

Slavoj Žižek presenta a
ROBESPIERRE
VIRTUD Y TERROR



akal

Maqueta de portada: Sergio Ramírez
Diseño interior y cubierta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Título original
Slavoj Žižek presents Robespierre Virtue and Terror

© Verso, 2007

© de la introducción, Slavoj Žižek

© Ediciones Akal, S. A., 2010
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-2833-8
Depósito legal: M-42.469-2010

Impreso en Fernández Ciudad, S. L.
Pinto (Madrid)

Introducción

Robespierre, o la «violencia divina» del terror

Cuando en 1953 Zhou Enlai, el primer ministro chino, participaba en Ginebra en las negociaciones de paz que debían poner fin a la guerra de Corea, un periodista francés le preguntó qué pensaba de la Revolución francesa, a lo que respondió: «Todavía es muy pronto para decirlo». En cierto sentido tenía razón: con la desintegración de las «democracias populares» durante la década de los noventa reverdeció el debate sobre la importancia histórica de la Revolución francesa. Los revisionistas liberales proclamaron que el derrumbe del comunismo en 1989 se había producido en el momento justo: señalaba el final de la época iniciada dos siglos atrás y el fracaso definitivo del modelo estatista-revolucionario inaugurado por los jacobinos.

Nunca ha sido más cierto el dictamen «toda historia es un estudio del presente» que en el caso de la Revolución francesa: su historiografía siempre ha reflejado estrechamente los virajes de las luchas políticas. Los conservadores de todo tipo la rechazan absolutamente: desde el principio fue una catástrofe, producto del pensamiento ateo moderno, y debe interpretarse como un castigo de Dios a los caminos extraviados emprendidos por la humanidad, cuyas huellas deben por tanto borrarse tan completamente como sea posible. La actitud liberal típica es algo diferente: su fórmula es «1789 sin 1793». En resumen, lo que desearían los liberales sensibles es una

revolución descafeinada, que huela lo menos posible a revolución. François Furet y otros han tratado así de privar a la Revolución francesa de su estatus como acontecimiento fundacional de la democracia moderna, convirtiéndola en una anomalía histórica: era patente la necesidad histórica de asegurar los principios modernos de la libertad personal, etc., pero, como demuestra el ejemplo inglés, lo mismo se podría haber conseguido con mayor eficacia de forma más pacífica... Los radicales, en cambio, están poseídos por lo que Alain Badiou llama «la pasión de lo real»: si se dice A —igualdad, libertad, derechos humanos—, no se debe uno arredrar ante sus consecuencias y debe tener el valor de decir B, asumiendo el terror necesario para defender realmente y mantener A¹.

Sin embargo, sería demasiado fácil decir que la izquierda actual debería simplemente seguir por ese camino. De hecho, en 1990 se produjo una especie de corte histórico: todos, incluida la «izquierda radical» actual, se avergüenzan en cierta medida del legado jacobino del terror revolucionario y de su centralización extrema del Estado, y se acepta comúnmente que la izquierda, si quiere recuperar su eficacia política, debería reinventarse a conciencia a sí misma, abandonando el llamado «paradigma jacobino». En nuestra era posmoderna de «propiedades emergentes», de libre interacción caótica de subjetividades múltiples contrapuesta a la jerarquía centralizada, de opiniones variadas en liza frente a la pretensión de una sola Verdad, la dictadura jacobina «no es de nuestro gusto» (dando todo su peso histórico al término «gusto», como designación de una disposición ideológica básica). ¿Se puede imaginar algo más ajeno a nuestro universo de libertad de opinión, de competencia en el mercado, de interacción pluralista nómada, etc., que la política robespierrana de la Verdad (con V mayúscula, por supuesto), cuyo objetivo proclamado era «devolver el destino de la libertad a las manos de la Verdad»? Esa Verdad sólo puede ponerse en vigor de forma terrorista:

¹ Para una crónica equilibrada del Terror, véase D. Andress, *The Terror: Civil War in the French Revolution*, Nueva York, Farrar, Strauss y Giroux, 2005.

Si el principal instrumento del Gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, en momentos de revolución deben ser a la vez la virtud y el terror: la virtud, sin la cual el terror es funesto; el terror, sin el cual la virtud es impotente. El terror no es otra cosa que la justicia rápida, severa e inflexible; emana, por lo tanto, de la virtud; no es tanto un principio específico como una consecuencia del principio general de la democracia, aplicado a las necesidades más acuciantes de la patria².

La argumentación de Robespierre alcanza su culminación en la identificación paradójica de dos ideas aparentemente opuestas: el terror revolucionario «anula» la distinción entre castigo y clemencia, ya que el castigo justo y severo de los enemigos es la forma más alta de clemencia, y en él coinciden rigor y caridad:

Castigar a los opresores de la humanidad es clemencia; perdonarlos es barbarie. El rigor de los tiranos no tiene otro principio que el propio rigor, mientras que el del Gobierno republicano se basa en la benevolencia³.

¿Qué deberían pues deducir de todo esto quienes siguen fieles al legado de la izquierda radical? Dos cosas al menos. En primer lugar, tenemos que aceptar como *nuestro* el pasado terrorista, aunque —o precisamente porque— se rechace críticamente. La única alternativa a la tibia posición defensiva de culpabilidad asumida frente a nuestros críticos liberales o derechistas es: tenemos que hacer mejor que nuestros adversarios esa tarea decisiva. Pero hay algo más: tampoco deberíamos permitirles determinar el campo y el tema de la lucha, lo que significa que la autocritica más implacable debería ir de la mano con una admisión audaz de lo que, parafraseando el juicio de Marx sobre la

² Véase más adelante la p. 220.

³ Véase más adelante la p. 223.

dialéctica de Hegel, uno se siente tentado a llamar el «núcleo racional» del terror jacobino:

La dialéctica materialista asume, sin ninguna complacencia particular, que hasta ahora ningún sujeto político ha podido llegar a la eternidad de la verdad que desplegaba sin momentos de terror. Por eso Saint-Just preguntaba: «¿Qué desean los que no quieren ni la Virtud ni el Terror?». Su propia respuesta era que desean la corrupción, que es otro nombre de la derrota del sujeto⁴.

O como decía sucintamente el mismo Saint-Just: «Lo que produce el bien general es siempre terrible»⁵. Estas palabras no deberían interpretarse como una advertencia contra la tentación de imponer violentamente el bien general a una sociedad, sino, por el contrario, como una amarga verdad que hay que respaldar enteramente.

El otro punto crucial a tener en cuenta es que, para Robespierre, el terror revolucionario es lo más opuesto a la guerra: Robespierre era un pacifista, no por hipocresía ni por sensibilidad humanitaria, sino porque era muy consciente de que la guerra *entre* las naciones sirve por lo general como medio para ofuscar la lucha revolucionaria *dentro* de cada país. Su discurso «Sobre la guerra» es hoy día de especial importancia: lo muestra como un auténtico pacifista que denuncia convincentemente el llamamiento patriótico a la guerra, aun si se presenta como defensa de la revolución, como intento de los que quieren «la revolución sin revolución» para evitar la radicalización del proceso revolucionario. Su actitud es pues exactamente la opuesta a la de quienes pretenden la guerra para militarizar la vida social y tomar un control dictatorial sobre ella⁶. También por eso denun-

⁴ A. Badiou, *Logiques des mondes*, París, Seuil, 2006, p. 98.

⁵ L.-A.-L. Saint-Just, *Œuvres choisies*, París, Gallimard, 1968, p. 330.

⁶ Y tenía razón: como sabemos hoy, durante sus últimos días en libertad el rey Luis XVI estaba negociando con potencias extranjeras un plan para ini-

ciaba la tentación de exportar la revolución a otros países, «liberándolos» por la fuerza:

Los franceses no sienten la obsesión de hacer libre y feliz a ninguna otra nación contra su voluntad. Todos los reyes podrían holgazanear o morir impunes sobre sus tronos ensangrentados, con tal de respetar la independencia del pueblo francés [...]⁷.

El terror revolucionario jacobino se justifica a veces (a medias) como el «crimen fundacional» del universo burgués de la ley y el orden, en el que los ciudadanos pueden procurar en paz sus intereses. Pero hay que rechazar esa argumentación por dos razones. No sólo es objetivamente falsa —muchos conservadores estaban acertados al señalar que también se puede alcanzar el orden burgués sin excesos terroristas, como fue el caso de Gran Bretaña (aunque cabría recordar la figura de Cromwell...)—, sino que —y esto es mucho más importante— el terror revolucionario de 1792-1794 no fue un caso de lo que Walter Benjamin y otros han llamado «violencia fundadora del Estado», sino un caso de «violencia divina»⁸. Los intérpretes de Benjamin se debaten en torno a lo que para él podría significar efectivamente la «violencia divina» [*göttliche Gewalt*]; ¿quizá otro sueño izquierdista de un acontecimiento «puro» que nunca ocurre en la realidad? Habría que recordar a este respecto la referencia de Friedrich Engels a la Comuna parisiense como ejemplo de dictadura del proletariado:

ciar una larga guerra, en la que él mismo se presentaría como un patriota liderando el ejército francés, que luego concluiría con la firma de una paz honorable y que le permitiría recuperar toda su autoridad; en resumen, el «gentil» Luis XVI estaba dispuesto a lanzar a toda Europa a la guerra para salvar su trono...

⁷ Véase más adelante la p. 191.

⁸ Véase W. Benjamin, «Critique of Violence», en *Selected Writings*, vol. 1, 1913-1926, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1996.

Últimamente, los filisteos socialdemócratas se han mostrado de nuevo aterrorizados ante las palabras «dictadura del proletariado». Mis muy respetables caballeros, ¿quieren saber a qué se parece esa dictadura? Miren la Comuna parisiense. Eso era la dictadura del proletariado⁹.

Habría que repetir esa frase, *mutatis mutandis*, a propósito de la violencia divina: «Mis muy respetables teóricos críticos, ¿quieren ustedes saber a qué se parece la violencia divina? Miren el Terror revolucionario de 1792-1794. Eso era la Violencia Divina» (y la serie continúa: el Terror Rojo de 1919...). Es decir, habría que identificar sin temor la violencia divina con un fenómeno histórico realmente existente, evitando así toda mistificación oscurantista. Cuando quienes se encuentran fuera del campo social estructurado golpean «a ciegas», exigiendo y ejerciendo la justicia/venganza inmediata, eso es la «violencia divina» —recordemos, hace una década más o menos, el pánico en Río de Janeiro cuando una muchedumbre descendió de las *favelas* a los barrios ricos de la ciudad y comenzó a saquear y quemar supermercados—; eso era la «violencia divina»... Como la langosta bíblica, castigo divino por los pecados de la humanidad, esa violencia golpea desde cualquier sitio, es un medio sin fin, o como decía Robespierre en el discurso en el que exigió el ajusticiamiento de Luis XVI:

Los pueblos no juzgan como los tribunales; no formulan por escrito sus sentencias; lanzan rayos; no condenan a los reyes, los vuelven a hundir en la nada; y esa justicia vale tanto como la de los tribunales [...]¹⁰.

⁹ F. Engels, «Introduction» (1891) a Karl Marx, *The Civil War in France*, en *Marx/Engels/Lenin On Historical Materialism*, Nueva York, International Publishers, 1974, p. 242.

¹⁰ Véase más adelante la p. 144.

