparecer en provecho de nociones subjetivas tales como el entusiasmo (por) y el socialismo. Sin embargo, la relación con el pensamiento de la política se efectúa en las categorías de leyes de la política, las cuales permiten un acercamiento a la coyuntura y a la situación. El pensamiento se asigna a la elaboración de leyes que derivan de una puesta en relación de lo subjetivo y de lo objetivo. Esa relación es dialéctica, pues el conocimiento político procede por acumulación y salto. Existe un conocimiento que es exclusivamente político, porque es dialéctico sin ser histórico. Si bien el partido existe, no identifica el modo. Éste es el materialismo dialéctico como tal confrontándose a las grandes situaciones. Estas últimas no pueden renunciar al principio de masa. El modo dialéctico se apoya, entonces, en la capacidad humana cuando se moviliza la capacidad política. En el modo dialéctico, la dialéctica es distinta de la de Marx, donde la historia se fusiona con la clase, y distinta del dispositivo leninista, donde el partido media entre la consciencia y la historia: ella es el pensamiento mismo de la política. El antagonismo está concebido como transformación y como pasaje al socialismo. Éste no se efectúa ni por ocupación de un lugar vacío, el del Estado, ni por un vuelco del Estado burgués al Estado proletario, sino por crecimiento, que la doctrina de las regiones liberadas ha encarnado. Por lo tanto, la guerra, considerada como factor de crecimiento y de transformación, es la adecuada para el modo y el lugar privilegiado de la dialéctica. Los lugares del modo son, pues, aquellos de la guerra revolucionaria: el partido, el ejército, el Frente unido. Los límites del modo dialéctico son 1928, fecha de la publicación por Mao-Tsé-tung de *¿Por qué el poder rojo puede existir en China?* y 1958, que marca el saldo de la guerra de Corea y el momento en que cesa la edificación del socialismo en las modalidades de la guerra revolucionaria.

b) Modos en exterioridad

Examinemos ahora los modos en exterioridad, que se caracterizan por una multiplicidad heterogénea de lugares y se presentan como teniendo sólo uno, el Estado. Se dirá modo en exterioridad un pensamiento de la política que sostiene en sus enunciados que la política no se piensa, o que no se piensa a partir de ella misma, sino que el pensamiento de la política, si tal cosa existe, requiere uno o varios referentes externos, tales como la economía o el derecho. Al hacer esto, subordina el pensamiento de la política al del Estado. Es, por tanto, el Estado el que organiza y al que se subordina el pensamiento de la política y, en este sentido preciso, este pensamiento puede llamarse en exterioridad. Se trata, sin embargo, de una subjetividad propia.

Tomemos como primer ejemplo el modo parlamentario en Francia hoy en día. Se dirá modo parlamentario –diferenciándolo del régimen parlamentario, el cual aparece con el Estado del pueblo

entero a fines del siglo XIX y sucede al Estado de clases– al modo de la política en exterioridad cuya secuencia comienza en 1968. Se determina frente a una modificación del Estado, que llega a ser entonces funcional y consensual, por el carácter estatal y no representativo de los partidos que se ve reforzado y, por último, por el rol de la opinión, la cual me permitirá evocar la cuestión de uno de los lugares políticos de este modo.

Es Estado puede llamarse funcional cuando ya no se pretende representativo del cuerpo social y se identifica por la puesta en evidencia del tecnicismo estatal y de sus imperativos (las decisiones se presentan siempre como buenas decisiones técnicas). Lo funcional explicita al Estado como tal. “Funcional” quiere decir, en consecuencia, que el Estado ya no está en el antagonismo y ya no está en lo programático: el fin de lo programático, que data de los primeros años de Mitterrand, es el fin de la idea que afirmaba que, a través de un conjunto de medidas prometidas o propuestas, se podía orientar al Estado y que en su política algunas opciones se daban como posibles. “Funcional” indica que el campo de los posibles del Estado es muy limitado y que ciertas formas de prescripciones sobre el Estado desaparecen.

A lo funcional corresponde lo consensual, que presenta las formas de consciencia del Estado funcional y que, orientándolo hacia sí mismo, minimiza su aspecto autoritario y represivo, inaccesible y separado, para portar y subrayar el espacio restringido y limitado del campo de las consciencias. El tecnicismo, como esencia del Estado funcional y consensual, es principalmente de valencia económica. El Estado funcional no es de ninguna manera el Estado del capital, capital que se encuentra –es el sentido mismo que se puede dar a la palabra “economía”– separado de él, pero interioriza sus exigencias, así como las de la crisis y hace de ello un artículo de fe. En definitiva, lo consensual consiste en dejar a la economía una parte del ámbito de la política que depende del Estado y del gobierno y en reducir el espacio de la subjetividad no –y aquí está la paradoja– a la economía, sino a valores estatales, argumentando el carácter externo de la economía, al tiempo que una parte significativa de las decisiones al respecto compete a la política estatal. Lo consensual vacía el hacer estatal de sus dimensiones prescriptivas y propone al mismo tiempo centrar la opinión no sobre la política real del Estado, sino sobre su aspecto funcional, presentado principalmente bajo la forma de valores morales.

Puede abordarse ahora la cuestión del lugar político del modo parlamentario: uno de los lugares del modo parlamentario es precisamente lo consensual. Es un lugar de exterioridad por cuanto deniega que la política sea un pensamiento; la llamará una opinión, y una opinión sobre el gobierno del Estado funcional. Aparece, entonces, el refuerzo del carácter estatal de los partidos, si se mantiene esta última hipótesis. Los partidos llamados políticos del modo parlamentario, lejos de representar una diversidad de opiniones, son los organizadores en subjetividad de aquello de que el único pensamiento político posible es una opinión sobre el gobierno. Desde este punto de vista, los partidos no hacen más que organizar la dimensión subjetiva y las formas de consciencia como únicamente orientadas hacia el Estado funcional. Resulta de esto que estos partidos no son organizaciones políticas, sino organizaciones estatales.

Es sencillo, entonces, comprender por qué el modo parlamentario, que presenta diferentes lugares heterogéneos –al menos lo consensual y la fábrica como lugar del tiempo–, pretende que sólo existe un lugar, que una vez más es el Estado.

Ahora bien, el Estado, lejos de ser un lugar, es una función compuesta cuyo rol es disponer elementos heterogéneos como las clases¹ y al mismo tiempo organizar dispositivos de representación y de subjetividad. Cuando el Estado es la base del pensamiento de la política, se da como lugar único, ya sea en la forma del Estado parlamentario o en la del partido-Estado, propio de los Estados socialistas. En el caso del partido-Estado, nos enfrentamos con lo que se puede llamar una pluralidad de formas que manifiesta su presencia diversa en todas las esferas de la actividad. La cuestión de la exterioridad de un modo está entonces ligada a la cuestión del Estado. En un primer nivel, la exterioridad es consecutiva a la naturaleza del modo, es decir, a la relación de una política con su pensamiento: si esta política sostiene que no hay relación con el pensamiento más que exterior, se está en exterioridad. En otro nivel, la cuestión se refiere a la naturaleza de los lugares y a su multiplicidad. En el modo parlamentario, se ha llamado lugares políticos del modo en exterioridad a lo consensual y a aquello que se verá en el capítulo IV: la fábrica como lugar del tiempo.

En cuanto al modo stalinista, organiza su exterioridad a través del partido-Estado que, al ausentar realmente la ley del valor y de la propiedad privada de los medios de producción, ausenta la economía.² El tipo de subjetivación consensual, que hemos visto instalarse en la falla de la separación de la economía y del Estado en el modo parlamentario, no puede existir aquí. El partido-Estado es el único dato propuesto a la subjetivación y el único espacio práctico de ésta. Paradójicamente, el partido-

Estado es menos heterogéneo de hecho que el Estado del modo parlamentario. Se deduce de esto su carácter terrorista : como todo lugar es un lugar del partido-Estado y de un Estado débilmente heteróclito, como la única norma del lugar es la del partido-Estado y como esta norma no tiene otra regla más que ella misma, el partido-Estado se impone como referente de toda subjetividad. La secuencia del modo stalinista comienza a principios de los años 30 y termina con la llegada al poder de Mikhail Gorbachov.

2. Dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo

Llamemos “dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo” a la tesis de Marx según la cual las condiciones materiales de existencia determinan las formas de consciencia. Desde el punto de vista de una investigación de las formas de pensamiento, la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es una puesta en correspondencia directa de la intelectualidad con un real exterior. A la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, fundamento del pensamiento que llamamos *clasista* y que es un modo de proceder objetual y no solamente objetivo, hemos opuesto el modo de proceder en interioridad y la categoría de lo real.

Analicemos la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo a través de los ejemplos del pensamiento político porque son particularmente conocidos y esclarecedores; su uso ha sido allí más intensivo, pero lo que sigue se aplica al conjunto de lo que ha sido calificado como relevante del modo de proceder científicista y del pensamiento clasista, inherente a toda problemática de la exterioridad.

Esta dialéctica rechaza la singularidad. Sus operadores, que son la *clase*, la *consciencia*, el *partido* y el *programa*, permanecen en la indecisión y la ambigüedad de categorías, no de una singularidad, sino de una multiplicidad generalizante. Ahora bien, lo subjetivo no puede dialectizarse. No puede pensarse, en términos de lo pensable, desde otro lado más que desde sí mismo.

O bien la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es pensada desde el punto de vista de la objetividad, desde el punto de la normación de la consciencia por la ciencia (la consciencia es pensada, por ejemplo, a partir del nivel del desarrollo de las fuerzas productivas, de las estructuras de clase), y lo subjetivo es impensable: puede solamente ser figurado, pero no formulado. O bien la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es enunciada desde el punto de vista subjetivo y la posición de lo objetivo permanece incierta. A su vez, será informulable, al exigir un modo de proceder en exterioridad que una instrucción en interioridad no puede dar. Se ve bien la gran dificultad de esta dialéctica si se la evalúa simplemente respecto de los dos términos heterogéneos “objetivo” y “subjetivo”.

Es necesario, pues, examinar los operadores de esta dialéctica (que son la *clase*, la *consciencia*, el *partido* y el *programa*), ver cómo permiten resolver su heterogeneidad constitutiva y al mismo tiempo están atravesados por ella. Tomemos la consciencia y la clase. La *consciencia* es a la vez del orden de lo objetivo (está determinada por las condiciones materiales de existencia) y del orden de lo subjetivo (se despliega en un pensamiento de la historia, una visión del mundo). Por su parte, el operador *clase* es adecuado a una problemática de lo subjetivo (la consciencia de clase) y al mismo tiempo a una problemática de lo objetivo (las relaciones de producción fundan la clase).

Hablamos aquí de operadores y no de negación o de unidad de los contrarios. La dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo en Marx tiene de singular que no es una dialéctica filosófica. No depende de la categoría de negación, que por su parte pertenece a una concepción filosófica de la dialéctica y a un modo de proceder en que la dialéctica es abordada en términos de estructura de pensamiento. Ahora bien, esta última es considerada por Marx como idealista. Marx va a intentar hacer pasar la dialéctica de una concepción en la que convoca estructuras de pensamiento a una concepción en la que exige operadores, que son ellos mismos entidades históricas, es decir materialistas. El operador central es evidentemente el de clase (recordemos que Lenin agregará el de partido). En el debate referido a la dialéctica se juega la ruptura entre Marx y Hegel que, por cierto, es una ruptura con el idealismo, pero es más aún una ruptura con la filosofía.

Los operadores del pensamiento clasista son con toda evidencia nociones circulares que valen tanto en el orden subjetivo como en el orden objetivo : hay pasaje entre las cosas y su ser pensables, y lo mental coexiste con lo material. Hay coexistencia. ¿Cómo es pensable? En el marxismo, esta coexistencia está dada como esencia del materialismo y refunda la idea de totalidad. La coexistencia de lo mental y de lo material se revela como el origen del pensamiento totalizante. Desde este punto de vista, totalidad y totalización remiten, uno y otra, a una dialéctica de los operadores, y si bien Sartre se aparta de la dialéctica hegeliana con la noción de totalización, que él dice sin totalidad, no se aparta de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo. El pensamiento totalizante es asimismo la fuente de la

problemática de la consciencia, por cuanto *clase* es intermediario entre una totalidad estructurada (la sociedad está organizada en clases) y la consciencia (consciencia de clase).