Así pues, la «violencia divina» benjaminiana debería entenderse como «divina» en el mismo sentido del viejo proverbio latino *vox populi, vox dei*; no en el sentido perverso de «hacemos esto como meros instrumentos de la Voluntad Popular», sino como la asunción heroica de la soledad de una decisión soberana. Es una decisión (de matar, de arriesgar o de perder la propia vida) tomada en la soledad más absoluta, sin protección alguna del gran Otro. Aun siendo extramoral, no es «inmoral», no da al agente licencia para matar indiscriminadamente con una especie de inocencia angélica. La violencia divina es la materialización de la sentencia *fiat iustitia, pereat mundus*; es *justicia* que no se distingue de la venganza, en la que el «pueblo» (la parte anónima de ninguna parte) impone su terror y hace a otras partes pagar el precio —el Día del Juicio Final para la larga historia de opresión, explotación y sufrimiento— o, como decía de forma tan emotiva el propio Robespierre:

¿Qué es lo que pretendéis, quienes queréis que la verdad carezca de fuerza en labios de los representantes del pueblo francés? La verdad tiene indudablemente su poder, su cólera, su propio despotismo; posee acentos conmovedores y terribles, que resuenan con fuerza tanto en los corazones puros como en las conciencias culpables, y que la falsedad no puede imitar del mismo modo que Salomón no podía imitar los rayos del cielo; pero acusad de ello a la naturaleza, acusad de ello al pueblo, que la desea y la ama¹¹.

Y esto es lo que Robespierre señala en su famosa acusación a los moderados de que lo que realmente querían era una «revolución sin revolución», sin el exceso en el que coinciden democracia y terror, respetuosa de las reglas sociales, subordinada a las normas preexistentes, en la que la violencia se vería privada de

* Sic, no «Salomé»; *Eneida*, Libro VI. [N. del T.]

¹¹ Véase más adelante la p. 240.

la dimensión «divina» y reducida a una intervención estratégica con objetivos muy precisos y limitados:

Ciudadanos, ¿queréis una revolución sin revolución? ¿De dónde procede este espíritu de persecución que ha llegado a revisar, por decirlo así, lo que ha roto nuestras cadenas? ¿Cómo se puede pretender someter a juicio los eventuales efectos de tales conmociones? ¿Quién puede señalar, después de que sucediera, el punto preciso donde iban a romper las olas de la insurrección popular? A ese precio, ¿qué pueblo podría nunca sacudirse el yugo del despotismo? Dado que una gran nación no puede alzarse de forma simultánea, y que quienes pueden derrocar la tiranía son necesariamente los ciudadanos que se hallan más próximos a ella, ¿cómo se atreverían éstos a atacarla si, tras la victoria, los delegados de provincias remotas pudieran hacerlos responsables de la duración o la violencia de la tormenta política que ha salvado a la patria? Deberían ser considerados más bien como representantes tácitos de toda la sociedad. Los franceses amigos de la libertad, congregados en París en agosto pasado, actuaron en realidad en nombre de todos los departamentos. Hay que aprobarlos o desaprobarlos en su conjunto. Hacerlos criminalmente responsables de unos pocos desórdenes, aparentes o reales, inevitables en una conmoción tan grande, equivaldría a castigarlos por su devoción [...] ¹².

Esta lógica auténticamente revolucionaria puede discernirse ya al nivel de las figuras retóricas en las que Robespierre suele dar la vuelta al procedimiento habitual consistente en presentar primero una posición aparentemente «realista» para luego mostrar su naturaleza ilusoria; a menudo comienza presentando una posición o describiendo una situación aparentemente ficticia, exagerada, absurda, para hacer ver a continuación que se trata de la verdad misma: «Pero ¿qué estoy diciendo? Lo que acabo de presentar como una hipótesis absurda es de hecho una realidad muy

¹² Véanse más adelante las pp. 123-124.

cierta». Es esta actitud radicalmente revolucionaria la que también permite a Robespierre denunciar la preocupación «humanitaria» por las víctimas de la «violencia divina» revolucionaria:

Una sensibilidad que gime casi exclusivamente por los enemigos de la libertad resulta sospechosa. Dejad de agitar bajo mis ojos la túnica ensangrentada del tirano, o creeré que queréis volver a poner grilletes a Roma [...]¹³.

El análisis crítico y la aceptación de la herencia histórica de los jacobinos se solapa con la cuestión central que debería discutirse: ¿nos obliga la realidad (a menudo deplorable) del terror revolucionario a rechazar la propia idea del terror, o existe una forma de *repetirlo* en la actual configuración histórica, tan diferente, redimiendo el contenido virtual de su realización? *Puede y debe* hacerse, y la fórmula más concisa para repetir el acontecimiento designado como «Robespierre» es pasar del terror humanista (robepierriano) al terror antihumanista (o más bien inhumano).

En un texto reciente¹⁴, Alain Badiou entiende como un signo de regresión política el desplazamiento producido a finales del siglo xx de «humanismo y terror» a «humanismo o terror». En 1946 Maurice Merleau-Ponty escribió *Humanisme et terreur*, presentando su defensa del comunismo soviético como una especie de apuesta pascaliana y avanzando lo que Bernard Williams desarrollaría más tarde como «sino moral»: el terror presente quedará justificado retroactivamente si la sociedad que surja de él llega a ser realmente humana. Hoy día tal conjunción de terror y humanismo es sencillamente impensable y el pensamiento liberal predominante sustituye «y» por «o»: «Humanismo o Terror»... Con mayor precisión, existen cuatro variaciones

¹³ Véanse más adelante las pp. 128-129.

¹⁴ A. Badiou, *Le siècle*, París, Seuil, 2005.

* En castellano se publicó su libro como *La fortuna moral*, México, UNAM, 1994. [N. del T.]

sobre este tema: humanismo y terror, humanismo o terror, tomándolo cada una en sentido «positivo» o «negativo». «Humanismo y terror» en un sentido positivo es la idea desarrollada por Merleau-Ponty en apoyo del estalinismo (el «terrorista» engendra por la fuerza al Hombre Nuevo), y que es ya claramente perceptible en la Revolución francesa bajo la conjunción robespierriana de Virtud y Terror. Esa conjunción se puede negar de dos modos: optando por la disyunción «humanismo o terror», esto es, el proyecto liberal humanista en cualquiera de sus versiones, desde el humanismo antiestalinista disidente hasta los actuales neohabermasianos (Luc Ferry y Alain Renault en Francia, por ejemplo) y otros defensores de los derechos humanos *contra* el terror (totalitario, fundamentalista); o bien conservando la conjunción «humanismo y terror» pero en un sentido negativo: todas las orientaciones filosóficas e ideológicas, desde Heidegger y los conservadores cristianos hasta los partidarios de la espiritualidad oriental y la ecología profunda, que perciben el terror como la verdad —la consecuencia última— del propio proyecto humanista, de su *soberbia*.

Hay sin embargo una cuarta variación, que normalmente se deja de lado: la opción «humanismo o terror» pero con el *terror*, no el humanismo, como término positivo. Es una posición radical difícil de sostener, pero quizá nuestra única esperanza: no equivale a la locura obscena de proponer abiertamente una «política terrorista e inhumana», y es algo mucho más difícil de pensar. En el pensamiento «posdeconstruccionista» actual (atreviéndonos a emplear esa denominación ridícula que no puede sonar sino como su propia parodia), el término «inhumano» ha cobrado un nuevo peso, sobre todo en los trabajos de Agamben y Badiou. La mejor forma de acercarse a él es aviniéndose a la renuencia de Freud frente al precepto «¡Ama a tu prójimo!», rechazando la tentación de su domesticación ética como en el caso de Emmanuel Levinas, con su noción del prójimo como punto abisal del que emana la llamada a la responsabilidad ética con la que disimulaba su monstruosidad, una monstruosidad

que hacía a Lacan aplicarle al prójimo el término «la Cosa» («das Ding»), con el que Freud designaba el objeto último de nuestro deseo en su insoportable intensidad e impenetrabilidad. Habría que oír en ese término todas las connotaciones de la ficción de horror: el prójimo es la Cosa (Mala) que potencialmente acecha bajo cada rostro humano corriente. Pensemos, por ejemplo, en *El resplandor [The Shining]* de Stephen King/Stanley Kubrick, donde el padre, un modesto escritor fracasado, se convierte gradualmente en una bestia asesina, que con una mueca malvada pretende asesinar a toda su familia. Una paradoja auténticamente dialéctica que Levinas, con toda su celebración de la Otreidad, no tiene en cuenta, no es cierta Identidad subyacente a todos los humanos, sino la propia Otreidad radicalmente «inhumana»: la Otreidad de un ser humano reducido a la inhumanidad, ejemplificada por la aterradora figura del *Muselmann*, el «muerto viviente» de los campos de concentración. Lo mismo sucede, a un nivel diferente, en el caso del comunismo estalinista. Según la presentación estalinista habitual, incluso los campos de concentración eran un foco de la lucha contra el fascismo, donde los comunistas prisioneros organizaban heroicas redes de resistencia —en tal universo, por supuesto, no hay lugar para la experiencia límite del *Muselmann*, del muerto viviente privado de la capacidad de compromiso humano—, y no es de extrañar que los estalinistas estuvieran tan dispuestos a «normalizar» los campos considerándolos un frente más de la lucha antifascista y a despreciar a los *Muselmänner* como gente demasiado débil para mantenerla.

Con ese trasfondo se puede entender por qué Lacan habla del núcleo *inhumano* del prójimo. En la década de los sesenta, la época del estructuralismo, Louis Althusser lanzó la llamativa fórmula del «antihumanismo teórico», permitiendo, exigiendo incluso, que fuera acompañado de un *humanismo práctico*. En nuestra práctica deberíamos actuar como humanistas, respetando a los demás, tratándolos como personas libres con plena dignidad, creadores de su propio mundo; pero a nivel teórico debe-

ríamos tener siempre presente que el humanismo es una ideología, el modo espontáneo de experimentar nuestro pesar, y que el verdadero estudio de los humanos y de su historia debería considerar a los individuos, no como sujetos autónomos, sino como elementos constituyentes de una estructura que sigue sus propias leyes. A diferencia de Althusser, Lacan da el paso del anti-humanismo teórico al *antihumanismo práctico*, esto es, a una ética que va más allá de lo que Nietzsche llamaba «humano, demasiado humano» y que tiene en cuenta el núcleo inhumano de la humanidad; que no sólo no niega, sino que afronta sin temor la monstruosidad latente del ser humano, la dimensión diabólica patente en los fenómenos que suelen presentarse bajo el nombre-concepto «Auschwitz»; parafraseando a Adorno, la única ética que todavía sería posible después de Auschwitz. Esa dimensión inhumana es para Lacan, además, el fundamento último de la ética.

En términos filosóficos, esa dimensión «inhumana» se puede definir como la de un sujeto privado de toda forma de «individualidad» o «personalidad» humana (por eso, en la cultura popular actual, una de las figuras ejemplares de sujeto puro es la del no humano —*alien* o ciborg— que muestra más fidelidad a su tarea y a la dignidad y la libertad que sus homólogos humanos, desde la figura de Schwarzenegger en *Terminator* hasta el androide encarnado por Rutger Hauer en *Blade Runner*). Recordemos el oscuro sueño de Husserl, en sus *Meditaciones cartesianas*, sobre la inmunidad del cogito trascendental frente a una eventual plaga que aniquilase a toda la humanidad: en relación con este ejemplo resulta fácil anotarse tantos aludiendo al fondo autodestructivo de la subjetividad trascendental y a la incapacidad de Husserl para advertir la paradoja de lo que Foucault llamaba, en *Las palabras y las cosas* [*Les Mots et les Choses*], el «doble trascendental empírico», el vínculo que siempre ata el ego trascendental al ego empírico, por lo que la aniquilación de éste conduce por definición a la desaparición del primero. Aun así, ¿qué decir si, reconociendo plenamente esa dependencia como

un hecho (y nada más que eso: un estúpido hecho), se insiste sin embargo en la verdad de su negación, en aseverar la independencia del sujeto con respecto al individuo empírico como ser humano? ¿No se demuestra esta independencia con el gesto último de arriesgar la propia vida, de estar dispuesto a renunciar a la propia existencia? Es en el contexto de esa aceptación soberana de la muerte como habría que releer el giro retórico de Robespierre que se suele aducir como demostración de su manipulación «totalitaria» de la audiencia¹⁵. Se produjo durante el discurso que pronunció en la Asamblea Nacional el 11 de Germinal del año II (31 de marzo de 1794); la noche anterior Danton, Camille Desmoulins y otros habían sido detenidos, por lo que muchos otros miembros de la Asamblea temían comprensiblemente que también pudiera estar a punto de sonar su hora final. Robespierre señaló ese momento como un hito decisivo: «Ciudadanos, ha llegado el momento de decir la verdad». A continuación aludió al temor que flotaba en la sala:

Se quiere [*on veut*] que temáis los abusos de poder, del poder nacional que habéis ejercido [...]. Se quiere que temamos que el pueblo caiga víctima de los Comités [...]. Se teme que los prisioneros estén siendo torturados [...]¹⁶.

Resulta aquí notoria la oposición entre el «se» impersonal (no se individualiza a los instigadores del temor) y el colectivo sometido a esa presión, que casi imperceptiblemente se desplaza de la segunda persona del plural «vosotros [*vous*]» a la primera persona *nous* (Robespierre se incluye así galantemente en el colectivo). Sin embargo, la formulación final introduce un giro ominoso: ya no es «se quiere que temáis (o temamos)», sino «se

¹⁵ Véase el detallado análisis de C. Lefort, «The Revolutionary Terror», en *Democracy and Political Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, pp. 50-88.

¹⁶ *Ibid.*, p. 64.

teme», lo que significa que el enemigo que induce el temor no está fuera del «vosotros/nosotros», miembros de la Asamblea, sino que está aquí, entre nosotros, entre los «vosotros» a los que se dirige Robespierre, corroyendo nuestra unidad desde dentro. En ese preciso momento, Robespierre, en un auténtico golpe maestro, asume una subjetivización plena, haciendo una breve pausa para que se aprecie el efecto ominoso de sus palabras, y a continuación prosigue en la primera persona del singular: «Afirmo que cualquiera que tiemble en este momento es culpable; ya que la inocencia nunca teme la inspección pública»¹⁷.

¿Podría haber algo más «totalitario» que ese bucle cerrado de «vuestro propio miedo de ser culpables os hace culpables», extraña y retorcida versión superyoica de la bien conocida máxima «lo único que hay que temer es al propio miedo»? Cabe sin embargo ir más allá del apresurado rechazo de la estrategia retórica de Robespierre como «culpabilización terrorista», y distinguir su momento de verdad: en los momentos cruciales de decisión revolucionaria no hay espectadores neutrales o inocentes, porque en tales momentos la propia inocencia —eximirse a uno mismo de la decisión, como si la lucha que estoy presenciando no fuera realmente conmigo— *es la peor traición*, la más culpable. Dicho de otra forma, el temor a ser acusado de traición *es* mi traición, porque, aunque yo «no hubiera hecho nada contra la revolución», ese mismo temor, el hecho de que aparezca en mí, demuestra que mi posición subjetiva es externa a la revolución, que experimento la «revolución» como una fuerza externa que me amenaza.

Pero lo que viene a continuación en ese discurso único es aún más revelador: Robespierre plantea directamente la delicada pregunta que tiene que surgir en la mente de su audiencia: ¿cómo puede estar seguro él mismo de que no será el siguiente en ser acusado? Él no es el Amo situado al margen del colectivo, el «Yo» exterior al «nosotros» —después de todo, en otro tiempo

¹⁷ *Ibid.*, p. 64.

estuvo muy cerca de Danton, una figura poderosa que ahora se encuentra bajo arresto, de modo que mañana su proximidad a Danton podría ser usada contra él—. En resumen, ¿cómo puede estar seguro Robespierre de que el proceso que ha desencadenado no acabará arrastrándolo consigo? Es aquí donde su posición alcanza una grandeza sublime: asume plenamente que el peligro que ahora amenaza a Danton mañana lo amenazaré a él mismo. La razón de que esté tan sereno, de que no tema ese destino, no es que Danton sea un traidor mientras que él, Robespierre, es puro, una encarnación directa de la voluntad del pueblo; la razón es que él, Robespierre, no *tiene miedo a morir*, y que su muerte, cuando se produzca, será un mero accidente sin ninguna importancia:

¿Qué me importa el peligro? Mi vida pertenece a la Patria; mi corazón está libre de miedo y si, debo morir, lo haré sin reproche y sin ignominia¹⁸.

Por consiguiente, en la medida en que el desplazamiento del «nosotros» al «yo» puede caracterizarse efectivamente como el momento en que cae la máscara democrática y en el que Robespierre se presenta abiertamente como Amo (hasta aquí seguimos el análisis de Lefort), hay que dar aquí a ese término todo su peso hegeliano: el Amo es la figura de la soberanía, el único que no teme morir, quien está dispuesto a arriesgarlo todo. En otras palabras, el significado último de la primera persona del singular de Robespierre («yo») no es sino: no temo morir. Lo que le da autoridad es precisamente eso, y no una especie de acceso directo al Gran Otro; dicho de otra forma, no asegura disponer de acceso directo a la Voluntad del Pueblo que habla a través de él. Así es como Yamamoto Jocho, un sacerdote zen, describía la actitud propia de un guerrero:

¹⁸ *Ibid.*, p. 66.

Cada día, sin falta, uno debería considerarse muerto. Un antiguo refrán dice: «En cuanto te expongas a la luz estarás muerto. A unos pasos de la puerta te espera el enemigo». No se trata de ser prudente, sino de considerarse a sí mismo, de antemano, como muerto¹⁹.

Ésta es la razón, según Hillis Lory, de que durante la Segunda Guerra Mundial muchos soldados japoneses celebraran sus propios funerales antes de partir hacia el campo de batalla:

En esta guerra muchos de los soldados están tan decididos a morir en el campo de batalla que celebran sus propios funerales públicos antes de partir al frente. Para los japoneses esto no tiene nada de ridículo; es algo que por el contrario se admira como el espíritu del auténtico samurái que entra en batalla sin esperar volver de ella²⁰.

Esta autoexclusión preventiva del reino de los vivos convierte evidentemente al soldado en una figura sublime. En lugar de rechazar ese rasgo como parte del militarismo fascista, habría que reafirmarlo como igualmente constitutivo de una posición radicalmente revolucionaria: hay una línea directa desde esa aceptación de la propia desaparición de uno mismo hasta la reacción de Mao Zedong frente a la amenaza atómica estadounidense en 1955:

Estados Unidos no puede aniquilar a la nación china con su pequeño arsenal de bombas atómicas. Aunque las bombas atómicas estadounidenses fueran tan poderosas que al ser arrojadas sobre China hicieran un agujero que atravesara la Tierra, o incluso si la hicieran estallar, eso no significaría apenas nada para el conjunto del Universo, por importante que pudiera ser para el sistema solar²¹.

¹⁹ Citado por B. Daizen Victoria, *Zen War Stories*, Londres, Routledge, 2003, p. 132.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Véase «La bomba atómica no intimida al pueblo chino», en *Slavoj Žižek presenta a Mao. Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid, Akal, 2010, p. 151.

Existe evidentemente una «locura inhumana» en ese argumento: el hecho de que la destrucción del planeta Tierra «no significaría apenas nada para el conjunto del universo», ¿no es un consuelo bastante pobre para la humanidad amenazada de extinción? El argumento sólo funciona si, al modo de Kant, se presupone un sujeto trascendental puro que no se vería afectado por esa catástrofe; un sujeto que, aunque no exista en realidad, vale como punto de referencia virtual. Todo revolucionario auténtico tiene que asumir esa actitud y abstraerse absolutamente e incluso despreciar la particularidad estúpida de la propia existencia, con la indiferencia hacia lo que Benjamin llamaba la «vida desnuda» formulada de forma insuperable por Saint-Just: «Desprecio el polvo que me forma y que te habla»²². Che Guevara se aproximaba a esa misma línea de pensamiento cuando, bajo la insoportable tensión de la crisis de los misiles, defendió una actitud resuelta sin arredrarse ante una posible guerra mundial que hubiera supuesto (cuando menos) la aniquilación total del pueblo cubano, y cuando alabó la disposición heroica de éste a correr ese riesgo.

Otra dimensión «inhumana» de la pareja Virtud-Terror promovida por Robespierre es el rechazo de la costumbre (en el sentido de agencia de compromisos realistas). Cualquier orden legal (o cualquier normativa explícita) tiene que basarse en una compleja red «reflexiva» de reglas informales que nos dice cómo tenemos que relacionarnos con las normas explícitas, cómo debemos aplicarlas, en qué medida tenemos que tomarlas literalmente, cómo y cuándo tenemos la posibilidad, incluso la obligación, de dejarlas de lado, etc., y esto es el dominio del hábito. Conocer los hábitos de una sociedad es *conocer las metarreglas sobre cómo aplicar sus normas explícitas*; cuándo emplearlas o no emplearlas; cuándo infringirlas; cuándo no debemos aprovechar una opción que se nos ofrece; cuándo estamos efectivamente obligados a hacer algo, pero tenemos que pretender aparentar que lo hacemos

²² R. R. Palmer, *Twelve Who Ruled*, Nueva York, Atheneum, 1965, p. 380.

como opción libre (como en el caso del *potlatch*). Recordemos la cortés «oferta hecha para ser rechazada»: es un «hábito» rechazar tal oferta y quien la acepta comete un error garrafal. Lo mismo sucede en muchas situaciones políticas en las que se nos presenta una opción bajo la condición de que elijamos la más adecuada: se nos recuerda solemnemente que podemos decir no, pero se espera que rechacemos la oferta y que manifestemos entusiásticamente nuestra aceptación. Con muchas prohibiciones sexuales, la situación es la opuesta: el «no» explícito funciona de hecho como la prescripción implícita «¡Hazlo pero de forma discreta!». Con ese trasfondo, las figuras revolucionarias-igualitarias, desde Robespierre a John Brown, son (potencialmente, al menos) figuras privadas de hábitos: se niegan a tener en cuenta las costumbres que rigen o caracterizan el funcionamiento de una regla universal:

[...] Tan grande es el imperio natural de la costumbre, que consideramos las convenciones más arbitrarias, a veces incluso las instituciones más defectuosas, como la regla absoluta de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y lo injusto. No consideramos siquiera que la mayoría se atiene todavía necesariamente a los prejuicios con los que nos ha alimentado el despotismo; nos hemos humillado durante tanto tiempo bajo su yugo que nos cuesta alzarnos hasta los principios eternos de la razón; que todo lo que se remonta al origen sagrado de todas las leyes parece tener, a nuestro entender, un carácter ilegal; y que el orden mismo de la naturaleza nos parece un desorden. Los movimientos majestuosos de un gran pueblo, los sublimes impulsos de la virtud, se presentan a menudo, ante nuestros ojos tímidos, como una erupción volcánica o el trastocamiento de la sociedad política; y ciertamente no es la menor causa de los problemas que nos agitan esa contradicción eterna entre la debilidad de nuestras costumbres, la depravación de nuestro espíritu y la pureza de los principios, el carácter enérgico que supone el gobierno libre que nos atrevemos a pretender²³.