3. Reversibilidad y partido

La doble asignación de la consciencia a lo material y a lo subjetivo pone esta noción en dificultad: su naturaleza y la operación que efectúa llegan a ser difíciles de aprehender. El polo objetivo tiene por efecto producir la consciencia como determinada, mientras que el polo subjetivo se presenta como operador. En razón de esta dificultad, el *partido* será muy tempranamente contemporáneo de la *consciencia* y, en la historia de la política, el dispositivo consciencia-partido será objeto de formulaciones diversas, aunque las modificaciones del par consciencia-partido manifestarán la historicidad de la política. Por ejemplo, la versión leninista de este par será muy diferente de la propuesta por Marx y Engels en *El Manifiesto*, y podemos encontrar la razón de estas diferencias en la heterogeneidad de las dos nociones. En Marx, la heterogeneidad se da en la ausencia de la categoría de política, es decir de un polo subjetivo y, en Lenin, se ilustra en el *¿Qué hacer?* por medio de los dos enunciados contradictorios: lo espontáneo es el embrión del consciente y la consciencia viene del exterior. La heterogeneidad va a estar presente en todas las formas históricas del par consciencia-partido. En definitiva, la heterogeneidad lo marca. Veamos de más cerca.

Pensar la heterogeneidad entre lo objetivo y lo subjetivo es, pues, la dificultad principal de esta dialéctica. ¿Cómo pensar la unidad de lo objetivo y de lo subjetivo? Marx y Lenin, uno y otro van a resolver el problema, pero de diferente manera, con la noción de *momento*. En Marx, el momento se dará en la unidad de la clase y de la historia, y estará, por lo tanto, bajo la regla de la historia. En Lenin, donde se distinguen historia y política (la política está bajo condición de la consciencia revolucionaria organizada), el momento se dará en la unidad de la clase y de la política como consciencia organizada. Pero, a partir del final del siglo XIX, la noción de partido se convierte en el soporte principal de la cuestión de la consciencia. No se trata tanto de fenómenos de consciencia de clase como de consciencia de partido. El partido es, entonces, tomado en el espacio problemático de la heterogeneidad. Más aún, el partido llegará pronto a ser el soporte de la *reversibilidad* de lo subjetivo en objetivo.

La reversibilidad se cristaliza en el programa. No hay partido sin programa. El programa es una formulación subjetiva de lo objetivo o de un objetivo distinto. En la lógica misma de la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo, la existencia de un partido y de un programa carga los efectos subjetivos de la situación objetiva. El programa marca la reversibilidad por cuanto representa el pasaje de lo subjetivo a una objetividad renovada o transformada, pero, en cualquier caso, a una objetividad. Por lo tanto, la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo es una dialéctica reversible. Sus operadores se sitúan todos sobre el hilo de esta reversibilidad. Y, por otra parte, el debate entre Lenin y la social democracia alemana es un debate acerca de la reversibilidad: la social democracia predica una reversibilidad parcial (el reformismo) y Lenin, una reversibilidad total (el antagonismo revolucionario).

De hecho, después de examinar la categoría de la reversibilidad, debemos concluir que no es la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo quien carga con la dialecticidad sino los operadores. La consciencia, la clase, el partido son los portadores de la dialecticidad. Lo objetivo y lo subjetivo designan el espacio y los límites de la reversibilidad, y aquello que puede ser recorrido por un operador en tanto que él solo es dialéctico. La dialéctica llega a ser, en consecuencia, una propiedad de los operadores y no la copensabilidad de lo material y de lo mental. En definitiva, en la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo no se observa ninguna dialéctica en el sentido filosófico –que depende de la negación o bien de la contradicción– sino operadores reversibles que llevan la dialecticidad. Es menester abandonar la hipótesis de la copensabilidad de lo material y de lo mental y plantear que sólo existen unos operadores que son únicamente la consciencia, la clase, el partido. Dado que estos operadores son los únicos portadores de la dialecticidad, la copensabilidad de lo mental y de lo material no está adquirida. Sin embargo, el partido va a autoafirmarse durante mucho tiempo como el efecto y al mismo tiempo la capacidad de una copensabilidad semejante. El fracaso de la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo no es el fracaso de la dialéctica, sino el del auxilio posible que ésta da a la copensabilidad de lo mental y de lo material. La cuestión fundamental es saber si lo subjetivo es o no de naturaleza dialéctica: como está en posición de límite, la respuesta es negativa.

La lucha de tendencia, entre una lectura lukacsiana, que aumente lo subjetivo y una lectura engelsiana que, por el contrario, subraye el peso de los factores de producción, se distribuye entre la noción de subjetivación (tomada de Hegel) y la noción de determinación (tomada de Engels). Pero para

ambas, no hay categoría de lo subjetivo más que dialéctica. Y estas lecturas no constituyen una objeción a la tesis presentada según la cual sólo los operadores son dialécticos, pues sólo ellos son reversibles.

Lo subjetivo, aprehendido a través de los operadores va a encontrarse disuelto o reformulado, existiendo solamente en vinculación con la reversibilidad. En consecuencia, lo subjetivo va a incluir objetos o *cristalizaciones*: sólo habrá consciencia *de*. Será la consciencia *de* clase. Así es como hay que entender la distinción de Marx entre la clase en sí y la clase para sí. La consciencia será calificada por el objeto *clase*. Al mismo tiempo, *consciencia de clase* figurará un tema: el proletariado. El vínculo entre la problemática científicista y la problemática clasista estalla aquí. La *consciencia* reintroduce necesariamente un modo de proceder objetual, que conduce al *partido* en política y, lo veremos, al Estado en historia. Hay objetos (abstractos-concretos) (objetivos-subjetivos), inherentes a la problemática de la *consciencia*. Esos objetos, esas cristalizaciones son la clase, el partido, el programa, el Estado y la revolución. Organizan el pensamiento clasista, especificación del modo de proceder científicista a las preguntas de la política y de la historia. Para el pensamiento clasista, dominante desde principios del siglo XIX hasta hoy, la investigación sobre la política es necesariamente una investigación sobre los objetos³ en el sentido en que es un pensamiento objetual sobre los operadores. Se lo puede observar tanto en Clausewitz como en Marx y Tocqueville, en Jaurès como en Durkheim, y hasta en Weber si extraemos en su modo de proceder comprensivo la yuxtaposición entre religión y capitalismo que mantiene, cuando no la copensabilidad, al menos la copresentación de lo mental y lo material, de lo objetivo y de lo subjetivo.

Tomada como categoría de investigación, la *consciencia* no está en condiciones de proceder a la de lo subjetivo. En tanto categoría de investigación y contrariamente a lo que yo mismo he admitido,⁴ considero ahora que la categoría de *consciencia* es desubjetivizadora. Esta categoría es, pues, inutilizable. Es ésta una conclusión a la que he llegado después de haber intentado durante mucho tiempo desplegar la categoría de consciencia en una problemática de lo subjetivo. La lectura de Lenin que he propuesto en 1981⁵ en las tesis sobre el post-leninismo mostraba que, en Lenin, la *consciencia* es ampliamente *consciencia de*, en particular del Estado. Por el contrario, subrayaba que, en algunos de sus textos (*¿Qué hacer?*), la política era del orden de lo subjetivo, concernía a la consciencia sin especificación y daba a lo subjetivo un ámbito mucho más vasto y mucho más indistinto que la simple *consciencia de*, es decir, de las relaciones de clase y del Estado. La política concernía entonces enteramente a la consciencia sin especificación, sin que sea consciencia *de*. Una desobjetivación de la categoría de consciencia parecía imposible. Ya no lo pienso y, por consiguiente, la *consciencia* no es más la categoría central de la política. En la medida en que sigo considerando que la política es del orden de lo subjetivo, la propuesta es aprehenderla de otro modo: por *el modo histórico de la política*.

4. Consciencia y fenomenología

La política, para ser reflejada como subjetividad, debe investirse como una intelectualidad y un pensamiento, dejando de lado no tanto la problemática leninista de la subjetividad política, es decir la problemática de la subjetividad bajo condición, como sus operadores, el *partido* y la *consciencia*.

La dificultad aquí es, una vez más, la cuestión de lo real. ¿La política como intelectualidad y pensamiento tiene un real? Esta pregunta se ha llamado la pregunta del comunismo. Reversibilidad y objetivación se organizan en el tema, y el término, del comunismo el cual a su vez se cristalizaba en los partidos comunistas. El comunismo era un operador dialéctico cristalizado en un objeto: en el pasaje de “comunismo” a “partido comunista” estaba el pasaje del operador (“comunismo”) al objeto abstracto-concreto (“partido”). La crisis irremediable de los partidos comunistas cierra esta traslación. Esta crisis es, por lo tanto, también la crisis de la hipótesis de esta traslación.

Centrada nuevamente sobre sus operadores, la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo transmite una visión de lo subjetivo objetual y circulante. Agreguemos, ahora, fenomenológica. En efecto, la noción central en esta visión de lo subjetivo, que sobrepasa en importancia a los otros operadores, es la *consciencia*. Confrontado a la cuestión de lo subjetivo, el modo de proceder científicista propone, en cuanto a la consciencia e ilustrando su aptitud a la reversibilidad, una fenomenología cuyo centro es la noción de alienación. Llamemos *alienación* de la consciencia a la imposibilidad, supuesta, de subjetivar fuera de un conocimiento científico de la realidad. La libertad se dará como antinómica de la alienación. El pasaje a la libertad-liberación se hará por la mediación de la ciencia. Así, una fenomenología de la consciencia, por el juego de la alienación y de la libertad, ofrece un espacio de reversibilidad a la consciencia. La fenomenología es también una reversibilidad. El espacio de la

reversibilidad se desplegará siguiendo el recorrido de las cristalizaciones o de los objetos abstractos-concretos, y subjetivos y objetivos que son los acontecimientos de las clases y del Estado que se llaman guerras, revoluciones o huelgas.

El modo de proceder en términos de objetivo y de subjetivo se relaciona con una tentativa de pensar lo heterogéneo o de pensar la heterogeneidad de lo subjetivo y de lo objetivo. La cuestión allí es la de lo real y de la manera en que llega a ser citado en el pensamiento. En el modo de proceder clasista, lo real manifiesta una presencia permanente y estructural. En el modo de proceder de la antropología del nombre, hay una problemática de lo real cuyo modo de ser no es lo heterogéneo sino la ruptura. El pensamiento no es allí pensamiento de lo real sino de la *relación de lo real* y en la misma medida en que el pensamiento no es pensamiento de lo real y en que es ruptura, es pensamiento: se pasa entonces de una problemática de lo real ligado a lo heterogéneo a una problemática de lo real ligado a la ruptura. Se propone sustituir a una visión fenomenológica una visión en intelectualidad de lo subjetivo. Pero allí también, es necesario interrogarse.

5. De lo subjetivo al pensamiento

¿La categoría de lo subjetivo no está acaso intrínsecamente ligada a los operadores y a la reversibilidad, y a la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo? ¿No está, como lo están los operadores de esta dialéctica, en una posición interna-externa? ¿Es necesario conservar la categoría?

Lo que está en cuestión no es la palabra “subjetivo” –podríamos sustituirle “forma de consciencia” o “representación”–; ni tampoco encerrar mejor el objeto del que se trata. La cuestión de saber no quién enuncia lo subjetivo, sino desde dónde se sostiene este enunciado, está oscurecida, puesto que en la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, o modo de proceder objetual, no se puede responder a esta pregunta, por cuanto el lugar desde donde se sostiene el enunciado acerca de lo subjetivo está o bien ausente, o bien errante: la cuestión es, en definitiva, anulada por el objeto o por el modo de proceder definicional.

Por lo tanto, es necesario extender la crítica del modo de proceder cientificista, incapaz de hacer acceder a la pensabilidad, a la noción misma de lo subjetivo. El punto de llegada del análisis de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es no solamente subrayar los límites internos de este pensamiento, sino mostrar que el despliegue de la crítica debe aplicarse a la noción, prevaleciente, de subjetivo. La fenomenología de la consciencia se identificará entonces como una problemática de lo subjetivo en una problemática de lo heterogéneo, antinómica a una problemática de lo subjetivo desplegada sobre las categorías de intelectualidad y de pensabilidad. Es preciso identificar, a partir de ahora, pensamiento clasista, fenomenología de la consciencia, problemática de lo heterogéneo y considerar que este pensamiento no es un marco general, sino un pensamiento particular cuyo núcleo es la noción de objetivo y no la de pensamiento.