²³ Véanse más adelante las pp. 143-144.

Desprenderse del yugo del hábito significa que, si todos los hombres son iguales, todos deben ser tratados efectivamente como iguales; si los negros son también humanos, inmediatamente deben ser tratados como tales. Recordemos las primeras fases de la lucha contra la esclavitud en Estados Unidos, que ya antes de la Guerra Civil provocaron conflictos armados entre el gradualismo de los liberales compasivos y la figura única de John Brown:

Los afroamericanos eran caricaturas de personas, caracterizados como bufones y juglares, objeto de chistes en la sociedad americana. Hasta los abolicionistas, por antiesclavistas que fueran, en su mayoría no consideraban a los afroamericanos como iguales. La mayoría de ellos, y esto era algo de lo que se quejaban continuamente los afroamericanos, estaban dispuestos a trabajar por el fin de la esclavitud en el Sur pero no a trabajar para terminar con la discriminación en el Norte [...]. John Brown no era así. Para él, practicar el igualitarismo era un primer paso hacia el fin de la esclavitud, y los afroamericanos que entraron en contacto con él lo sabían inmediatamente. Dejó muy claro que no veía ninguna diferencia, y no sólo con sus palabras sino con sus hechos²⁴.

Por esa razón John Brown es la figura política *clave* en la historia de Estados Unidos: en su «abolicionismo radical» fervientemente cristiano, estuvo muy cerca de introducir la lógica del jacobinismo en el panorama político estadounidense:

John Brown se consideraba a sí mismo como un igualitario absoluto, y era muy importante para él practicar el igualitarismo a todos los niveles [...]. Dejó muy claro que no veía ninguna diferencia, y no sólo con sus palabras sino con sus hechos²⁵.

²⁴ M. Washington, «Brown's egalitarianism», en *The American Experience*, enlace *on-line*: <http://www.pbs.org/wgbh/amex/brown/filmmore/reference/interview/washington05.html>.

²⁵ *Ibid.*

Hasta el día de hoy, mucho después de la abolición de la esclavitud, Brown es la mayor fuente de divisiones en la memoria colectiva estadounidense; los blancos que apoyan a Brown son muy escasos. Entre ellos, sorprendentemente, se hallaba Henry David Thoreau, el gran adversario de la violencia: contra el desprecio general hacia Brown como un bruto sanguinario y enloquecido, Thoreau²⁶ pintó el retrato de un hombre incomparable que había abrazado una causa sin par; llegó incluso a comparar la ejecución de Brown con la muerte de Cristo (incluso consideraba a Brown como muerto antes de su muerte real). Arremetió duramente contra quienes expresaban su disgusto y su desprecio hacia John Brown: esa gente no podía entender a Brown debido a su actitud concreta y su existencia «muerta»; para Thoreau eran muertos-vivientes, y sólo un puñado de hombres ha llegado a vivir realmente.

Sin embargo, ese mismo igualitarismo consecuente señala al mismo tiempo las limitaciones de la política jacobina. Recordemos la perspicacia de Marx sobre la limitación «burguesa» de la lógica igualitaria: las desigualdades capitalistas («explotación») no son «violaciones del principio de igualdad», sino algo absolutamente inherente a su lógica, el resultado paradójico de su realización consecuente. A este respecto no se trata tan sólo de que el rancio y fatigado discurso liberal sobre el intercambio mercantil presuponga sujetos formal/legalmente iguales que se encuentran e interactúan en el mercado; el punto crucial de la crítica de Marx a los socialistas «burgueses» es que la explotación capitalista no implica ninguna especie de intercambio «desigual» entre el trabajador y el capitalista, sino que ese intercambio es totalmente igualitario y «justo»: idealmente (en principio), el trabajador recibe como pago el valor total de la mercancía que vende (su fuerza de trabajo). Por supuesto, los revolucionarios radicales burgueses son conscientes de esa limitación; sin embargo, el modo en que tratan de remediarla es median-

²⁶ Véase H. D. Thoreau, *Civil Disobedience and Other Essays*, Nueva York, Dover Publications, 1993.

te la imposición «terrorista» directa de una igualdad *de facto* cada vez mayor (iguales salarios, igual servicio médico...), que sólo se puede imponer mediante nuevas formas de desigualdad formal (distintos tipos de tratamiento preferente para los menos privilegiados). En resumen, el axioma de la «igualdad» significa, o bien no la suficiente (sigue siendo la forma abstracta de la desigualdad real), o bien demasiada (forzar la igualdad mediante métodos «terroristas»); en un sentido estrictamente dialéctico es una noción formalista, es decir, que su limitación es precisamente que su forma no es lo bastante concreta, sino un mero contenedor neutro de cierto contenido que elude esa forma.

El problema a este respecto no es el terror como tal; nuestra tarea actual consiste precisamente en reinventar un terror emancipatorio. El problema está en otra parte: el «extremismo» político igualitario o el «radicalismo excesivo» siempre deberían entenderse como un fenómeno de *desplazamiento* ideológico-político: como un índice de su opuesto, de una limitación, de una imposibilidad efectiva de «llegar hasta el final». ¿Qué era el recurso jacobino al «terror» radical sino una especie de actuación histórica que atestiguaba su incapacidad para perturbar los fundamentos mismos del orden económico (la propiedad privada, etc.)? ¿Y no ocurre lo mismo con los llamados «excesos» de la Corrección Política? ¿No reflejan también el abandono de cualquier intento de acabar con las causas reales (económicas, etc.) del racismo y el sexismo? Quizá haya llegado pues la hora de problematizar los lugares comunes compartidos por prácticamente todos los izquierdistas «posmodernos», según los cuales el «totalitarismo» político es en cierto modo el resultado del predominio de la producción material y de la tecnología sobre la comunicación intersubjetiva y/o la práctica simbólica, como si la raíz del terror político residiera en el hecho de que el «principio» de la razón instrumental, de la explotación tecnológica de la naturaleza, se extienda también a la sociedad, siendo tratadas las personas como pura materia prima a partir de la cual habría que crear al Hombre Nuevo. ¿Y si fuera exactamente *al contra-*

rio? ¿Y si el «terror» político indicara precisamente que se *niega* su autonomía a la esfera de la producción (material), *subordinándola* a la lógica política? ¿No será que todo «terror» político, desde el jacobino a la Revolución cultural maoísta, presupone la constricción de la producción, su reducción al campo de batalla político? Con otras palabras, eso equivale efectivamente nada menos que al abandono de la idea clave de Marx de que la lucha política es un espectáculo que, para ser descifrado, tiene que remitirse a la esfera de la economía («si el marxismo tiene algún valor analítico para la teoría *política*, no está en la insistencia en que el problema de la libertad quede subsumido en las relaciones sociales implícitamente declaradas como “apolíticas” —es decir, naturalizadas— en el discurso liberal»²⁷).

En cuanto a las raíces filosóficas de esta limitación del terror igualitario, es relativamente fácil distinguir las razones del error fundamental del terror jacobino en Rousseau, quien estaba dispuesto a llevar hasta su extremo «estalinista» la paradoja de la voluntad general:

Dejando a un lado este contrato original, el voto de la mayoría obliga siempre al resto, como consecuencia del propio contrato. Aun así, surge esta pregunta: ¿cómo puede un hombre ser libre y al mismo tiempo verse obligado a someterse a una voluntad que no es la suya? ¿Cómo pueden ser libres los que se oponen si han de someterse a leyes con las que no están de acuerdo? Respondo a esta cuestión diciendo que está mal planteada. El ciudadano acepta todas las leyes, incluso las que se aprueban contra su voluntad y las que lo castigan cuando se atreve a transgredir alguna. La voluntad constante de todos los miembros del Estado es la voluntad general, y es ésta la que los hace ciudadanos y libres. Cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se le pregunta no es si aprueba o desecha la proposición, sino si ésta es o no conforme a

²⁷ W. Brown, *States of Injury*, Princeton, Princeton University Press, 1995, p. 14.

la voluntad general que es la suya. Cada cual, al dar su voto, expresa su parecer sobre el particular, y el recuento de los votos proporciona una declaración de la voluntad general. Así pues, cuando prevalece la opinión contraria a la mía, esto prueba únicamente que he cometido un error y que lo que creía que era la voluntad general no lo era en realidad. Si prevaleciera mi opinión particular contra la voluntad general, yo habría hecho algo distinto de lo que quería, y entonces no habría sido libre²⁸.

La trampa «totalitaria» se encuentra aquí en el cortocircuito entre lo constatativo y lo performativo: al considerar el procedimiento de votación, no como acto de decisión performativo sino constatativo, como expresión (o adivinación) de la voluntad general (que queda así sustancializada en algo que *preexiste* a la votación), Rousseau elude la difícil cuestión de los derechos de los que quedan en minoría (obligados a obedecer la decisión de la mayoría, porque, al conocer el resultado de la votación, saben cuál es realmente la voluntad general). Con otras palabras, los que quedan en minoría no son simplemente una minoría: al conocer el resultado del voto (que va contra su voto individual), no se enteran simplemente de que han quedado en minoría, sino de que estaban *equivocados* sobre la naturaleza de la voluntad general.

Llama la atención el paralelismo entre esta sustanciación de la voluntad general y la noción religiosa de predestinación: en el caso de esta última, el destino queda también sustancializado en una decisión que precede al proceso, de forma que lo que está en cuestión en las actividades de los individuos no es constituir performativamente su destino, sino descubrir (o adivinar) su destino preexistente. Lo que se soslaya en ambos casos es la inversión

²⁸ J.-J. Rousseau, *El contrato social*, libro 4, cap. 2, «El sufragio», ed. cast. online: <http://www.scribd.com/doc/9415999/Rousseau-El-Contrato-Social>.

^ Véase, por ejemplo, http://es.wikipedia.org/wiki/Teoría_de_los_actos_de_habla. [N. del T.]

dialéctica de la contingencia en necesidad, esto es, la forma en que el resultado de un proceso contingente es la apariencia de necesidad: las cosas «habrán sido» necesarias retroactivamente. Esta inversión fue descrita así por Jean-Pierre Dupuy:

El acontecimiento catastrófico está inscrito en el futuro como un destino seguro, pero también como un accidente contingente: podría no haber ocurrido, incluso si, en *futur antérieur* [futuro compuesto], aparece como necesario [...]. Si ocurre un acontecimiento excepcional, como por ejemplo una catástrofe, podría no haber tenido lugar; pero el hecho de que no tuviera lugar sólo probaría que no era inevitable. De modo que es la realización del acontecimiento –el hecho de que ocurra– lo que crea retroactivamente su necesidad²⁹.