Una noción permanece, la de colectivo. Lo *colectivo* tiene una posición aparte, en tanto que, si esta noción ha sido a la vez interna a la política, existente en el derecho, no exclusiva de la noción de sociedad, abre a aquello que es a la vez singular de cada uno y compartido. La noción de colectivo al articularse con el conjunto entendido como totalidad se revela como aquello por lo cual lo subjetivo es un atributo de la totalidad. Lo *colectivo* no está de ninguna manera exento de la crítica llevada adelante, en tanto liga subjetivo y totalidad: no tiene ninguna posición especial en cuanto a un enfoque de la singularidad. Se podría creer que todo pensamiento de la política está en la obligación de mantener, aunque sólo fuera en un espacio completamente distinto, la noción de colectivo. Esto no es posible ni necesario. No es posible porque la idea de colectivo está adherida a los diferentes operadores. Ni necesaria: el hecho de que la política no sea una actividad solitaria, que sea orgánicamente no solitaria, está dado por la idea de organización que le es singular, y que no es de ninguna manera un sustituto del partido. La organización manifiesta el carácter en pensamiento y en acto de la política.

¿Qué saldo queda si consciencia, partido y subjetivo mismo, cuando no es equivalente a pensamiento, son abandonados?

Por una parte, un pensamiento que se propone identificar y nombrar singularidades, o pensamiento en interioridad. Por otra parte, la doctrina de los modos históricos de política como relación de una política con su pensamiento y como aquello que permite llevar del interior de una política una investigación a propósito de ella.

El modo de proceder implica dos particularidades:

1. No se da definición de la política, el modo de proceder no es definicional.

2. Se sostiene que una política es un pensamiento: se puede calificar el modo.

No estamos entonces en una teoría general, sino en un protocolo de investigación que tiene como objetivo poner a prueba el enunciado: ¿se puede pensar la política en interioridad? El problema no es, entonces, ¿qué es la política? Sino más bien: ¿se puede pensar la política? ¿La política es pensable?

La respuesta a esta última pregunta es positiva. El modo es su categoría. Lo que se abre entonces es saber si el modo no participa, aunque sea como operador del pensamiento de la política, de una teoría general, que en tanto tal reintroduce necesariamente, cuando la política existe, la exterioridad. La posibilidad misma de un pensamiento en interioridad está aquí planteada. Más precisamente, para que haya pensamiento, ¿no hay, en un momento o en otro del protocolo, exterioridad? En consecuencia, lo que está en juego no es el racionalismo, no es, por lo tanto, la cuestión de lo real, sino la de la posibilidad de una interioridad efectiva del pensamiento de la política. La existencia de un pensamiento sin exterioridad se juega en la posibilidad de un pensamiento de la singularidad y de un pensamiento en interioridad de la singularidad. La problemática de la singularidad se encuentra, pues, en cuestión.

6. Pensamiento de la singularidad y Michel Foucault

Para precisar nuestra posición indiquemos cómo trata este punto Michel Foucault.

Foucault, primer teórico de las singularidades, se detuvo en el umbral de la cuestión de la interioridad, después de haber aislado en *Las palabras y las cosas* por medio de su noción de episteme singularidades irreductibles: en particular la de los siglos XVII-XVIII; la del mundo moderno del siglo XIX y del XX. Foucault declara el fin de la episteme del mundo moderno y anuncia la que viene: la episteme contemporánea. La identificación de singularidades irreductibles lleva a mostrar la existencia de su multiplicidad. Ahora bien, Foucault no toma en cuenta identificar qué ocurre con un pensamiento que enuncia la existencia de epistemes irreductibles. Se detiene en el umbral de la pregunta siguiente: si el pensamiento, que permite pensar la episteme, no es una teoría general, ¿cuál es su estatuto? Una vez planteado que el operador fundamental de Foucault es la relación de las palabras con las cosas, es necesario constatar que no se pronunciará nada acerca de la exterioridad, o la interioridad del operador, respecto de una episteme. Éste, al estar fuera de sitio, llega a ser el elemento de una teoría general. La indeterminación permanece en cuanto a saber desde dónde se constituye la relación de las palabras con las cosas. Aquí, el problema no es el de la pertinencia del operador, sino el de su relación con una episteme o con una singularidad; al no estar localizada esta relación, puede decirse externa –en palabras mías: en exterioridad–. Foucault se limita a “analizar formaciones discursivas, positividades y el saber que les corresponde”,⁶ en singularidades, en definitiva, compuestas.

Se ve bien que pronunciar la existencia de singularidades no resuelve el problema del pensamiento que permite la investigación de las mismas. La existencia de un pensamiento propio y específico de la singularidad es, sin embargo, una tesis sostenible. La dificultad reside en el paso a lo múltiple de las singularidades. ¿Qué ocurre cuando hay al menos dos singularidades? ¿El investigador va a variar de acuerdo con las singularidades, va a amoldar su pensamiento a cada una? Esta proposición, que no disgustaría a los que sostienen el modo de proceder participativo o comprensivo, no se sostiene a causa de su abstracción. Se puede considerar una multiplicidad de singularidades que no exige para ser pensada una teoría general que vuelva a convocar a la exterioridad. Dicho de otra manera, es posible un pensamiento en interioridad que, al mismo tiempo, afronte la multiplicidad de las singularidades.

Al no precisar Foucault el lugar (interioridad o exterioridad) desde donde se enuncia la multiplicidad de las epistemes, este lugar se ha llamado exterior. En razón de la exterioridad del operador, éste no puede comprometerse en el análisis de una episteme contemporánea.

Debemos oponer aquí una multiplicidad de las singularidades que incluye y afronta la contemporánea y un pensamiento de la multiplicidad que no está en condiciones de tratar la singularidad contemporánea en razón de la exterioridad de su modo de proceder. Es el caso de Foucault. En el análisis de la multiplicidad de singularidades, en aquella del mundo cerrado y del mundo que tiene lugar, el modo de proceder en interioridad permite presentar en la misma multiplicidad (homogénea) una singularidad que tenga lugar y otra que haya tenido lugar, toda vez que el pensamiento de la singularidad es interior a la singularidad. Si el pensamiento de la singularidad no es interior a la singularidad, si no hay interioridad, la diferencia entre lo contemporáneo y lo no-contemporáneo llega a ser insuperable porque surgen la oposición pasado/presente, la caída en la historia y un abandono del pensamiento de la singularidad en provecho del de la estructura. Para

Foucault, la imposibilidad de llegar a la identificación de una episteme nueva y contemporánea es la consecuencia de la exterioridad del operador. Es manifiesto en el tratamiento diferenciado que da Foucault a las epistemes consideradas que queda sin decidir la cuestión de la interioridad o la exterioridad y que finalmente se decide por el lado de esta última: en interioridad, por el análisis de los discursos, de las representaciones o de aquello que Foucault llama “representación de representación”, para el siglo XVIII; en dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo, a menudo en estructura, para el análisis de las instituciones y del poder para el siglo XIX y el XX.

La dificultad que acabamos de ver es inherente a un pensamiento de la singularidad. No es que su capacidad de pensar lo contemporáneo sea aquello que lo constituye y el punto desde donde se enuncia, pero es esencial para un pensamiento de la singularidad poder disponer, en su multiplicidad, singularidades contemporánea y no contemporánea, sin caer en la historia. En cuanto a la doctrina del modo, esta dificultad se resuelve por la distinción entre historicidad e intelectualidad. Modo cerrado y modo contemporáneo (en interioridad) pueden participar de una multiplicidad homogénea. Hemos visto que el método de la saturación se pronuncia sobre el modo cerrado desde el punto de vista de su intelectualidad; esta última no convoca la historicidad contemporánea de la política, sino un pensamiento del pensamiento.

El examen de la noción de episteme muestra que el pensamiento de la singularidad debe asociarse con un pensamiento de la multiplicidad. Un modo de proceder en interioridad es posible. *Nombre, lugar del nombre* y dos categorías figuran la modernidad del modo de proceder en interioridad: la política y la fábrica.

En el punto en el que estamos, la crítica de la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo se refiere a la pretensión de copensabilidad de lo mental y de lo material, que conduce a un pensamiento de lo heterogéneo. En realidad, un sustrato que engloba la confrontación de lo material y de lo mental le es necesario. La totalidad propone así una figura de la unicidad frente a la multiplicidad dual de lo objetivo y lo subjetivo.

7. La totalidad

La totalidad existe tanto en la visión marxista como en la de Durkheim y en la de los historiadores entre quienes lo real es un todo complejo. Que se llame “sociedad” o “formación social dominante”, o sea un todo concreto que ya está en Althusser, o bien la sociedad como conjunto reglado en Durkheim, esta noción es constitutiva de las ciencias sociales. La sociedad, tomada como un todo, permite presentar entidades (grupos, clases), o bien instancias, o bien campos, considerados ellos mismos como una estructura: el parentesco, los mitos por ejemplo. Marcel Mauss ha llevado este modo de proceder hasta su punto extremo al proponer la noción de fenómeno social que sostiene en sus mismos términos que la categoría de social exige la totalidad. La totalidad, entonces, no es la de Hegel, que es una totalidad homogénea en el campo de lo subjetivo, es una totalidad heterogénea, pieza maestra de las ciencias humanas.

Lo hemos dicho, la categoría de subjetivo no se puede sostener y su investigación sólo es posible en el espacio de la relación del pensamiento con el pensamiento del pensamiento. En la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo, no hay lógica de investigación interna de lo subjetivo; hay una presentación de lo subjetivo en la totalidad, como uno de sus componentes. La dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo, que ahora va a permitir evaluar lo subjetivo en su separación del objeto científicamente aprehendido, hace posible la cita de lo subjetivo en la totalidad, mientras que su investigación es imposible.

Frente a una palabra o nombre simple que abre a un campo de pensamiento se abren dos carriles. Uno establece la investigación de lo subjetivo en la relación entre el pensamiento y la pensabilidad y examina el nombre simple en su articulación con la intelectualidad y la pensabilidad. El otro es aquel donde opera la supuesta dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo, en la cual (esto es lo esencial) el nombre simple es “suficiente” y donde no se sigue más allá, en la esfera propia del nombre.

Mientras que en el modo de proceder en exterioridad lo subjetivo no es pensable, la *totalidad* presenta la existencia de lo subjetivo. Por esta noción, existe algo y no es pensable: la *totalidad* permite una nominación de lo subjetivo, nominación que lo presenta como pensable, mientras que, en la “dialéctica” de lo objetivo y de lo subjetivo, no lo es. Por lo tanto, la *totalidad* es la noción soporte del pensable pretendido y de lo impensable que resulta, en cuanto al protocolo de lo subjetivo.⁷ Se dirá, entonces, que el pensamiento en términos de totalidad depende de un modo de proceder apriorístico, es decir de un modo de proceder en el que la constitución de la pensabilidad es heterogénea al *nombre*

simple o palabra como primer espacio del nombre al cual se aplica la pensabilidad. Así, toda reflexión construida a partir del nombre simple es necesariamente apriorística. La pensabilidad homogénea, que se opone a la pensabilidad heterogénea o apriorística, no se despliega más que en el protocolo que va de la intelectualidad a la pensabilidad.

El modo de proceder objetual no hace más que tomar nota de la carencia constitutiva del carácter apriorístico del nombre, cuando es nombre simple. Más que reconocer la ausencia de un pensamiento del pensamiento, este modo de proceder va a pretender normar el pensamiento por medio de la ciencia. Empresa imposible cuyo único efecto es sustituir a la pensabilidad homogénea las nociones de opinión, de representación y de consciencia, nociones todas ellas que se sustituyen al pensamiento.⁸ Además, el apriorismo supone, en lugar de la existencia del pensamiento o intelectualidad, su permanencia bajo la forma de un pensamiento ya existente y captado en una retrospectiva. Finalmente, se puede decir que en el modo de proceder cientificista y clasista, el pensamiento es un pensamiento en exterioridad. Por lo tanto, se trata de un pensamiento desde el punto de vista de la interioridad o de la exterioridad. Pensamientos en exterioridad o en interioridad son problemáticas que deciden diferentemente sobre aquello que es pensado en el pensamiento.

Sin embargo, aun así la problemática de lo objetivo y lo subjetivo hace imposible un análisis de las intelectualidades. Se ha indicado cómo esta dialéctica proponía operadores que tenían la característica de ser objetivos y subjetivos y también de ser, como lo decía Althusser, abstractos-concretos. He indicado a través de la noción de reversibilidad cómo lo subjetivo podía investir lo objetivo. El examen de la totalidad exige, ahora, mostrar que la dialéctica en cuestión no es simplemente la de lo objetivo y lo subjetivo, sino también la de *lo subjetivo y lo objetivo*.

8. La dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo

La *dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo* se presenta como una problemática de la consciencia y como el método esencial para la problemática materialista de la consciencia. La *dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo* no se plantea tanto la cuestión de las determinaciones de la consciencia como la cuestión de los efectos posibles de la consciencia en el orden de lo real. Si la consciencia es el operador principal en la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, el *Estado* es el operador central en la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo; la política en exterioridad puede ejemplificarlo. Así es que la *totalidad* es aquello que hace posible la copresencia de esos dos operadores. La *revolución*, por su parte, los designa como ruptura de acontecimiento. De las dos parejas, *objetivo-subjetivo* y *subjetivo-objetivo*, privilegiemos ahora la segunda.

En verdad, es el núcleo de la problemática clasista en cuanto a la cuestión del pensamiento. En efecto, en la visión clasista, el núcleo del pensamiento no es la *consciencia*, sino el Estado. Por esa razón, hacer de la alienación y de las relaciones de producción –lo que ocurre con la escuela de Frankfurt– el centro de este pensamiento es una desviación.

En la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, la dificultad de la copensabilidad se da en la impensabilidad de lo subjetivo. Lo subjetivo está exento de la calidad de real. En la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, lo que plantea dificultades de identificación es la categoría de lo real y no la pertenencia de lo subjetivo al orden de lo real. La categoría de real es difícil de establecer en la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo y la totalidad va a paliar esta dificultad al presentarse como un real abstracto.

Mientras que en la primera dialéctica la totalidad es el medio para una nominación de lo subjetivo, en la segunda dialéctica la totalidad va a ser lo real, y esto de manera singular en la problemática materialista. En esta problemática, este deslizamiento es más manifiesto y provoca así una fuerte tensión en las relaciones de lo subjetivo a lo objetivo.

9. Situación, prescriptivo, descriptivo

Si cada pensamiento establece su problemática de lo real, éste debe ser siempre identificado. No existe pensabilidad de lo real fuera de un conocimiento y fuera de un protocolo singular de identificación. ¿Cómo una problemática de la singularidad que mantiene la categoría de lo real no desemboca en una abundante multiplicación de reales? La categoría de lo real responde por el mantenimiento de la de real, sin salvaguardar sin embargo una problemática de lo Uno o de la totalidad. La categoría de situación opera tomando nota de la multiplicidad de los campos de

conocimiento, sin que esta multiplicidad haga imposible toda declaración o enunciado acerca de la situación,⁹ al argüir que cada campo de conocimiento está en condiciones de proponer su enunciado sobre la situación. No existe pensabilidad de lo real más que vinculada a un protocolo singular de identificación, uno concierne a la ciencia, el otro al conocimiento. La multiplicación de los reales y su heterogeneidad remiten a la diferenciación de la ciencia y del conocimiento, es decir, también, a la oposición entre descriptivo y prescriptivo que vamos a exponer.

Lo descriptivo es del orden de la repetibilidad. Es el ser de la cientificidad de lo real. Lo prescriptivo se relaciona con la categoría de situación y designa aquello que no se repite; abre al tratamiento de la cuestión de lo posible. La *totalidad* no estipula la homogeneidad o la composición posible de los diferentes reales, ni sostiene tampoco su irreductibilidad. Acomoda, en la visión cientificista, una pensabilidad común entre la ciencia y el conocimiento, reservando la posibilidad de elementos que circulan de uno a otra. Es aquello por lo cual no se pronuncia la incompatibilidad entre ciencia y conocimiento.

Por su parte, lo prescriptivo es estrictamente del orden del conocimiento. Excluye la *totalidad*, que reserva siempre un lugar a lo descriptivo, a la relación del pensamiento y de la realidad, es decir, a la relación del pensamiento, entendido en el sentido más corriente del término (ya sea como conocimiento o como intelectualidad), y de la realidad. Ahora bien, pensamiento y real no son contemporáneos en el conocimiento. No hay ni simultaneidad cronológica ni copresencia lógica, sino desfasaje. Pensamiento y real no son dados al mismo tiempo (de lo contrario estaríamos en la copensabilidad) ni en el mismo enunciado: es lo que plantea la problemática de los dos enunciados.

Hay dos modos de tratar este desfasaje: el descriptivo o el prescriptivo. El descriptivo, indicador del pensamiento cientificista y del modo de proceder en exterioridad, trata el desfasaje anulándolo, postulando que no hay más pensamiento que el pensamiento científico de lo real. Procede con la ayuda de leyes, de variables, de parámetros, de indicadores, que constituyen el ser de la cientificidad de lo real; este ser no es un ser en sí, sino un ser descrito. Lo descriptivo plantea el deber ser de lo real, desde el punto de vista de la ciencia y se instala entre el ser y el deber ser. Pensamiento de lo descriptivo y pensamiento del enunciado son, evidentemente, cosas distintas.

En la *totalidad*, que sostiene la copensabilidad de las ciencias y de los conocimientos (incluyen lo subjetivo) proponiendo al conocimiento el modelo de las ciencias, la tensión descriptiva es muy grande, pues renunciar a lo descriptivo significa renunciar a la pensabilidad compatible. La *totalidad* permite un pensamiento de lo real bajo la forma de una composición posible de la multiplicidad de los protocolos, de lo descriptivo y lo subjetivo en la unicidad de la pensabilidad.

Lo *prescriptivo* es otra resolución del desfasaje entre pensamiento y real que, lejos de anularlo, se establece allí. El desfasaje prescriptivo resuelve la tensión entre el enunciado I, *la gente piensa*, y la pensabilidad abierta por el enunciado II, *el pensamiento es relación de lo real*. La relación entre los enunciados I y II no se presenta como una relación en espejo, expresiva o transitiva. No supone que el enunciado I es la enunciación, cuya realización sería el enunciado II. El enunciado I no es más la sustancia y el enunciado II la esencia. Lo prescriptivo es la articulación de los dos enunciados en el *nombre* y en el *lugar del nombre*. Lo prescriptivo no es el deber ser de lo real respecto de la ciencia como lo es lo descriptivo. Es el deber ser del pensamiento en su relación con lo real.

Entonces, lo prescriptivo llega a ser, ciertamente, la hipótesis que se hace sobre la existencia de una fuerza de alma tal que el protocolo, tal como el protocolo ininterrumpido de lo real, considerado como lo que es, pueda ser soportado y afrontado, si por fuerza de alma se entiende la fuerza de un pensamiento, cuya decisión no se desmorona. En otros términos, significa hacer la hipótesis de que la continuación del pensamiento puede mantenerse. Lo *descriptivo* concierne al pensamiento cientificista de la ciencia, lo *prescriptivo* concierne al pensamiento del pensamiento. En la prueba del pensamiento, llamada a veces acción, práctica o investigación, lo *prescriptivo* indica que se requiere del pensamiento que organice el retorno al pensamiento, ya sea confortando los enunciados o formulando otros nuevos, sin perderse. Se podrá entonces decir que no es porque el pensamiento es relación de lo real que puede evitarse a sí mismo.

10. Totalidad, unicidad

La totalidad organiza lo múltiple de las intelectualidades, su heterogeneidad, y la heterogeneidad de la ciencia y del conocimiento. El movimiento de la totalidad es tender a la unidad, o a lo que yo llamo *unicidad*. Sin este movimiento hacia la unicidad, lo múltiple, sea conocimiento o ciencia, corre el riesgo de prevalecer poniendo en estado de dispersión ciencia y conocimiento. La dialéctica de lo subjetivo y lo

objetivo produce, entonces, la categoría de totalidad –como aquello que hace copensables estos diferentes ámbitos– haciendo la hipótesis de una unidad en el pensamiento de los diferentes conocimientos, que va en contra de lo heterogéneo y de lo múltiple. La totalidad actúa como unidad. Llamo *unicidad* a esta unidad en intelectualidad. Vacilará; la unicidad no es estable. Su movimiento de balanza va de la unicidad de la pensabilidad a la unicidad de lo real, sin precisar si está ya ahí o si está por venir. La totalidad está constituida por este ir y venir, pues es a la vez una totalidad concreta (unicidad de lo real, todo ya ahí en Althusser, sociedad en Marx o Durkheim) y una totalidad abstracta, núcleo de una pensabilidad general, desviado tanto respecto de la ciencia como del conocimiento, sin por eso presentar una meta-ciencia. Ella es aquello por lo cual se mantiene la tesis de una unidad de lo real y de una unidad del pensamiento, más allá de la multiplicidad de las disciplinas y los protocolos.

11. Louis Althusser

El texto de Althusser “Contradiction et surdétermination”¹⁰ plantea el problema, con la noción de *instancia* (económica, política, ideológica) que va a estar en el centro de su resolución. Las instancias son elementos de la estructura, es decir, de la totalidad social o formación social, y están presentes también en la totalidad como multiplicidad de su heterogeneidad. La instancia es un elemento de la estructura, pero la multiplicidad de lo heterogéneo en la totalidad se dice también bajo la noción de instancia (y, ya veremos, de contradicción). En cuanto a la unidad, está presente en la totalidad con la noción de *sobredeterminación*. La sobredeterminación articula la multiplicidad de las instancias y abre a que, en la multiplicidad, una de las instancias sea dominante. Ahora bien, que una instancia sea dominante no es una característica de la instancia, sino del todo. No hay todo ya ahí, es decir totalidad, más que sobredeterminado. La sobredeterminación es una propiedad del todo y permite pensarlo más allá de la diversidad de las instancias, las cuales, tomadas en sí mismas, no pueden ser recompuestas en una unidad del todo. La sobredeterminación asegura la función de la unicidad. Pero la instancia induce también la contradicción. Un primer estrato del análisis de Althusser se hace, pues, en términos de instancia y de totalidad. Un segundo estrato estudia la instancia, referida a la categoría de contradicción.

El análisis de la sobredeterminación y de la instancia en tanto dominante se mueve también en una problemática de la contradicción, que Althusser toma de Mao-Tsé-tung.

En el texto *De la contradiction*, que data de 1936, Mao-Tsé-tung distingue la contradicción principal del aspecto principal de la contradicción. Ahora bien, en Mao-Tsé-tung, contradicción principal y aspecto principal de la contradicción designan, la primera lo analítico, la otra lo prescriptivo. El punto de vista analítico es aquel en el que la contradicción se dice principal por cuanto es asignable a una visión materialista y dialéctica del proceso, la cual sostiene que toda cosa es movimiento y desequilibrio; toda situación, por ejemplo histórica, no es más que un momento precario, transitorio, produce ella misma otros momentos transitorios u otras contradicciones. El registro de la contradicción principal se hace descriptivamente. El aspecto principal, por su parte, concierne al punto de vista prescriptivo. El aspecto principal de la contradicción es una tesis política a partir de la cual se puede analizar los diferentes aspectos de una contradicción (en el texto citado, entre los japoneses y los chinos), desde el punto de vista de su devenir probable o posible. El aspecto principal es la apuesta sobre el devenir de la contradicción.

Althusser va a fundir contradicción principal y aspecto principal de la contradicción en la noción de sobredeterminación, reuniendo en un solo término la perspectiva prescriptiva y la perspectiva analítica y descriptiva. Al conservar lo prescriptivo, incluso como aleación, preserva la inteligibilidad de la decisión política, que debe traspasar el simple tomar en cuenta la multiplicidad de las instancias. Lo analítico, al ser del orden de lo descriptivo, no puede bastar para la decisión política. Si la decisión política se encuentra simplemente confrontada a la multiplicidad de las instancias, la heterogeneidad intelectual entre la decisión política y la analítica de las instancias estalla, lo que conduce, como esta analítica es el materialismo histórico, a una oposición irreductible entre la política y la ciencia, lo cual es imposible para Althusser.

Hay entonces un problema singular que Althusser quiere resolver: pensar la relación de la política y la ciencia. Ahora bien, toda la empresa de Althusser tiende a alejarse de la reversibilidad dogmática entre política y ciencia, propia de la visión stalinista. La obra de Althusser¹¹ debe comprenderse como aquello que busca pronunciar la caducidad y el cierre del pensamiento stalinista. Tanto porque podría tratarse de una instancia suplementaria, como en razón de su intelectualidad particular y a causa de los problemas que plantea la copensabilidad en una problemática de la totalidad, dar un lugar a la

política es una cuestión crítica. La sobredeterminación permite resolver esta cuestión, al presentarse como la unicidad en el todo complejo. Dos tesis establecen la relación de las instancias entre ellas por la ubicación de la sobredeterminación o unicidad. Una se refiere a la economía; la otra a la política. Por lo tanto, está inmediatamente abierta la cuestión de la relación de una instancia al resto del todo. Observar si esta relación es aquella de una instancia a las otras instancias, tomadas de a una, sucesivamente, o bien la relación con el todo, menos la instancia en cuestión, es decisivo. Althusser refuta tanto la expresividad dogmática como el humanismo, aunque fuera marxista. La primera tesis, que se opone al economicismo staliniano, plantea que la economía, en tanto instancia, no decide sobre todo, no decide sobre otras instancias. Las instancias están en ese momento en el desorden.