Dupuy ofrece el ejemplo de las elecciones presidenciales francesas en mayo de 1995, y en concreto el pronóstico que hizo público en enero el principal instituto de encuestas: «Si el próximo 8 de mayo resulta elegido el señor Balladur, cabría decir que la elección presidencial estaba decidida antes incluso de que tuviera lugar». Cuando ocurre un acontecimiento, éste crea la cadena de precedentes que lo hacen parecer inevitable; *esto*, y no los lugares comunes sobre cómo se expresa la necesidad subyacente en y mediante el juego accidental de las apariencias, es *in nuce* la dialéctica hegeliana de la contingencia y la necesidad. Lo mismo se puede decir de la Revolución de Octubre (una vez que los bolcheviques vencieron y estabilizaron su poder, su victoria apareció como resultado y expresión de una necesidad histórica más profunda); incluso la muy cuestionada primera victoria presidencial de G. W. Bush en Estados Unidos, tras su discutible mayoría en Florida, aparece retroactivamente como expresión de una tendencia política más profunda. En este sentido,

²⁹ J.-P. Dupuy, *Petite métaphysique des tsunamis*, París, Seuil, 2005, p. 19.

aunque estemos determinados por el destino, *somos libres para elegirlo*. Según Dupuy, es también así como debemos enfocar la crisis ecológica: no se trata de apreciar «realistamente» las posibilidades de catástrofe, sino de aceptarla como Destino en el sentido hegeliano del término; al igual que en el caso de la elección de Balladur, «si sucede una catástrofe, siempre se puede decir que estaba destinada a suceder desde antes de que ocurriera». Destino y acción libre (que obstruye el condicional «si») van así de la mano: la libertad es en su sentido más radical la libertad de cambiar el propio Destino³⁰. Esto nos retrotrae a nuestra pregunta central: ¿cómo sería una política jacobina que tuviera en cuenta ese ascenso retroactivo-contingente de la universalidad? ¿Cómo habría que reinventar el terror jacobino?

Volvamos al texto *Humanisme et terreur* de Merleau-Ponty, según el cual algunos estalinistas, cuando se veían obligados a admitir (normalmente en conversaciones privadas) que muchas de las víctimas de las purgas eran inocentes y fueron acusadas y asesinadas porque «el partido necesitaba su sangre para fortalecer su unidad», imaginaban el momento futuro de la victoria final, cuando a todas las víctimas necesarias se les dará lo que les es debido y se reconocerá su inocencia y su gran sacrificio por la Causa. Esto es lo que Lacan, en su seminario sobre *L'Éthique de la psychanalyse*³¹, llama la «perspectiva del juicio final», una pers-

³⁰ Habría que tener presente que la noción de predestinación es totalmente ajena a su contrapartida oriental, la reencarnación. Lo que ambas comparten es la idea de que mi estado actual está predeterminado, aunque en el primer caso lo sea por una inescrutable y contingente decisión divina que precede a mi existencia y que, por lo tanto, no tiene nada que ver con mis actos, mientras que en el segundo caso son mis propios actos en vidas anteriores los que determinan mi situación actual, que depende, por tanto, de mí. Lo que se pierde en la noción de reencarnación es la distancia irreductible entre virtud y gracia, entre mi carácter y mi destino, esto es, la extrema contingencia y externalidad de mi destino con respecto a mi carácter.

³¹ J. Lacan, *Le Séminaire* (S VII), 1959-1960, Seuil, 1986 [ed. ingl.: *The Ethics of Psychoanalysis*, Londres, Routledge, 1992].

pectiva aún más claramente discernible en uno de los términos clave del discurso estalinista, el de la «culpa objetiva» y el «significado objetivo» de nuestros actos: aunque un individuo honrado actúe con intenciones sinceras, puede ser sin embargo «objetivamente culpable» si sus actos sirven a las fuerzas reaccionarias, y es por supuesto el Partido el único que puede juzgar sobre lo que «significan objetivamente» sus actos. Aquí tenemos de nuevo, no sólo la perspectiva del Juicio Final (que formula el «significado objetivo» de esos actos), sino también el agente presente que ya tiene la capacidad única para juzgar los acontecimientos actuales desde esa perspectiva³².

Podemos ver ahora por qué el dictamen de Lacan «il n'y a pas de grand Autre» [«no hay un gran Otro»] nos lleva directamente al núcleo del problema ético: lo que excluye es precisamente esa «perspectiva del Juicio Final», la idea de que en algún lugar, aunque sea siquiera como punto de referencia virtual, y aunque aceptemos que no podemos ocupar nunca ese lugar para dictar desde él sentencia, tiene que haber una norma que nos permita valorar «objetivamente» nuestros actos y conocer su «significado real», su auténtico estatus ético. Incluso la idea de Derrida de la «deconstrucción como justicia» parece basarse en una esperanza utópica que mantiene el espectro de la «justicia infinita», para siempre pospuesta, siempre por llegar, pero que está ahí como horizonte último de nuestra actividad. El propio Lacan señalaba la forma de salir de ese embrollo refiriéndose a la filosofía de Kant como antecedente crucial de la ética psicoanalítica. Como tal, la ética kantiana alberga efectivamente un potencial «terrorista»; un rasgo que apunta en esa dirección sería la bien conocida tesis de Kant de que la Razón sin Intuición está vacía,

³² Lo mismo se puede decir de un ateo hedonista radical como el marqués de Sade: lectores perspicaces de su obra (como Pierre Klossowski) aventuraron hace tiempo que la compulsión a gozar que impulsa al libertino sadiano supone una referencia implícita a una divinidad oculta, a lo que Lacan llamaba el «Ser-Supremo-del-Mal», un dios oscuro que se alimenta del sufrimiento de los inocentes.

mientras que la Intuición sin Razón está ciega. ¿No es su contrapartida política la afirmación de Robespierre según la cual la Virtud sin Terror es impotente, mientras que el Terror sin Virtud es funesto, al golpear ciegamente?

Según la crítica habitual, la limitación de la ética universalista kantiana del «imperativo categórico» (el apremio incondicional a cumplir nuestro deber) reside en su indeterminación formal: la ley moral no me dice *cuál* es mi deber, simplemente me dice *que* debería cumplir con mi deber, y así deja abierto el margen para un voluntarismo vacío (cualquier cosa que yo decida que es mi deber *lo es* realmente). Sin embargo, lejos de ser una limitación, esa misma característica nos lleva al núcleo de la autonomía ética kantiana: no es posible deducir de la ley moral misma las normas concretas que tengo que seguir en mi situación específica, lo que significa que el propio sujeto tiene que asumir la responsabilidad de traducir la inducción abstracta de la ley moral a una serie de obligaciones concretas. La aceptación cabal de esta paradoja nos obliga a rechazar cualquier referencia al deber como excusa: «Sé que esto es duro y puede ser doloroso, pero ¿qué puedo hacer?; es mi deber...» La ética kantiana del deber incondicional se toma a menudo como justificante de tal actitud, y el propio Adolf Eichmann aludió a la ética kantiana tratando de justificar su papel en la planificación y ejecución del Holocausto: sólo estaba cumpliendo con su deber y obedeciendo las órdenes del *Führer*. Sin embargo, el objetivo del énfasis kantiano en la autonomía moral plena del individuo y en su responsabilidad es precisamente evitar tales maniobras con las que se intenta desplazar la acusación hacia alguna figura del gran Otro.

El acostumbrado lema del rigor ético es: «¡No hay ninguna excusa para no cumplir con el deber!». Aunque la bien conocida máxima de Kant «Du kannst, denn du sollst!» [«¡Puedes, puesto que debes!»] parece ofrecer una nueva versión del aforismo, implícitamente lo complementa con su inversión mucho más terminante: «¡No hay excusa para cumplir con el deber!». La propia referencia a éste como excusa para mis actos debería por tanto

ser rechazada como hipócrita. Recordemos el ejemplo proverbial del maestro severo y sádico que somete despiadadamente a sus alumnos a una disciplina y torturas sin cuento; su excusa ante sí mismo (y ante otros) es: «Yo mismo encuentro difícil ejercer tal presión sobre los pobres críos, pero ¿qué puedo hacer?; ¡es mi deber!». Esto es lo que prohíbe terminantemente la ética psicoanalítica, para la que soy totalmente responsable, no solamente de cumplir con mi deber, sino también de determinar cuál es éste.

Siguiendo la misma línea, en sus escritos de 1917 Lenin lanza sus sarcasmos más mordaces a quienes se dedican a una búsqueda infinita de algún tipo de «garantía» para la revolución; esa garantía asume dos formas principales: o bien la noción reificada de la Necesidad social (no se debería intentar la revolución demasiado pronto; hay que esperar el momento justo, cuando la situación está «madura» según las leyes del desarrollo histórico: «Es demasiado pronto para la revolución socialista; la clase obrera todavía no está madura») o la legitimidad normativa «democrática» («la mayoría de la población no está de nuestra parte, así que la revolución no sería realmente democrática»); como dice repetidamente Lenin, es como si el agente revolucionario, antes de intentar tomar el poder estatal, debiera obtener el permiso de alguna figura del gran Otro (organizar un referéndum que asegure que la mayoría apoya la revolución). Para Lenin, como para Lacan, «la révolution ne s'autorise que d'elle même»: hay que asumir el acto revolucionario sin esperar la cobertura del gran Otro; el miedo a tomar el poder «prematuramente», la pretensión de una garantía, es el temor al abismo del acto.

Sólo una actitud así de radical nos permitiría romper con la forma de política actualmente predominante, la biopolítica pospolítica, que es una política de temor, formulada como defensa contra una discriminación o acoso potencial. Ahí reside la auténtica línea de la res entre la política radicalmente emancipadora y la política del *statu quo*: no es la diferencia entre dos visiones positivas o conjuntos de axiomas diferentes, sino la diferencia

entre la política basada en un conjunto de axiomas universales y la que renuncia a la propia dimensión constitutiva de lo político, ya que recurre al miedo como último principio unificador: miedo a los inmigrantes, al crimen, a la depravación sexual atea, al Estado desmesurado (y sus pesados impuestos), a las catástrofes ecológicas. etc.; tal (pos)política equivale siempre a una asamblea aterradora de personas aterrorizadas. Por eso el gran acontecimiento —no sólo en Europa— a principios de 2006 fue la generalización de medidas contra la inmigración, cortando finalmente el cordón umbilical que las unía a los partidos de extrema derecha. Los principales partidos en Francia, Alemania, Austria, Holanda..., con un renovado orgullo por la propia identidad cultural e histórica, consideran ahora aceptable insistir en que los inmigrantes son invitados que tienen que acomodarse a los valores culturales que definen la sociedad anfitriona: «Así es nuestro país, lo tomas o lo dejas».

¿Cómo podemos salir de esa (pos)política del miedo? El auténtico contenido de la democracia liberal global es la administración biopolítica de la vida, que introduce una tensión entre la forma democrática y el contenido administrativo-regulador. ¿Cuál podría ser entonces la antítesis de la biopolítica? ¿Y si asumimos el riesgo de resucitar la vieja «dictadura del proletariado» como la única forma de superar la biopolítica? Puede que suene ridículo hoy día y que parezcan dos términos incompatibles de campos diferentes, sin espacio común: el último análisis del poder político frente a la vieja y desacreditada mitología comunista... Aun así, sigue siendo hoy día la única opción alternativa auténtica. La expresión «dictadura del proletariado» sigue apuntando al problema clave.