La segunda tesis se refiere a la política. Althusser no sostiene nunca que la política es del orden de lo subjetivo, pero no se compromete tampoco con la tesis contraria, a saber, que la política no es un pensamiento del orden de lo subjetivo, no se reduce tampoco a la instancia llamada “lo político”, instancia pura, que designa lo jurídico y lo constitucional, o el Estado. La política se aprehende por medio de su proceso: la lucha de clases.

La primera tesis abre a la relación de las instancias entre sí en el todo: si la economía no decide, entonces ¿cómo se dispone el todo? La segunda se refiere a la política, que es un proceso sin sujeto, siempre y cuando la tesis de Althusser sobre la historia convenga a la política. La confrontación de la primera tesis y de la segunda conduce a la cuestión de la relación de la política con las instancias; por el momento, la política no es posible. Por sí misma, la cuestión de la relación de las instancias se resuelve, ya sea por su distribución en un múltiple inconciliable, produciendo, en el primer caso, la política stalinista, que Althusser no quiere, y en el segundo, el ausentamiento de la política, que tampoco quiere.

La sobredeterminación es aquello por lo cual se plantea una compatibilidad de la política y de la problemática de las instancias. Esta compatibilidad supone que se enuncie una nueva tesis sobre el todo. El todo es sobredeterminado, pero en formas no stalinistas: la economía no es la sobredeterminación omnipresente y, sin embargo siempre hay sobredeterminación por una instancia. La política se vuelve posible desde la relación de la sobredeterminación con el dispositivo de las instancias. Es, al mismo tiempo, científica y no reducible a una instancia. La sobredeterminación permite articular (y mantener) una lógica de lucha de clases con un análisis en términos de instancias y de todo ya ahí. Si la lucha de clases es expresiva de las instancias y, en particular, de la economía, la política no tiene terreno propio y no existe lo subjetivo. Si la lucha de clases y la política son dejadas a la discreción de un comité central, variarán según las circunstancias y las oportunidades: lo subjetivo sigue sin establecerse. La empresa de Althusser aparece como una tentativa contra Stalin, y después de Stalin, de proponer una compatibilidad entre la política y el marxismo, capaz de volver a fundar el marxismo. La problemática de las instancias y de la sobredeterminación es el centro de esta reestructuración. Por último, en cuanto a la historia, la filosofía y la política, al tiempo que no sostiene que están absolutamente separadas, Althusser las identifica separadamente. Nos enfrentamos, entonces, con una problemática de lo múltiple y no con una problemática de la multiplicidad, es decir, una problemática donde cada conocimiento despliegue su pensamiento singular. Hay un múltiple de conocimientos –sin intelectualidad de la multiplicidad– dado como posible en razón de las nociones de unicidad y totalidad.

La totalidad designa el carácter en sí de lo real. Lo múltiple de los conocimientos no agota lo real, el carácter en sí de lo real, que la totalidad presenta haciendo posible una no correspondencia entre el campo de los conocimientos y el ser-ahí de lo real o todo ya ahí. La noción no sirve solamente para la composición de los conocimientos, ni para establecer su copresencia, sino para evitar que lo real resulte de la simple sumatoria, por lo demás imposible, de los reales de cada disciplina. Por medio de ella se propone un real compatible con cada conocimiento, pero que no se reduce a él, capaz de soportar un conocimiento oscuro, pues lo real de la totalidad puede sustituirse a la ausencia de real de un campo de conocimiento. La totalidad permite una indeterminación relativa sobre aquello que yo llamo el lugar de lo real de ciertos campos.

La unicidad depende de la cuestión de la pensabilidad y de la no multiplicidad de la pensabilidad. Esta noción designa una matriz del pensamiento aplicable a todas las disciplinas. Si la totalidad remite a una problemática de la composición de lo real, la unicidad remite a la pensabilidad de esta composición. La unicidad no es la categoría de pensabilidad de la totalidad, sino la categoría de pensabilidad del carácter múltiple de la totalidad en un Uno del pensamiento. Es una categoría de la dialéctica de lo Uno y lo múltiple, a condición de plantear claramente que lo Uno no pertenece a la totalidad; es el uno de la pensabilidad a propósito de la totalidad.

En una problemática de la totalidad, ciertos campos pueden ser paradójicamente indeterminados, pues la misma categoría de real está en parte indeterminada. Lo real está en exceso sobre los campos de conocimiento y, en cuanto se interroga un campo oscuro, remite a la totalidad. La oscuridad de un campo es homogénea a la oscuridad de una parte de lo real respecto del conjunto de los campos. La problemática en términos de totalidad tiene el efecto de oscurecer uno de esos campos y permitir pensar a la vez la unicidad de lo real y la diversidad (no se puede hablar en ese caso de multiplicidad) de los procesos y de los conocimientos. Cada ámbito de conocimiento remite a su campo o a su instancia y al hecho de ser copensado.

12. Nombres sacrificados y cuestiones de la historia

a) La operación

En un pensamiento de la singularidad, por el contrario, el pensamiento del campo se despliega a partir de la existencia del campo. En el pensamiento de la totalidad, el nombre de un campo se dice dos veces: frente al campo del nombre y frente a la totalidad de su copensabilidad. Se crean situaciones de desequilibrio en las que la existencia del campo propio del nombre llega a ser aleatorio y donde el mantenimiento del nombre sólo se opera gracias a la copensabilidad. Estas situaciones son las de los nombres sacrificados.

Los nombres son distintos: lo que cada nombre trata no se puede compartir con aquello que es tratado por otro nombre. La problemática de la totalidad, la copensabilidad, no puede afirmarse más que al precio de nombres sacrificados. Es preciso entender la voluntad de Althusser de reidentificar el nombre de la filosofía y el de la política desde esta perspectiva.¹²

Desde el punto de vista de la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, la copensabilidad se explica de manera diferente. Dan cuenta de ella la noción de Estado y su relación con la totalidad. En la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, uno de los operadores centrales es, lo hemos visto, la consciencia. En la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, el Estado es el operador central. Los registros de intelectualidad son diferentes en estas dos dialécticas. La dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo depende de una determinación (la forma de consciencia está determinada, inducida por las condiciones materiales de existencia). La dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo depende de la operación. El pasaje de lo objetivo a lo subjetivo es una determinación y el pasaje de lo subjetivo a lo objetivo una operación. Son lógicas enteramente diferentes. La tensión entre determinación y operación se induce del juego alternado de las dos dialécticas y se presenta en la oposición de la *consciencia* y del *Estado*. El Estado, por su parte, depende a la vez a un procedimiento de determinación y de un procedimiento de operación. Es una entidad determinada y operante, a la vez descriptiva y prescriptiva. Determinada: en la historiografía clasista, el Estado es el reflejo de la sociedad y de las clases. Operante: la categoría que identifica al Estado como operación es el poder. Entre el Estado y la totalidad, las relaciones son complejas. El Estado se da como dependiente de las dos especificaciones, de la determinación y de la operación, mientras que la totalidad se presenta como neutra, es decir, escapando tanto a la determinación como a la operación. Las características de neutralidad y de indistinción de la totalidad, en cuanto al registro ya sea de lo prescriptivo o de lo descriptivo son inherentes a la copensabilidad. La doble identificación del Estado, su carácter híbrido dejan de lado la neutralidad y la indistinción. El Estado no es el nombre de la totalidad, es el producto de una dialéctica. La historia es un pensamiento relación del Estado. ¿Qué ocurre con la historia en cuanto a la operación y a la determinación? Pregunta tanto más compleja cuanto que, según los casos, se sirve de una, de otra o de una y otra. En lo que respecta a Marx, sostendrá que la historia depende de la determinación y de la operación. En este sentido, podrá subsumir la política e incluirla. Identificada por la operación y la determinación, la historia se anuda con la política por la operación, con el Estado por su doble determinación.

b) Moses Finley

Me reservo la posibilidad de examinar en toda su extensión la cuestión de la historia, pero analizaré, sin embargo, un pensamiento histórico particular que se sitúa al margen de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo: el pensamiento de Moses Finley. Finley debe ser considerado como la figura inaugural de la ruptura con el pensamiento clasista de la historia.

Moses Finley no es un dialéctico: la cuestión del Estado no está en el centro de sus preocupaciones; es un historiador de lo subjetivo y de la invención. En *Mythe, Mémoire, Histoire* y en *L'Invention de la*

politique,¹³ no ubica la historia ni del lado de la operación, ni del lado de la determinación; la historia no requiere ninguna dialéctica.

Para Finley, hay invención de la historia entre los griegos y su surgimiento no puede comprenderse como el pasaje de una concepción mítica del pasado a una concepción racional del pasado. Además, la supuesta ruptura entre visión mítica y visión racional del pasado no conviene para caracterizar la historia, porque la categoría de pasado no la identifica, Marc Bloch ya había insistido en este punto. Y la ruptura con el mito no caracteriza su irrupción; en Heródoto mismo, padre de la historia, se mantiene la referencia al mito. La invención de esta disciplina y de este pensamiento no se hace contra la poesía épica y el mito, sino junto a ellos. Si la irrupción de la historia no se reduce de ningún modo a la ruptura con el mito, entonces, la historia no se constituye por una ruptura racional, en el sentido positivista del término: que necesite una fecha y un relato laico es sintomático y de ningún modo constitutivo. Estos dos requisitos no la identifican como materia y no se debe ver en eso su origen.

La historia para Finley es una *capacidad* y una *capacidad secuencial*. El objetivo de *Mythe, Mémoire, Histoire* es elaborar la nueva problemática de la historia, a partir del establecimiento de este punto. La historia no debe comprenderse como positivista (identificada por su divergencia con el mito), ni como estructural, en tanto encarada a partir del Estado, sino que debe ser adosada a momentos de existencia singulares y correspondientes a una capacidad subjetiva provisoria. Hay subjetividad cuando hay contemporaneidad de las consciencias con la secuencia llamada histórica. Finley toma, en consecuencia, lo contrario de la hipótesis clasista de la permanencia de la historia.

Para Finley la historia no es un invariante; no toda sociedad, no todo período tienen necesariamente historia. Hay sociedades que no producen historia, y no solamente las sociedades sin escritura y sin Estado. La ausencia de historia no indica un problema de fuentes. Para que haya historia, es necesario que exista una *generación* que haya pensado su propia situación; entonces, la historia de esa generación es posible para ella misma y para los historiadores posteriores. Por lo tanto, no siempre existe una capacidad para la historia. Ésta no es siquiera un relato, es un pensamiento, un pensamiento contemporáneo de sí mismo. Si una generación no ha “asentado por escrito” su historia, ésta está para siempre perdida y sólo son posibles la arqueología y la reconstitución.

Así, se puede enunciar dos tesis: sólo hay historia contemporánea de sí misma y un punto de consciencia es necesario para que exista. Por consiguiente –es la segunda tesis–, la ocasión de una historia contemporánea por sí misma no siempre está dada. Finley no dice que sea necesario un punto de consciencia; para él, la cuestión del punto de consciencia se plantea frente a la existencia de historiadores. Pero, en cualquier caso, si existe una capacidad subjetiva, hay historiadores para decirla: Tucídides para la guerra del Peloponeso, Lissagaray para la Comuna de París, el cardenal de Retz para la Fronde o Saint-Simon para la corte de Luis XIV.

Un pensamiento semejante, una capacidad semejante no son, entonces, lo propio de toda generación, sino solamente de algunas de ellas. El interés de una generación por su historia no es una reflexividad, sino un modo de proceder en consciencia. Pues ésta no es constante, ni está presente en toda sociedad, ni en una sociedad en todo momento, la historia aparece bajo condición de la consciencia.

La historia es una situación de los pensamientos, o de las consciencias, que permite a los historiadores, contemporáneos o futuros, investir esta situación y proponer enunciados y formulaciones en su lugar. Es entonces esencial que existan tales situaciones. Cuando no existen, si no hay historia posible –no, una vez más, por cuestiones de fuentes–, es porque falta la *materia* (categoría sobre la que volveré) de la historia. El gran desplazamiento propuesto por Finley es sostener que la materia de la historia es circunstancial y que es una capacidad de la época considerada, antes de ser una capacidad del historiador. Ahora bien, esta capacidad de la época o de la generación no es otra que la política. La obra de Finley deja de proponer a la historia un campo invariante, un objeto o una estructura y desliga a la historia del Estado para ligarla a la política. Por esta razón, se puede decir que la concepción que Finley propone es la de una historia en interioridad.

En estos términos ha reflejado Finley la invención de la historia entre los griegos; si bien subraya que es contemporánea de la invención de la *polis*, plantea sobre todo que es contemporánea de la invención de la política. Historia como punto de consciencia, historia como no permanente, y como invención, historia desligada del Estado y ligada a la política alejan la empresa de Finley de toda categoría de operación. Al mostrar que la historia acepta la categoría de invención, al someter la inteligibilidad de la historia al examen de las condiciones de su invención, Finley excluye la operación. La categoría de invención se opone a la de operación entendida como racionalización, la cual intenta realizar la adecuación de la consciencia y del mundo, de lo subjetivo y de lo objetivo. La operación procede a una racionalización, suponiendo que el progreso de lo irracional a lo racional, tesis

característica de aquellos que sostienen que la historia nace de una ruptura con el mito. La categoría de invención viene a suplementar la operación ; no viene a tomar su lugar, lo que nos enviaría nuevamente a la vieja categoría historicista de la transformación. Allí donde hay invención, hay algo de más que por esta razón es precario.

La política, a su vez, es una invención. En *L'invention de la politique* no se reduce ni al Estado, ni a las clases, ni a la gestión de lo social, ni al poder: invención específica no es, por tanto, permanente; en un pensamiento de la política, se la llamará secuencial y escasa. Finley se va a encontrar a la cabeza de dos invenciones, la historia y la política. ¿Están separadas o ambas remiten a la misma base? No lo decide, no establece la separación de la historia y de la política, mostrando aquí el límite de la noción de invención. Por cierto, para reflejar la cuestión de la separación entre la historia y la política, Finley habría tenido que buscar en la historia mundial la invención de la separación de la historia y de la política –en términos míos, buscar a Lenin–, lo cual no era su intención. La separación de la política y la historia no es un objeto histórico, pertenece al campo político contemporáneo y pasa por la categoría de singularidad tanto como por la de modo histórico de la política.

En lo que a él concierne, el trabajo del historiador está claro: consiste en identificar las categorías que cada período histórico, es decir cada generación que produce la historia, despliega. Al hacer esto, Finley da muy precisamente un ejemplo de modo de proceder no definicional, puesto que la categoría de historia está enteramente construida en el protocolo de su investigación. Y, tomando el conocimiento histórico en el momento de su invención (con Heródoto y Tucídides), que es contemporánea de la de la invención de la política, prosigue el objetivo polémico de desprender la historia de su tradición positivista y de anudarla a la política. El modo de proceder de la historia llega a ser un proceso en interioridad, que Finley opone a un modo de proceder en exterioridad, donde la historia es la historia del Estado. Finley abre así la hipótesis de una historia sin operación, es decir en subjetividad, y en un vínculo de contemporaneidad con la política, contemporaneidad que remite a la categoría de generación.

c) Historia, historiografía, clase

Llamemos “historiografía” a la historia clasista, que aparece a comienzos del siglo XIX y caracteriza el trabajo de los historiadores: Guizot, Michelet, Thierry, Quinet, hasta Aulard. Pero esta noción designa más aún la emergencia de un pensamiento histórico cuya diferenciación de un pensamiento de la historia es constitutivo. El pensamiento de la historia o la filosofía de la historia plantea que sólo hay pensamiento de la historia en la filosofía de la historia. Esta es la tesis de Hegel. En sentido opuesto, aparece a comienzos del siglo XIX un pensamiento histórico que es la relación, en el pensamiento, de los historiadores con la historia que hacen. Ahora bien, en este pensamiento histórico que es la historiografía, el concepto de clase es el concepto central. El concepto de *clase* no es un concepto marxista, como bien indica Marx en su carta a Weydemeyer. Es un concepto común a los historiadores y a los economistas que circula en la intelectualidad del momento.

El concepto es central en el trabajo de los historiadores, no simplemente en razón de su uso descriptivo, sino en tanto la *clase* es la categoría operatoria sobre la cuestión del Estado, ya sea que se trate del Estado de clase o del Estado más allá de las clases y de la Nación. La historiografía aparece, entonces, como una problemática que convoca a la vez a las clases sociales y al Estado, pues su relación específica a las diferentes escuelas. La cuestión se vuelve predominante, mientras que en el siglo anterior el debate no se refiere al Estado, sino a los buenos gobiernos, o a las formas republicanas o monárquicas.

Las formas de gobierno, en el sentido que tiene la expresión en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, no se adosan a una problemática del Estado, de las clases o de la historia. Cada forma de gobierno, se sabe, es identificada por su principio, esto significa efectuar un análisis de la consciencia y de lo prescriptivo subjetivo de cada forma de gobierno. En este sentido, *El espíritu de las leyes* se vincula con la política tal como la entendemos aquí y no, por cierto, con la cuestión del Estado. Además, Althusser¹⁴ ha mostrado perfectamente que los climas estaban subordinados a los principios y no al revés. No hay determinismo por la clase –que por otra parte no existe– o por el Estado, ni tampoco, en sustitución de aquel del Estado, un determinismo por las condiciones naturales.

El Estado aparece en el siglo XIX en parte como el objeto de un determinismo por las clases. Está determinado y hablo de determinación en este sentido. Con Montesquieu, la categoría *forma de gobierno* está en lo subjetivo y no en la operación, ni en el Estado ni en la historia. Se puede ver en qué puntos me diferencio de la apasionante lectura que Althusser hace de Montesquieu.

Althusser muestra admirablemente, contra las lecturas jurídicas y sociológicas de Montesquieu, que el principio es aquello que funda el espíritu de las leyes, es decir las leyes analizadas desde el punto de vista del espíritu. Y, fiel en esto a Marx, recorta en Montesquieu un espacio de copensabilidad entre lo subjetivo (los principios) y lo objetivo, no en la forma de la economía sino en aquello que ocupa imperfectamente su lugar (la extensión de los imperios, los climas, la naturaleza) permitiendo así observar en Montesquieu una totalidad concreta, imperfecta.

El dispositivo de Althusser es muy particular: encontramos allí el primado de lo subjetivo y al mismo tiempo la circulación de la operación y de la determinación, sin que por eso se establezca una problemática del Estado y sin historización explícita. Al haber circulación entre operación y determinación, no hay estatización e historización, que suponen que no hay circularidad completa entre las dos nociones. Se ve bien por qué en Montesquieu la totalidad concreta (unidad de los principios y de la naturaleza) está inacabada, le falta la economía, es decir, la historia. Y Althusser reprocha a Montesquieu aquello que aquí se considera como su gran cualidad: no situarse en el orden de la determinación.

Con anterioridad al siglo XIX, no hay problemática del Estado. La *clase* debe ser considerada como el principio de modernización de la investigación histórica. La clase y el Estado se convierten en las categorías de la nueva modernidad y se distinguen de las formas de gobierno y de los principios, anteriormente activos. Por lo tanto, en el siglo XIX, la aparición de la historia clasista se hace dentro de una nueva configuración: se pasa de un modo de proceder en términos de orden a un modo de proceder en términos de representación. La clase es, a través de la cuestión del Estado, aquello que va hacer acceder la historia clasista a su pensabilidad. Del mismo modo, la clase es la noción que permite responder a la cuestión de lo que es pensado en el pensamiento histórico. Por otra parte, el pensamiento del Estado, bajo el efecto de la Revolución francesa y del Imperio, está sometido a un pensamiento de la fractura. La relación entre esta fractura y el Estado es un punto abordado por todos los historiadores. Tocqueville lo estudiará en *El Antiguo Régimen y la Revolución* privilegiando al Estado y las instituciones y subordinando a ellos las clases y las fracturas. La Revolución francesa no debiera haber tenido lugar puesto que, sostiene Tocqueville, el Antiguo Régimen ya había realizado las reformas que la Revolución requería. Marx por su parte va hacer de la categoría de clase la categoría principal y el Estado estará en el interior de la misma: no hay más Estado que el Estado de clase. Dada la expresividad entre el Estado y la clase dominante, la noción de fractura estará en una dependencia lógica absoluta de la de clase: Marx asignará la fractura del Antiguo Régimen a su carácter de clase. La historiografía se despliega, pues, en las nociones de clase, de Estado y de fracturas. A través de estas nociones, aborda las de revolución y democracia.

Frente al modo de proceder en términos de singularidades, la cuestión se plantea del siguiente modo: ¿la historiografía es una singularidad identificada por las categorías de clase, de Estado, de revolución, de democracia? ¿O, en el caso de la historiografía, estamos en presencia de una intelectualidad, identificable en una generalidad, de la cual la historiografía ha sido la expresión particular y la *clase* el esquema central? Desde este punto de vista, la cuestión de la historia, llámese historiografía o invención entre los griegos, es una puesta a prueba de la singularidad y de la multiplicidad.

En el pensamiento histórico, *el pensamiento es relación del Estado*. Este enunciado puede ser un enunciado de identificación de una intelectualidad específica, la de la historiografía clasista del siglo XIX –es una primera hipótesis–. O, segunda hipótesis, la historia como pensamiento-relación-del-Estado puede ser un enunciado sobre la historia en general, y sobre la intelectualidad histórica general. Si se acepta la primera hipótesis, si se trata de una intelectualidad específica, se llega a la conclusión de que el propio *Estado* puede ser concebido como singular, caracterizando una secuencia larga del mismo modo que el análisis del modo revolucionario sostiene que el nombre “revolución” caracteriza una secuencia corta. El debate no se refiere a la longitud de la secuencia, sino a la afirmación de que a una singularidad puede aplicarse al concepto de Estado. Si el Estado, en pensamiento, es singular, es específico de la época clasista y del pensamiento clasista; hay allí una singularidad y la historia está del lado de la singularidad, lo cual da al *pensamiento histórico* como *relación del Estado* la posición de una singularidad. Y si este pensamiento es caduco, entonces ya no es posible un pensamiento histórico para el que sean necesarias las nociones de clase y de Estado. La historia como pensamiento-relación-del-Estado está cerrada.

Si se admite la segunda hipótesis, si la historia puede ser identificada como una intelectualidad general, cuya categoría central es el Estado a través del enunciado *el pensamiento histórico es relación del Estado*, es menester establecer que el Estado no es específico de la historiografía clasista, pero que

sí identifica una intelectualidad histórica general de la que el Estado sería en cada singular el indistinto cierto.

La crítica del modo de proceder objetual conduce, en cuanto al pensamiento y a sus campos, a un pensamiento en términos de multiplicidad, de categoría y de singularidad. La idea de singularidad se alimenta de la separación: separación de lo que es pensado en el pensamiento de la gente del pensamiento del sabio; separación de la filosofía y de la antropología; separación de la política y la historia. Por ejemplo, se ha planteado la política como singular; y, al mismo tiempo, el enunciado de esta singularidad, en su misma investigación, dispone la existencia de ésta en una multiplicidad de circunstancias o modos, cada uno singular e irreducible a otra cosa más que a sí mismo. Singularidad y multiplicidad van, entonces, de la mano. Y esta marca común funda la categoría que cada vez identifica la singularidad y permite pensarla.

La historiografía es clasista. En un primer examen, podemos estar tentados de estimar que tratamos con un dispositivo original y único, cuyo fin implica el de la historia. La otra vía es pensar la historiografía como circunstancia particular del pensamiento histórico, cuya caducidad no implique la de la historia como intelectualidad.

13. La política frente al enunciado I y al enunciado II

Reintroduzcamos el modo histórico de la política, donde la política no puede reducirse al Estado, donde existe en interioridad y se identifica como una secuencia en pensamiento dotada de lugares. La política es escasa y secuencial. Se despliega en un modo histórico, correspondiente a la secuencia y a lugares. La desaparición del lugar trae consigo la caducidad del modo.

Frente a lo que acabamos de decir de la historia, *histórico* en “modo histórico de la política” indica la singularidad de cada modo; la pensabilidad de la política se da bajo la forma de una multiplicidad de modos. El enunciado “hay política” se despliega por la identificación de los modos históricos. Por lo tanto, *histórico* participa de la identificación de un modo, que se designa como la relación de una política con su pensamiento, porque el pensamiento es la intelectualidad y no la reiteración.

¿El enunciado I será: *la gente piensa la política*? ¿El enunciado I se dispone, entonces, como un pensamiento de la política y, por consiguiente, como un pensamiento histórico, dada la presencia y el nivel de *histórico* en el “modo histórico de la política”? Y, otra pregunta ¿el proceso 1 es: *hay pensamiento político*?