Es normal que surja un reproche de sentido común: ¿por qué dictadura?; ¿por qué no auténtica democracia, o simplemente el poder del proletariado? «Dictadura» no es sin embargo un término opuesto a democracia, sino el propio modo subyacente de funcionar de la democracia; desde un principio, las tesis sobre la «dictadura del proletariado» daban por supuesto que se

contraponía a otra(s) forma(s) de dictadura, ya que todo poder estatal es una dictadura. Cuando Lenin calificaba la democracia liberal como una forma de dictadura burguesa, no se refería con ello a la idea simplista de la manipulación de la democracia que la convierte en una mera fachada, o a que el poder y control real de las cosas esté en manos de una camarilla secreta, que, si viera amenazado su poder en unas elecciones democráticas, mostraría su verdadero rostro y asumiría el control directo; lo que quería decir es que la propia *forma* del estado democrático-burgués, la soberanía de su poder, en sus propios supuestos político-ideológicos, supone una lógica «burguesa».

Habría pues que emplear el término «dictadura» en el sentido preciso de que la democracia es también una forma de dictadura, esto es, una determinación puramente *formal*. Muchos querían subrayar a este respecto que el autocuestionamiento es intrínsecamente constitutivo de la democracia y que ésta siempre permite, e incluso exige, cuestionar sus propias características. Sin embargo, esta autorreferencialidad tiene que detenerse en algún punto: ni siquiera las elecciones «más libres posibles» pueden poner en cuestión los procedimientos legales que las legitiman y organizan, el aparato de Estado que garantiza (por la fuerza, si es necesario) el proceso electoral, etc. El Estado, en su aspecto institucional, es una presencia masiva de la que no se puede dar cuenta en términos de representación de intereses; la ilusión democrática es que sí se puede. Badiou conceptualiza este exceso como el exceso de la representación del Estado sobre lo que representa; se puede decir también, como Benjamin, que, aunque la democracia puede eliminar más o menos la violencia constituida, tiene que basarse permanentemente en la violencia constitutiva.

Recordemos la lección hegeliana de la «universalidad concreta»: imaginemos un debate entre un filósofo hermenéutico, un deconstruccionista y un filósofo analítico. Lo que acaban descubriendo más pronto o más tarde es que no ocupan simplemente posiciones en un espacio común compartido llamado «filosofía»: lo que los distingue es la propia definición de qué es

la filosofía; con otras palabras, un filósofo analítico percibe el campo global de la filosofía y las diferencias respectivas entre los participantes de forma diferente que un filósofo hermenéutico: lo que los distingue son las propias diferencias, y eso es lo que las hace invisibles a primera vista; queda así invalidada la lógica clasificatoria gradual «esto es lo que compartimos, y nuestras diferencias comienzan aquí». Para el filósofo analítico actual, la filosofía ha alcanzado finalmente, tras el giro cognitivista, la madurez del razonamiento serio, dejando atrás las especulaciones metafísicas; para un hermenéutico, por el contrario, la filosofía analítica es el fin de la filosofía y la pérdida irreparable de una auténtica actitud filosófica, al transformarse la filosofía en otra ciencia positiva más. Así pues, cuando los participantes en el debate se ven sorprendidos por esa brecha más fundamental que los separa, tropiezan con el momento de la «dictadura»; lo mismo sucede, de forma análoga, con la democracia política: su dimensión dictatorial se hace palpable cuando la lucha se convierte en disputa por el propio campo de batalla.

Así pues entonces, ¿qué pasa con el proletariado? En la medida en que constituye la parte «descoyuntada» del edificio social, que aunque está integrada formalmente en ese edificio no tiene un lugar determinado dentro de él y es la «parte de ninguna parte» que representa la universalidad, la «dictadura del proletariado» significa el empoderamiento directo de la universalidad, y es así la «parte de ninguna parte» la que marca el tono. Es universalista-igualitaria por razones puramente formales: como parte de ninguna parte, carece de los rasgos particulares que legitimarían su lugar en el cuerpo social: pertenece al conjunto de la sociedad sin pertenecer a ninguno de sus subconjuntos; como tal, su pertenencia es directamente universal. Ahí alcanza su límite la lógica de la representación de múltiples intereses particulares y su conciliación mediante compromisos; cualquier dictadura rompe con esa lógica de la representación (y por eso es por lo que la definición simplista del fascismo como dictadura del capital financiero es equivocada: Marx ya sabía que el régimen

protofascista de Napoleón III rompía con la lógica de la representación). Habría por tanto que desmitificar a fondo el espantajo de la «dictadura del proletariado»: la que representa fundamentalmente es el momento trémulo en que la compleja red de representaciones queda suspendida debido a la intrusión directa de la universalidad en el campo político. Con respecto a la Revolución francesa, fue significativamente Danton, y no Robespierre, quien ofreció la fórmula más concisa del imperceptible desplazamiento de la «dictadura del proletariado» a la violencia estatal o, en términos de Benjamin, de la violencia divina a la violencia mística: «Seamos terribles para que el pueblo no tenga que serlo»³³. Para Danton, el terror del Estado revolucionario jacobino era una especie de acción preventiva cuyo verdadero objetivo no era la venganza contra los enemigos, sino evitar la violencia «divina» directa de los *sans-culottes*, del propio pueblo. Con otras palabras, hagamos lo que el pueblo nos demanda *de forma que no tenga que hacerlo él mismo...*

Desde la antigua Grecia, tenemos un nombre para esa intrusión: democracia. ¿Qué es la democracia, fundamentalmente? Un fenómeno que apareció por primera vez en la antigua Grecia cuando los miembros del *demos* (los que no tenían un lugar determinado en el edificio social jerarquizado) no sólo exigían que se oyera su voz contra los que ejercían el poder; no sólo protestaban contra los ataques que sufrían y querían que su voz fuera reconocida e incluida en la esfera pública, al mismo nivel que la de la oligarquía aristocrática dominante; ellos, los excluidos, los que no tenían un lugar fijo en el edificio social, se presentaban como encarnación de toda la sociedad, de la auténtica Universalidad: «Nosotros –los “nadie”, los que no figuramos en el orden establecido– somos el pueblo, somos Todo frente a quienes sólo representan sus intereses y privilegios particulares». El conflicto propiamente político se muestra en esa tensión en-

³³ Citado en S. Schama, *Citizens*, Nueva York, Viking Penguin, 1989, pp. 706-707.

tre el cuerpo social estructurado, en el que cada parte tiene su lugar, y «la parte de ninguna parte» que sacude ese orden en nombre del principio vacío de universalidad, de lo que Étienne Balibar llama igualibertad [*égaliberté*], la igualdad de principio de todos los humanos *qua* seres hablantes, incluidos los *liumang* [vagabundos] de la China actual, los desplazados que vagan libremente, sin empleo ni alojamiento, pero también sin identidad cultural o sexual precisa y sin papeles oficiales.

Esta identificación con el Todo de la parte de la sociedad sin un lugar propiamente definido (o que rehúye el lugar subordinado que se le asigna en ella) es el gesto elemental de politización discernible en todos los grandes acontecimientos democráticos desde la Revolución francesa (en la que el *tiers état* se proclamó idéntico a la Nación como tal, contra la aristocracia y el clero) hasta el hundimiento del socialismo en el Este de Europa (cuando diversos «foros» disidentes se proclamaron representantes de toda la sociedad contra la *nomenklatura* del Partido). En este sentido preciso, política y democracia son sinónimos: el objetivo básico de la política antidemocrática es y ha sido siempre, por definición, la despolitización, la exigencia de que «las cosas vuelvan a la normalidad» y de que cada individuo se dedique a sus tareas particulares. Y esto nos lleva inevitablemente a la paradójica conclusión de que la «dictadura del proletariado» *es otro nombre de la violencia de la propia explosión democrática*. La «dictadura del proletariado» es, pues, el nivel cero en el que se suspende la diferencia entre el poder estatal legítimo e ilegítimo, esto es, en el que el poder del Estado *como tal* es ilegítimo. Saint-Just dijo en noviembre de 1792: «Todo rey es un rebelde y un usurpador». Esta frase es la piedra angular de la política emancipadora: no hay ningún rey «legítimo» que pueda sustituir al usurpador, ya que *ser rey es de por sí una usurpación*, en el mismo sentido en que para Proudhon la propiedad es de por sí un robo. Tenemos aquí la «negación de la negación» hegeliana, el paso de la negación directa-simple («este rey no es legítimo, es un usurpador»), a la autonegación intrínseca (un «rey legítimo» es un oxímoron, ya que ser rey *es* una usur-

pación). Por eso, para Robespierre, el juicio a Luis XVI no era un juicio en absoluto:

[...] Aquí no se trata de llevar a cabo ningún juicio. Luis no es un acusado; vosotros no sois jueces; no sois y no podéis ser otra cosa que hombres de Estado y representantes de la Nación. No tenéis que dictar sentencia a favor o en contra de un hombre, sino tomar una medida de salud pública y ejercer un acto de providencia nacional [...].

Luis era rey y se ha fundado una república; el problema que nos ocupa queda decidido por esas solas palabras. Luis fue destronado por sus crímenes; Luis denunció al pueblo francés como rebelde; llamó para castigarlo a los ejércitos de los tiranos, sus cofrades; la victoria y el pueblo han decidido que él era el verdadero rebelde; Luis no puede por tanto ser juzgado; ya ha sido juzgado y condenado, o la República no queda absuelta. Proponer un proceso para Luis XVI, sea el que sea, es retroceder al despotismo real y constitucional; es una idea contrarrevolucionaria, pues significa poner en cuestión la propia Revolución. En efecto, si Luis puede ser todavía objeto de un proceso, es que puede ser absuelto; puede ser inocente. ¿Qué digo? Se supone que lo es hasta que sea juzgado. Pero, si Luis es absuelto; si se puede suponer que es inocente, ¿en qué se convierte la Revolución? [...] ³⁴.

Este extraño emparejamiento entre democracia y dictadura se basa en la tensión incluida en la propia noción de democracia. Lo que Chantal Mouffe llama «paradoja democrática» invierte casi simétricamente la paradoja fundamental del fascismo autoritario: si la tarea de la democracia (institucionalizada) consiste en integrar la lucha antagónica misma en el espacio institucional/diferencial, transformándola en antagonismo regulado, el fascismo procede en la dirección opuesta. Aunque en su práctica y su lenguaje lleva al límite la lógica antagonista (hablando

³⁴ Véanse más adelante las pp. 141-142.

de «lucha a muerte» contra sus enemigos y manteniendo siempre –si no realizando– una amenaza extrainstitucional de violencia, la «presión directa del pueblo» que desborda los complejos canales legal-institucionales), su objetivo político es precisamente el opuesto, un cuerpo social jerarquizado extremadamente ordenado (no es de extrañar que todos los fascismos recurran siempre a metáforas orgánico-corporativas). Este contraste se puede presentar claramente en términos de la oposición lacaniana entre el «sujeto de enunciación» y el «sujeto del enunciado (contenido)»: mientras que la democracia admite la lucha antagónica como objetivo (en términos lacanianos, como su enunciado, su contenido), sus procedimientos son sistémico-regulados; el fascismo, por el contrario, trata de imponer el objetivo de la armonía jerárquicamente estructurada mediante un antagonismo desbocado.

De forma análoga, la ambigüedad de la pequeña burguesía, esa contradicción corporeizada (como decía Marx a propósito de Proudhon), queda ejemplificada de forma idónea en su relación con la política: por un lado, la clase media está contra la politización y sólo quiere mantener su modo de vida, que la dejen trabajar y llevar su vida en paz (y por eso tiende a apoyar los golpes autoritarios que le prometen poner fin a la enloquecida movilización política de la sociedad, de manera que cada uno pueda volver al lugar que le es propio). Por otro lado, constituye –so capa de la laboriosa y patriótica mayoría moral, que se siente amenazada– el principal componente de las movilizaciones de masas al estilo del populismo de derechas, como sucede por ejemplo en la Francia actual, donde la única fuerza que realmente perturba la administración humanitaria y tecnocrática pospolítica es el Frente Nacional de Le Pen.

En la democracia hay dos aspectos elementales irreconciliables: la violenta imposición igualitaria de los que «sobran», la «parte de ninguna parte», los que, aunque estén formalmente incluidos en el edificio social, carecen de un lugar determinado en él; y el procedimiento (más o menos) regulado para elegir a

los que ejercerán el poder. ¿Cómo se relacionan entre sí esos dos aspectos? ¿Qué sucede si la democracia en el segundo sentido (el procedimiento regulado para registrar la «voz del pueblo») es en último término *una defensa contra sí mismo*, contra la democracia en el sentido de la violenta intrusión de la lógica igualitaria que perturba el funcionamiento jerarquizado del edificio social, un intento de refuncionalizar ese exceso, de convertirlo en parte del funcionamiento normal del sistema social?

El problema se plantea pues así: ¿cómo regular/institucionalizar el violento impulso democrático-igualitario, cómo evitar que se vea sofocado en la democracia por el segundo sentido del término (procedimiento regulado)? Si no hay forma de hacerlo, entonces la «auténtica» democracia seguirá siendo un efímero arrebató utópico, que al día siguiente, como es proverbial, tiene que ser normalizado³⁵.

La proposición orwelliana «la democracia es terror» es así el «juicio infinito» de la democracia, su más alta identidad especulativa. Esta dimensión se pierde en la noción de democracia de Claude Lefort, como algo que incluye el lugar vacío del poder, la distancia constitutiva entre el lugar del poder y los agentes contingentes que pueden ocupar ese lugar durante un periodo limitado de tiempo. Paradójicamente, la premisa subyacente de la democracia es así no sólo es que ningún agente político tiene un

³⁵ La trampa que hay que evitar aquí es oponer esos dos polos como el «bien» y el «mal», esto es, desdeñar los procedimientos democráticos institucionalizados como «osificación» de la experiencia democrática primordial. Lo que importa verdaderamente es hasta qué punto consiguen institucionalizarse, convertirse en orden social, esas explosiones democráticas. Por un lado, son fácilmente recuperables para los poderosos, ya que «el día después» la gente se despierta en la sobria realidad de las relaciones de poder revigorizadas por la sangre fresca democrática (por eso a los poderosos les complacen los «estallidos de creatividad» como Mayo del 68); por otro, con frecuencia el procedimiento democrático «osificado» al que la mayoría sigue adhiriéndose como «letra muerta» es la única defensa que les queda contra el asalto de las pasiones «totalitarias» de la plebe.

derecho «natural» al poder, sino algo mucho más radical: que el «pueblo» mismo, fuente última de la soberanía en la democracia, no existe como entidad sustancial. Desde la perspectiva kantiana, la noción democrática de «pueblo» es un concepto negativo, cuya función consiste simplemente en designar cierto límite: prohíbe a cualquier agente particular gobernar con una soberanía total (los únicos momentos en que «existe el pueblo» son las elecciones democráticas, que son precisamente los momentos de desintegración de todo el edificio social, ya que en ellas el «pueblo» se ve reducido a una colección mecánica de individuos). El axioma básico del «totalitarismo» es precisamente la proclamación de que *el pueblo existe*, y su error es estrictamente homólogo del abuso kantiano («paralogismo») de la razón política: «El pueblo existe» mediante un agente político determinado que actúa como si encarnara directamente (y no sólo representara) al pueblo, su verdadera voluntad (el Partido totalitario y su Líder), esto es —en términos de crítica trascendental—, como una encarnación fenoménica directa de el pueblo nouménico... La vinculación obvia entre esa noción de democracia y la idea lacaniana de la inconsistencia del gran Otro fue estudiada, entre otros, por Jacques-Alain Miller:

¿Es la «democracia» un significante-amo? Sin ninguna duda. Es el significante-amo que dice que no hay ningún significante-amo, al menos no por sí solo, y que cualquier significante-amo tiene que insertarse prudentemente entre otros. La democracia es la gran S lacaniana de la A tachada, que dice: soy el significante del hecho de que el Otro tiene un agujero, o de que no existe³⁶.

Miller es consciente, por supuesto, de que *cualquier* significante-amo atestigua el hecho de que no hay significante-amo, ningún Otro del Otro, de que existe una carencia en el Otro, etc.;

³⁶ Jacques-Alain Miller, *Le Neveu de Lacan*, Verdier, 2003, p. 270 (*sic*, no *Neveau* [N. del T.]).

la propia distancia entre S1 y S2 se debe a esa carencia (como sucede con Dios en Spinoza, el Significante-Amo por definición ocupa el lugar vacío en la serie de significantes «ordinarios»). La diferencia es que, con la democracia, esa carencia está directamente inscrita en el sistema social, institucionalizada en un conjunto de procedimientos y regulaciones; no es de extrañar pues que Miller cite aprobadoramente a Marcel Gauchet considerando que, en la democracia, la verdad sólo se ofrece «en división y descomposición» (y uno no puede sino señalar con ironía que Stalin y Mao hicieron la misma proclamación, aunque con un deje «totalitario»: en la política, la verdad sólo emerge a través de las divisiones despiadadas de la lucha de clases...).

Es fácil observar que, desde ese horizonte kantiano de la democracia, su aspecto «terrorista» —la violenta imposición igualitaria de los que están «de más», la «parte de ninguna parte»— sólo puede aparecer como su distorsión «totalitaria», esto es, que desde esa perspectiva la línea que separa la auténtica explosión democrática del terror revolucionario del régimen «totalitario» del Estado-Partido (o, para decirlo de forma reaccionaria, la línea que separa la olocracia gobernada por «la turba de los desposeídos» de la brutal opresión de la plebe desde el Estado-Partido) queda borrada (se puede argumentar, por supuesto, que la olocracia directa es intrínsecamente inestable y que se convierte necesariamente en su opuesto, en una tiranía sobre la propia plebe; sin embargo, ese desplazamiento no cambia en absoluto el hecho de que estamos tratando precisamente con un desplazamiento, un viraje radical). Foucault se ocupa de ese desplazamiento en sus escritos sobre la revolución iraní, donde opone la realidad histórica de un complejo proceso de transformaciones culturales, económicas, políticas y de otro tipo al acontecimiento mágico de la rebelión que de algún modo suspende la red de la causalidad histórica y no se puede reducir a ella:

El hombre que se rebela es en último término inexplicable. Tiene que haber un desarraigo que interrumpe el despliegue de la his-

toría y su larga serie de razones, para que alguien prefiera «realmente» el riesgo la muerte a la certidumbre de tener que obedecer³⁷.

Deberíamos tener muy presente la connotación kantiana de esas proposiciones: una rebelión es un acto de libertad que suspende momentáneamente el nexo de la causalidad histórica o, dicho con otras palabras, en la rebelión transpira la dimensión nouménica. Evidentemente, lo paradójico es que esa dimensión nouménica coincide con su opuesto, con la pura superficie de un fenómeno: el noumeno no sólo se muestra, sino que es lo que, en un fenómeno, es irreducible a la red causal de la realidad que lo ha generado; en resumen, *el noumeno es fenómeno qua fenómeno*. Existe una clara vinculación entre ese carácter irreducible del fenómeno y la noción deleuziana del acontecimiento como flujo de lo que está llegando a ser, como el surgimiento de una superficie que no se puede reducir a sus causas «corpóreas». Su respuesta a los críticos conservadores que denuncian los miserables e incluso aterradores resultados reales de un levantamiento revolucionario es que siguen ciegos a la dimensión del devenir:

Últimamente está de moda condenar los horrores de la revolución. No es nada nuevo; el romanticismo inglés está repleto de reflexiones sobre Cromwell muy similares a las reflexiones actuales sobre Stalin. Dicen que las revoluciones siempre acaban mal, pero confunden siempre dos cosas diferentes: cómo terminan históricamente las revoluciones y cómo se hace revolucionario el pueblo. Esas dos cosas se refieren a dos tipos distintos de gente. La única esperanza de los seres humanos está en hacerse revolucionarios: es la única forma de librarse de su vergüenza o de responder a lo intolerable³⁸.

³⁷ J. Afary y K. B. Anderson, *Foucault and the Iranian Revolution*, Chicago, The University of Chicago Press, 2005, p. 263.

³⁸ G. Deleuze, *Negotiations*, Nueva York, Columbia University Press, 1995, p. 171.

Deleuze también describe las explosiones revolucionarias de una forma estrictamente pareja a la de Foucault:

El movimiento iraní no experimentó la «ley» de las revoluciones según la cual, dicen algunos, la tiranía que ya albergaban secretamente reaparece bajo el ciego entusiasmo de las masas. Lo que constituyó la parte más interna y más intensamente vivida del levantamiento atañía, de forma inmediata, a un tablero político ya superpoblado, pero esa inmediatez no equivale a identidad. La espiritualidad de quienes iban a la muerte no guarda ninguna semejanza con el Gobierno sangriento de un clero fundamentalista. Los clérigos iraníes quieren autenticar su régimen apelando al significado que tenía el levantamiento, pero eso no desacredita más la rebelión que el puro hecho de que ahora haya un gobierno de mulás. En ambos casos se manifiesta el «miedo», miedo a lo que sucedió el último otoño en Irán, algo que no se había visto en el mundo desde hacía mucho tiempo³⁹.

Foucault es, a este respecto, efectivamente deleuziano: lo que le interesa no son los acontecimientos iraníes al nivel de la realidad social presente y sus interacciones causales, sino una superficie de acontecimiento, la pura virtualidad de la «chispa de vida» que da cuenta de la unicidad del hecho. Lo que tuvo lugar en Irán, en los intersticios de dos épocas de la realidad social, no fue la explosión del pueblo como entidad sustancial con un conjunto de propiedades, sino el hecho de convertirse en Pueblo. La cuestión no es pues el desplazamiento que las relaciones de poder y dominación entre agentes sociopolíticos reales, la redistribución del control social, etc., sino el propio hecho de trascender —o más bien de suspender por un momento— ese mismo dominio, del surgimiento de un terreno de «voluntad colectiva» totalmente nuevo, un puro Suceso-Sentido en

³⁹ J. Afary y K. B. Anderson, *op. cit.*, p. 265

el que todas las diferencias quedan anuladas, se vuelven irrelevantes. Tal acontecimiento no sólo es nuevo con respecto a lo que venía sucediendo antes, sino que es nuevo «en sí mismo» y así permanece para siempre nuevo.