Lo que está en juego aquí es crucial. En efecto, si aquello que se retiene es el enunciado *la gente piensa la política*, entonces la antropología del nombre subsume un pensamiento de la política y se propone cubrir el espacio general del pensamiento y de los pensamientos, incluido el pensamiento político, por poco que se afirme, cada vez, que la gente piensa (la política, la historia, la filosofía). Y frente a esta dificultad, o bien se vuelve a introducir el modo de proceder definicional, por medio de definiciones apriorísticas y objetales o no se puede identificarlas verdaderamente y llegan a ser indistintas o desaparecen.

La otra hipótesis es que la antropología del nombre deja fuera de su campo la cuestión del pensamiento político y la del pensamiento de la historia (dado como relación del Estado, lo que atribuye a la historia una diferenciación orgánica). En realidad, esta solución tendría como resultado hacer volver a una concepción taxonómica de los protocolos y de los campos.¹⁵

La singularidad de cada pensamiento no se establece a partir de un enunciado inaugural que sería “hay pensamientos” y que plantearía axiomáticamente la existencia de la multiplicidad. La singularidad es una consecuencia estricta del modo de proceder en interioridad y del análisis en términos de multiplicidades homogéneas. Por estas razones, el proceso 1 es *hay pensamiento* y no “hay pensamientos”.

Por consiguiente, es importante volver a precisar el modo de proceder en dos enunciados. El enunciado I, *la gente piensa*, no especifica la singularidad de aquello que es pensado; no se trata de una visión *a priori*, sino de un “hay” que establece la categoría de intelectualidad. El enunciado II introduce la categoría de pensamiento y su relación: *el pensamiento es relación de lo real*. La filosofía es un pensamiento-relación-del-pensamiento; la historia es un pensamiento-relación-del-Estado. Son pensamientos diferentes. La cuestión de la historia, como la de la filosofía, se juega en el enunciado II. La única relación interna sostenida entre el enunciado I y el enunciado II es la antropología del nombre. En todo protocolo de conocimiento, hay dos enunciados; la historia y la filosofía se identifican por su enunciado II, con un enunciado I no precisado. Por el contrario, la especificidad de una antropología del nombre, además de sus dos enunciados, que no comparte con ningún otro

pensamiento, es que el enunciado II se despliega desde el interior del enunciado I: es la antropología. En los dos conocimientos, hay una autonomía relativa del enunciado II respecto del enunciado I.

La cuestión de las disciplinas y de los campos se constituye exclusivamente bajo el enunciado II formulado como relación diferente: *relación del pensamiento; relación del Estado*. Que haya otros enunciados sobre el pensamiento según el cual *el pensamiento es relación de lo real*, es decir que haya otros enunciados II, no abre, sin embargo, a la pertinencia de articular esos otros enunciados II al enunciado I que, por su parte, es invariante y no especificado en pensamiento, no invariante de todo pensamiento, pero invariante de toda antropología. Querer ubicar el enunciado “el pensamiento filosófico es un pensamiento-relación-del-pensamiento”, que es un enunciado de tipo II, en relación con el enunciado I significaría antropologizar la filosofía. Ése no es evidentemente mi propósito. En efecto, salvo en una antropología del nombre, que constituye el enunciado II a partir del enunciado I, todos los otros conocimientos tienen enunciados I diversos; la relación con su propio enunciado II no está constituida a partir de la singularidad fundadora de un enunciado I.

Se ha distinguido el pensamiento-relación-de lo-real; la filosofía, pensamiento-relación-del-pensamiento; la historia, pensamiento-relación-del-Estado. ¿Qué ocurre con la política? ¿Tiene una relación propia o depende de la antropología del nombre, lo que conduce a la investigación de su nombre? O la política depende de la antropología del nombre o se encuentra en una articulación del enunciado I con el enunciado II, donde el enunciado II es o bien relación-del-Estado, que conduce a la historización de la política y la lleva a su grado cero, o bien relación-del-pensamiento, que es un ropaje filosófico de la política.

Todo no es pensable, el pensamiento no piensa todo, está en la báscula de lo desconocido sobre lo conocido. Se plantea la cuestión de saber de dónde se constituye el pensamiento. Se ha distinguido pensamiento en interioridad y en exterioridad. Se ha opuesto lo descriptivo a lo prescriptivo, la determinación y la operación que de allí se derivan. La antropología del nombre no pretende pensar la política sino pensar a partir de los modos de la política, porque la política no tiene objeto, no es funcional, no depende de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo. Y, por último, porque la política está sustraída a la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo y porque, en la medida en que se establece, a partir de la caducidad del marxismo-leninismo, en el orden del pensamiento, su relación de lo real es una relación donde lo real no es un objeto sino un indistinto. Existe, pues, la posibilidad de un trabajo sobre la política en tanto nombre.

La política no está en la relación del enunciado II con el enunciado I; ella es un nombre. La categoría de modo es la categoría de la política y abre a un pensamiento de la singularidad. La relación de la política con el modo es aquella de la relación de lo innombrable del nombre en los lugares del nombre. Cada nombre innombrable tiene lugares y existe una multiplicidad de modos. La política es del orden del pensamiento y está en una relación de lo real en la que éste es un indistinto. La categoría de lo indistinto supone que lo real no es lo que es pensado en el pensamiento, y que *el pensamiento piensa lo real* es una proposición inadmisible. Del mismo modo, la tesis de la adecuación entre pensamiento y realidad. Lo que está en cuestión no es, entonces, lo que el pensamiento piensa, sino aquello que es pensado en el pensamiento; hay que identificar el pensamiento y las categorías que le son propias. Esto caracteriza el pasaje del modo de proceder objetual al modo de proceder en términos de pensabilidad. El cara a cara entre el pensamiento y lo real, llamado *relación*, es el pensamiento en el cual lo real es indistinto. Otro enunciado sobre lo real además del de su indistinción prohíbe el acceso al pensamiento de la singularidad. Estamos en la sorprendente situación en la sólo podemos pensar el pensamiento y aquello que es pensado en el pensamiento, y no lo que el pensamiento piensa.

La dificultad del pensamiento histórico viene del hecho de que su desprendimiento de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es delicado. Entonces, se presenta el riesgo de un puro carácter de acontecimiento (*événementialité*) y el Estado se transforma en un indistinto, que acumula operación y determinación. Dado que la posición de la historia se encuentra gravada por los efectos del ausentamiento de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, se comprende que se mantengan proposiciones definicionales sobre su objeto y sus métodos. El *Estado*, por último, acoplado a la *totalidad* que, como noción, se presenta como neutra en términos de operación o de determinación, permite enunciados, que presentan el pensamiento histórico como relación de la totalidad y contribuye a una visión muy amplia del pensamiento histórico, englobando las mentalidades, la economía, la moda, las religiones, la historia social. Estas diferentes “historias” son sólo facetas diferentes de un Uno, que es, de hecho, la totalidad. Para identificar plenamente al Estado, en tanto núcleo del pensamiento histórico, es necesario ver que esta noción se concentra en otras dos nociones: estructura y tiempo.¹⁶ Entonces, bajo el Estado, se encuentra la estructura y el tiempo, del que “sociedad” no es más que la fusión. Evocaremos ahora el tiempo.

Un diálogo político con el Subcomandante Marcos

por Raúl J. Cerdeiras

Este diálogo nunca tuvo lugar en la realidad empírica. Sin embargo no deja de ser un encuentro real en torno a la tarea de inventar un nuevo modo de pensar-hacer la política, de producir una nueva radicalidad en política. Manos a la obra.

Acontecimiento: Sin duda que la experiencia política de Chiapas desborda con amplitud la manera usual y dominante de plantearse la política. Pero hay un prejuicio que se dispone como excusa para no profundizar ese movimiento. Este prejuicio cree que lo de ustedes es algo que hay que reducirlo a la lucha empírica y real de los marginados contra los poderosos y en el marco de una especificidad étnico-socio-cultural. En cambio, nosotros vemos que en el seno de esa singularidad y de esas luchas reales se va perfilando un nuevo pensamiento de la política de alcance universal. En 1991 decidimos sacar esta revista porque entendíamos que había que dar por terminada la secuencia política anterior -que podríamos llamar, en general, “el socialismo”- y apostar a una nueva política de emancipación. Pero todo eso tenía que sostenerse en una profunda ruptura con las premisas políticas de esa experiencia ya agotada. Una de las pocas cosas que teníamos en claro era que la política por venir debía mantenerse a distancia de la dupla Estado-partidos, y que la conquista del poder del Estado no podía ser más el objetivo principal de una política de emancipación. ¿Qué pensás al respecto?

Sub. Marcos: Para nosotros “es necesario construir una nueva cultura política. Esta nueva cultura política puede surgir de una nueva forma de ver el Poder. No se trata de tomar el poder, sino de revolucionar su relación con quienes lo ejercen y con quienes lo padecen” (258) “Estamos llamando a abrir otra vía política [...] Intentamos abrir una vía política inédita, una que prescindiera del poder como referente, juez o jurado calificador.” (288) “Hemos pensado que si concebíamos un cambio de premisa al ver el poder, el problema del poder, planteando que no queríamos tomarlo, esto iba a producir otra forma de hacer política y otro tipo de político, otros seres humanos que hicieran política diferente a la de los políticos que padecemos hoy en todo el espectro político: izquierda, centro, derecha y los múltiples que haya” (323).

Acontecimiento: Ahí está la cuestión. Cuando decís “hemos *pensado* que si *concebíamos* un cambio de *premisa* al ver el poder [...] iba ha *producir* otra forma de *hacer* política...”, nos queda claro que en Chiapas circula y actúa un *pensamiento político* que, justamente por ser un pensamiento, *producirá* sus efectos reales propios. En la Argentina, y estamos seguros que en otras partes del mundo también, hay una resistencia a admitir que pueda fundarse la política en premisas, pensamientos o concepciones. Se cree que la política de esa manera sería patrimonio de los cultos, de intelectualesos pequeño-burgueses y no del pueblo. Se equivocan, porque confunden el pensamiento con el saber o con el conocimiento. Nosotros partimos del axioma –vos decís “premisa”– que afirma que la gente piensa, que cualquiera en cualquier lugar y circunstancia puede pensar. Por ejemplo, cualquiera puede decir, como leí que vos lo dijiste, que “no hay que repetir la fórmula de que para cambiar al mundo es necesario tomar el poder” (323) y esto es, sencillamente, un poderoso pensamiento político. Paradójicamente son siempre los “intelectuales” los que creen que poniendo la política en el nivel de un puro practicismo empírico están más cerca del “pobre pueblo sufriente”. Ellos piensan que ustedes son subversivos porque están armados y han luchado o pueden volver a luchar.

Sub. Marcos: “No son las armas las que nos dan radicalidad; es la nueva práctica política que proponemos y en la que estamos empeñados con miles de hombres y mujeres en México y en el mundo: la construcción de una práctica política que no busque la toma del poder sino la organización de la sociedad” (371).

Acontecimiento: Según nuestra manera de ver, un rasgo característico en la configuración de las cosas que son nuevas desde sus raíces, es el desconcierto que provoca en los lugares en los que se asientan las viejas formas que quedan cuestionadas. Desconcierto y reacción cuando en la sociedad se pone en movimiento una parte que escapa a las representaciones instituidas. ¿Ustedes experimentan algo parecido?

Sub. Marcos: “Intelectuales y dirigentes políticos, de todos los tamaños, de la ultraderecha, de la derecha, del centro, de la izquierda y de la ultraizquierda, nos han criticado este despropósito. Somos tan radicales que ni siquiera encontramos acomodo en los parámetros de la ‘ciencia política’ moderna”. (371). “No queremos que otros, más o menos de derecha, más o menos de centro, más o menos de izquierda, decidan por nosotros. Nosotros queremos participar directamente en las decisiones que nos atañen, controlar a nuestros gobernantes, sin importar su filiación política, y obligarlos a ‘mandar obedeciendo’. Nosotros no luchamos por tomar el poder; luchamos por democracia, libertad y justicia. Nuestra propuesta política es la más radical que hay en México (y tal vez en el mundo, pero es pronto para decirlo). Es tan radical que todo el espectro político tradicional (derecha, centro, izquierda y los otros de uno y otro extremos) nos critican y se deslindan de nuestro ‘delirio’”. (371). “Para nosotros no hay partido político que nos represente o que pueda incluirnos” (311).

Acontecimiento: Consideramos que cuando la toma del poder del Estado es el objetivo esencial de la política, los partidos políticos se erigen en el único lugar en donde se practica la política. Pero si se deja de lado al Estado automáticamente los lugares de la política se multiplican y expanden en múltiples direcciones. El zapatismo no quiere constituirse en partido, ustedes hablan más bien de “fuerza política”.

Sub. Marcos: “Una fuerza política cuyos integrantes no desempeñen ni aspiren a desempeñar cargos de elección popular o puestos gubernamentales en cualquiera de sus niveles. Una fuerza política que no aspire a la toma del poder. Una fuerza que no sea un partido político. Una fuerza política que pueda organizar la solución de los problemas colectivos aun sin la intervención de los partidos políticos y del gobierno. No necesitamos pedir permiso para ser libres.” (87).

Acontecimiento: El poder se debilita cuando hay algo que circula y escapa a su función de representación, a su clasificación constante. Eludir esa lógica es uno de los efectos que produce lo que nosotros llamamos la *potencia* de las políticas de emancipación, que oponemos al *poder* del Estado. Toda la vieja política (incluso la izquierda más extrema) termina incluyéndose dentro de las reglas que dicta el Estado, aun cuando se tenga el propósito (¡y quizás ahí más que nunca!) de asaltarlo y destruirlo. Son políticas que dependen del poder del Estado.

Sub. Marcos: El poder siempre dice “aceptad el lugar en el esquema, no seáis incómodos, no os neguéis a ser clasificados. Todo lo que no se puede clasificar no cuenta, no existe, no es. [...] ¡Rebeldes del mundo! ¡Uníos en vuestras derrotas! No tenéis victoria alguna en vuestro ayer. Vuestra nostalgia es sólo de lo que pudo ser. Yo soy el que soy, la repetición eterna. Tomad lo viejo reciclado, imitadme, yo soy el de siempre concediendo el reajuste que un retoque supone, soy lo viejo renovado, la pesadilla de siempre pero con la ventaja de que soy globalizada. Os acepto como rival siempre y cuando tengáis las armas que ya fueron inútiles ayer, os tolero si reeditáis vuestras derrotas de ayer. Lo acepto como un humilde homenaje a mis victorias del pasado. No intentéis lo nuevo, repetid lo viejo, no salgáis de mi

lógica, no os puedo digerir si seguís siendo tan incómodos, aceptad vuestro viejo lema de ¡Arrepentimiento o Muerte! ¡Perderemos!” (256-7).

Acontecimiento: Por eso pensamos que las cosas que son nuevas en serio hay que *crearlas* a partir de esos excesos que irrumpen inesperadamente y, al rebasar la representación, son inexistentes para el poder...

Sub. Marcos: “...para el poder, todo lo que no se pueda contabilizar, no existe” (139)

Acontecimiento: Pero justamente, ese inexistente, ese vacío -creo que a vos te gusta emplear el término “silencio”- es el lugar en donde se instala la nueva palabra de la política, las voces del pueblo que se liberan para dar forma a nuevas existencias.

Sub. Marcos: “La flor de la palabra no muere, aunque en silencio caminen nuestros pasos. En silencio se siembra la palabra. Para que florezca a gritos se calla.” (89) “No teníamos palabra. No teníamos rostro. No teníamos nombre. No teníamos mañana. Nosotros no existíamos”(313).”...Sin palabra no existíamos.” (81) “Esto somos nosotros. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional. La voz que se arma para hacerse oír. El rostro que se esconde para mostrarse. El nombre que se calla para ser nombrado” (314).

Acontecimiento: Esa palabra que se arroja tiene la forma de una apuesta, está fundada en un “no saber” y por lo tanto abre una operación sobre un terreno de inconsistencia. Ustedes mismos reclaman una intervención sobre su propio hacer, como si tuvieran conciencia de que son portadores de algo a nominar, de algo que los atrapa. En cierta manera este diálogo es una aceptación a esa invitación.

Sub. Marcos: Es que el zapatismo “...Es el síntoma de algo más grande que está pasando en todo el mundo y que ya nos corresponde a muchos. [...] A todos corresponde ya definir esto y darle rumbo, se puede llamar como se vaya a llamar, pero el zapatismo como lo que ocurrió en el ’94, en toda la guerra de palabras que se ha llevado desde entonces, es el síntoma de algo más que está pasando en Sudamérica, en Norteamérica, Europa, Asia, África y Oceanía...” (322).

Acontecimiento: Vemos en esto último que decís, que en ustedes hay una vocación en favor de reponer lo universal en la política. Un universal que es posible construir a partir de una situación concreta y, por lo tanto, en cierta forma paradójal. Para nosotros esto es algo muy importante. Tenemos que eludir la tentación de reponer el viejo universal, aquel que resultaba de extender los predicados de una identidad preconstituída (una clase, una raza, una cultura milenaria, etc.) al resto de la humanidad. Pero si no construimos algo nuevo sobre esta cuestión tendremos que ceder ante la jugada del neoliberalismo que nos quiere imponer que el único universal que hoy existe es la globalización del mercado. En el número 15 de nuestra revista (pág. 83-4), transcribimos una parte de un diálogo que tuviste con Yvon Le Bot. Ahí decías: “...yo recuerdo las discusiones de los primeros días, sobre los primeros comunicados, entre los delegados y en el comité, y luego en el diálogo de la Catedral. La preocupación principal del Comité y de los delegados era que el movimiento no se redujera a la cuestión indígena. Al revés, si hubiera sido por ellos, por lo menos esa parte del comité, el discurso hubiera abandonado completamente cualquier referencia indígena”.[...] “Pero (el zapatismo) es un fenómeno que existe, que es real, que cada vez se desprende más de la cuestión indígena y apunta más a encontrar una serie de valores que sirvan al japonés, al australiano, al griego, al kurdo, al catalán, al chicano, al mapuche chileno y al indígena del Ecuador”.

Sub. Marcos: Eso también lo puedes decir así “...la rebeldía que hoy tiene rostro moreno y lengua verdadera...”(81). O preguntando “Tal vez sean muchas las diferencias que hay entre los muchos, pero, ¿no podemos buscar lo que nos hace iguales sin perder lo que nos hace diferentes?” (287).

Acontecimiento: En este diálogo muchas veces hemos usado, de manera explícita o implícita la palabra *nosotros*. Esto remite a una cuestión que nos preocupa y que aun no podemos tener la claridad que nos gustaría. ¿Qué es lo que permite mantener una relación real en el interior de las nuevas colectividades y organizaciones políticas? ¿Cómo pensar un nuevo lazo político, siendo que definimos a las políticas de emancipación por su capacidad de subvertir los lazos sociales establecidos? ¿Cómo pensar una comunidad política fuera de la identidad y de las identificaciones? ¿Cómo hacer para poner a la inconsistencia al frente de una organización política?. Como verás, todo un precipitado anárquico de preguntas, algunas quizás mal formuladas, pero que son el termómetro de nuestro extravío. Sin embargo, aunque a tientas, tenemos algunas pistas. Ellas se dirigen a no confundir el acto político con los lazos políticos y a éstos con el lazo social. Creemos que la apuesta sin garantías por encima de las certezas de los saberes programáticos puede, en tanto lugar de un indecible, aportar alguna luz para este problema.

Sub. Marcos: “El zapatismo no es, no existe. Sólo sirve, como sirven los puentes, para cruzar de un lado a otro.” (258) “No sabemos qué sigue [...] necesitamos muchos encuentros para poder construir juntos ese camino, si es que existe [...] compartir la angustia de no saber qué sigue”. (323)

Acontecimiento: Eso de “angustia” nos suena a nada, a inconsistencia, a vacío.

Sub. Marcos: “Para todos todo. Para nosotros nada”.

Acontecimiento: Para ir despidiéndonos hasta otra oportunidad, ¿a qué apuestan?

Sub. Marcos: “A una política que en última instancia pueda ser construida en cualquier lugar del mundo, siempre y cuando no sea sobre la humillación de alguien para valer la pena. Si no, creemos sinceramente que no vamos a hacer más que repetir el mismo, viejo y cansado girar de la rueda de la historia, que vaya al mismo punto donde comenzamos.” (324)

Las consecuencias de legislar sobre el cuerpo de la mujer

por Lucía Scrimini

Cuando la sociedad, el Estado y sus leyes pretenden administrar las condiciones del aborto o, aún más, lo prohíben bajo cualquier condición, sólo ejercen su propio derecho, el de la enajenación del cuerpo de la mujer como objeto de reproducción.

Y no podemos decir que no se atenga a las consecuencias: el aborto ilegal, especulador y criminal. Lo hace responsabilizando a las mujeres de delincuencia; organizando sus instituciones, como las de la salud, en la vigilancia (profesionales – ciudadanos – botones) y el castigo (muerte séptica, esterilidad, culpa) que le permite el equilibrio de la ilegalidad controlada, cuya utilidad al poder patriarcal conocemos largamente.

Por ello, la *despenalización del aborto*, las luchas sociales que adjudican a la mujer un lugar de *sujeto* responsable de su fecundidad, con la posibilidad de decidir, desarrollar, terminar o interrumpir sus embarazos de acuerdo a sus capacidades o/y deseos, son cuestiones que no tienen que ver con un “derecho individual”, sino con un punto que reorganiza el lazo social, es decir, de una implicancia de radicalidad en la Política.

Esta solicitada, que hoy incluimos en nuestra revista, alrededor de lo ocurrido a Mirta Insaurrealde, es un ejemplo de esas luchas.

Las/los abajo firmantes:

Rechazamos y repudiamos la sentencia de la Corte Suprema de la Provincia de Santa Fé sobre aborto y violación del secreto profesional.

Recientemente, la Corte Suprema de la Provincia de Santa Fe constituida por los jueces *Rodolfo Vigo, Raúl Álvarez, Jorge Barraquiere, Casiano Iribarren, Decio Ullo y Roberto Falistocco*, resolvió que es legítima la violación del secreto profesional por parte de una médica ginecológica del Hospital Centenario de Rosario –la *Dra. Cortez*– que denunció a una joven a la que atendió en un hospital público con un cuadro infeccioso provocado por un aborto.

Este fallo es de una gravedad inusitada porque atenta contra la libertad e intimidad de las mujeres, destruye la confiabilidad entre médicos y pacientes y pone en riesgo la salud y la vida al olvidar que la mayor parte de las personas que concurren a los hospitales públicos lo hacen en estado de necesidad.

La denuncia que habilita el ejercicio de la acción penal no puede ser antijurídica ni inmoral; así como no pueden admitirse los datos obtenidos por torturas, tampoco pueden admitirse los que se conocen sólo por la situación de necesidad de la persona, que se encontraría colocada en la disyuntiva entre someterse a pena o dejarse morir. Aprovechar esa situación para ejercer la acción penal es una inmoralidad que no puede admitir ningún estado de derecho. Más aún lo es cuando se trata de personas que justamente por su falta de recursos, deben caer en ese dilema pues en caso de disponer de mayor renta hallarían la forma de evadir el mismo.

El principio legal es el deber de guardar el secreto profesional cuando la denuncia expone a la paciente a proceso. El plenario “Natividad Frias” de la Cámara en lo Criminal y Correccional de Capital Federal de hace más de 30 años, seguido por otras Cámaras del interior, incluso de Santa Fe, dispone que la denuncia de un aborto séptico por parte de un profesional no da lugar al procesamiento de la mujer porque existe violación del secreto profesional.

Son preocupantes los considerandos publicados de la sentencia de la Corte de Santa Fé, pues invocan fundamentos religiosos y confesionales ajenos a la cuestión jurídica, al estilo de los Estados teocráticos que *convierten los principios religiosos en normas jurídicas e identifican religión con Estado*. Esta Corte olvida que estamos en un Estado laico, colocándose por sobre la sociedad, agrediendo la libertad de cultos, la división de poderes, la democracia, los derechos humanos a la salud y calidad de vida garantizados por la Constitución, y las Convenciones Internacionales. Fallos de este tipo legitiman el terrorismo ideológico contra las mujeres que abortan y los/las profesionales, cuyo principal deber es defender la salud de las víctimas y no convertirse en policías. Aumenta el temor de las mujeres a recurrir a los hospitales ante las complicaciones de un autoaborto o un aborto hecho en malas condiciones. Implica más muertes por aborto.

A la miseria y la exclusión social crecientes, el abandono de la salud pública por parte del Estado, a la falta de programas de anticoncepción, a la penalización del aborto, se une esta autoritaria actitud de un organismo de la Justicia que reafirma la discriminación social y sexual.

Con su fallo, los integrantes de la Corte suprema de Santa Fé forman parte de la lista de jueces que, cuando se trata de las mujeres y, sobre todo, de las más pobres y del aborto, muestran su rostro más siniestro. *Su propósito es controlar la vida, el cuerpo y la sexualidad de las mujeres, atentando contra su salud y su libertad.*

Repudiamos este fallo inmoral e injusto y reclamamos la no persecución penal de Mirta Insaurrealde. (firmas)

Buenos Aires, septiembre 10, de 1998.