Es con ese trasfondo como se puede formular una crítica de la estética política de Jacques Rancière, de su idea de una dimensión estética del propio acto político: una explosión democrática reconfigura el orden «policial» jerárquicamente establecido del espacio social; ofrece un espectáculo de un tipo diferente, de un *repertoire* diferente del espacio público⁴⁰. En la actual «sociedad del espectáculo», tal reconfiguración estética ha perdido su dimensión subversiva: resulta demasiado fácil su apropiación por el orden existente. La auténtica tarea no reside en las explosiones democráticas momentáneas que socavan el orden «policial» establecido, sino en la dimensión que Badiou designa como «fidelidad» al Acontecimiento: ¿cómo traducir/inscribir la explosión democrática en el orden «policial» positivo, cómo imponer a la realidad social un orden *nuevo* duradero? Ésa es la dimensión propiamente «terrorista» de cada verdadera explosión democrática: la brutal imposición de un orden nuevo. Y por eso, aunque a todos les gusten las rebeliones democráticas, las explosiones espectaculares/carnavalescas de la voluntad popular, se hace patente la ansiedad cuando esa voluntad quiere persistir, institucionalizarse y cuanto más «auténtica» es una rebelión, más «terrorista» es su institucionalización. Es ahí donde habría que situar el momento decisivo de un proceso revolucionario; en el caso de la Revolución de Octubre, por ejemplo, no en la explosión de 1917-1918, ni siquiera en la subsiguiente Guerra Civil, sino en la intensa experimentación de principios de la década de los veinte, los intentos (desesperados, a menudo ridículos) de inventar nuevos rituales para la vida cotidiana: ¿con qué sustituir los procedimientos anteriores del matrimonio y los funerales?; ¿cómo organizar la interacción más habitual en una fábrica, en un bloque de

⁴⁰ Véase J. Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Londres, Continuum, 2004.

apartamentos? Es a ese nivel de lo que, a diferencia del «terror abstracto» de la «gran» revolución política, cabría llamar el «terror concreto» de la imposición de un orden nuevo en la vida cotidiana, al que fracasaron en último término las revoluciones jacobina, soviética y china, y no por ausencia de intentos en esa dirección. Lo mejor de los jacobinos no se hallaba en su escenificación del terror, sino en las explosiones utópicas de imaginación política a propósito de la reorganización de la vida cotidiana, con todo tipo de propuestas, en una frenética actividad, durante un par de años, desde la autoorganización de las mujeres a los hogares comunales en los que los ancianos podrían pasar sus últimos años dignamente y en paz. ¿Qué decir, pues, de los intentos bastante ridículos de Robespierre de imponer una nueva religión cívica enalteciendo al Ser Supremo? El propio Robespierre formuló sucintamente la razón principal de su oposición al ateísmo: «El ateísmo es aristocrático»⁴¹. Para él era la ideología de los aristócratas cínicos y hedonistas que habían perdido todo sentido de misión histórica.

La enojosa consecuencia que habría que aceptar a este respecto es que la preeminencia de la democracia igualitaria sobre los procedimientos democráticos sólo se puede «institucionalizar» imbuida de su opuesto, como *terror* revolucionario-democrático. Volvemos así a la pregunta: ¿cómo habría que reinventar actualmente el terror jacobino? Alain Badiou, en su *Logiques des mondes*⁴², examina la idea eterna de la política de la justicia revolucionaria y su ejercicio, desde los antiguos «legistas» chinos hasta Lenin y Mao, pasando por los jacobinos, distinguiendo en ella cuatro momentos: *voluntarismo* (la creencia de que se pueden «mover montañas», ignorar las leyes «subjctivas» y los obstáculos «objetivos»), *terror* (una voluntad implacable de aplastar a los enemigos del pueblo), *justicia igualitaria* (su imposición brutal e inmediata, sin atender a las «complejas circunstancias» que supuestamente obligan a proce-

⁴¹ M. Robespierre, *Œuvres complètes*, París, Ernest Leroux, 1910-1967, vol. 10, p. 195.

⁴² Véase A. Badiou, *op. cit.*, «Introduction».

der gradualmente) y, por último, *confianza en el pueblo*; baste aquí recordar dos ejemplos, el del propio Robespierre y su «gran verdad» («La característica distintiva del Gobierno popular es su confianza en el pueblo y su severidad hacia sí mismo»), y la crítica de Mao a *Los problemas económicos del socialismo en la URSS* de Stalin, donde califica su planteamiento como «casi enteramente equivocado. Su error básico es su desconfianza hacia los campesinos»⁴³. La única forma apropiada de contrarrestar la amenaza de catástrofe ecológica que pende sobre nosotros ¿no es precisamente la combinación de esos cuatro momentos? Lo que se exige es:

– *justicia igualitaria* estricta (todo el mundo debe pagar el mismo precio en términos de renuncias, esto es, habría que imponer a escala mundial las mismas normas per cápita de consumo de energía, emisión de dióxido de carbono, etc.; no se debería permitir que los países desarrollados sigan envenenando el medio ambiente a la velocidad actual, mientras se acusa a los países subdesarrollados del Tercer Mundo, desde Brasil hasta China, de arruinarlo con su rápido desarrollo;

– *terror* (castigo implacable de cuantos violen las medidas protectoras impuestas, incluyendo severas limitaciones de las «libertades» liberales; control tecnológico de los eventuales transgresores de las normas);

– *voluntarismo* (la única forma de afrontar la amenaza de catástrofe ecológica es por medio de decisiones colectivas a gran escala que irán contra la lógica inmanente «espontánea» del desarrollo capitalista; no es cuestión de coadyuvar a la materialización de la tendencia o necesidad histórica, sino de «parar el tren» de la historia que corre hacia el precipicio de la catástrofe global);

⁴³ La trampa reside, por supuesto, en la ambigüedad del «pueblo»: la gente en la que se confía ¿son los individuos empíricos o el Pueblo, en nombre del cual se puede desviar el terror del pueblo contra sus enemigos, dirigiéndolo contra el propio pueblo? ¿No ofrece el reto ecológico una oportunidad única para reinventar esa «Idea eterna»?

– y, por último, sin que sea lo menos importante, todo esto combinado con la *confianza en el pueblo* (la convicción de que la gran mayoría del pueblo apoya esas severas medidas, las entiende como propias y está dispuesto a participar en su puesta en vigor). No habría que recelar de la reactivación, combinando el terror con la confianza del pueblo, de una de las figuras de todo terror igualitario-revolucionario, el «informador» que denuncia a los culpables ante las autoridades (ya en el caso del escándalo Enron, la revista *Time* se mostraba acertada al elogiar como auténticos héroes públicos a los empleados que habían filtrado determinados datos a las autoridades financieras)⁴⁴.

Retrocediendo a principios de siglo XVII, tras el establecimiento del *shogunato* Tokugawa Japón adoptó colectivamente la decisión singular de aislarse de las culturas extranjeras y proseguir su propia vía de vida restringida y reproducción equilibrada, centrada en el refinamiento cultural, evitando una expansión salvaje. El periodo subsiguiente, que duró hasta mediados del siglo XIX, ¿era realmente un sueño aislacionista del que Japón se vio cruelmente despertado por el comodoro Perry al mando de la flota estadounidense? ¿Y qué pasa si el verdadero sueño es que podemos proseguir indefinidamente nuestro expansionismo y si todos tenemos que repetir, *mutatis mutandis*, la decisión japonesa, y decidir colectivamente intervenir en nuestro desarrollo seudonatural para cambiar su dirección? Lo más trágico es que la propia idea de tal decisión colectiva está actualmente desacreditada. A propósito de la desintegración del socialismo estatalista hace dos décadas, no se debería olvidar que, aproximadamente en el mismo momento, la ideología estatal del bienestar de la socialdemocracia occidental sufrió también un golpe fatídico y también dejó de funcionar como imaginario capaz

⁴⁴ Sin embargo, hay que evitar absolutamente a este respecto la tentación de juzgar las catástrofes ecológicas como una especie de «violencia divina» de la naturaleza, su justicia/venganza. Tal conclusión supondría una proyección oscurantista inaceptable en ella del significado.

de suscitar una adhesión colectiva apasionada. La idea de que «la época del Estado del Bienestar ha terminado» es ya un lugar común. Lo que compartían esas dos ideologías derrotadas era la noción de que la humanidad tiene, como sujeto colectivo, capacidad para limitar de algún modo el desarrollo sociohistórico impersonal y anónimo y para impulsarlo en una dirección determinada.

Actualmente tal idea se descarta rápidamente como «ideológica» y/o «totalitaria»: el proceso social se concibe de nuevo como algo dominado por un hado anónimo que escapa a cualquier tipo de control social. El ascenso del capitalismo global se nos presenta así como un destino fatal contra el que no se puede luchar: o bien uno se adapta a él, o queda al margen de la historia y se ve aplastado. Lo único que cabe es hacer el capitalismo global tan humano como sea posible, luchar por un «capitalismo global con rostro humano» (eso es lo que significa, en último término, la Tercera Vía, aunque quizá habría que decir *significaba*). Habrá que romper la barrera del sonido, habrá que asumir el riesgo de respaldar de nuevo decisiones colectivas a gran escala, y éste es quizá el principal legado que nos dejaron Robespierre y sus camaradas.

Momentos antes de la ejecución de Robespierre, el verdugo se dio cuenta de que su cabeza no entraría en la guillotina con las vendas que cubrían sus heridas en la mandíbula, por lo que se las arrancó brutalmente; Robespierre lanzó al parecer un agudo grito fantasmal, que no se interrumpió hasta que la hoja cayó sobre su cuello. Ese último grito es legendario: dio lugar a toda una variedad de interpretaciones, la mayoría de ellas relacionadas con el aterrador chillido inhumano del espíritu del mal obligado a abandonar el cuerpo humano que lo alberga, como si en el último momento el propio Robespierre se hubiera humanizado, dejando a un lado la encarnación de la virtud revolucionaria que representaba y apareciendo como un miserable ser humano aterrorizado.

La imagen popular que ha quedado de él es la de una especie de hombre elefante invertido: mientras que este último ocultaba en un cuerpo terriblemente deformado un alma sensible e

inteligente, Robespierre era una persona amable y cortés que ocultaba una cruel determinación, fría como el hielo, que sólo asomaba a sus ojos verdes. Así sirve perfectamente a los actuales liberales antitotalitarios, que ya no necesitan presentarlo como un monstruo cruel con una malvada sonrisa despectiva, como hacían los reaccionarios del siglo XIX; ahora todos están dispuestos a reconocer su integridad moral y su devoción total a la causa revolucionaria, ya que el verdadero problema es su pureza, origen de todos sus excesos, como refleja el título de su última biografía, *Fatal Purity*, de Ruth Scurr⁴⁵. Los títulos de algunas de las reseñas del libro son igualmente significativos: «El terror vestía una levita verde-mar», «El buen terrorista», «El diabólico verdugo de la virtud» y, sobresaliendo por encima de todos, la de Graham Robb, «Pequeño y engreído como un caballito de mar»⁴⁶. Para que nadie lo pase por alto, Antonia Fraser lo juzga en la suya como «una lección escalofriante para estos tiempos»: Robespierre era personalmente honrado y sincero, pero «el derramamiento de sangre que provocó ese hombre “sincero” nos advierte certeramente que la convicción de la propia rectitud, excluyendo a todos los demás, puede ser tan peligrosa como la motivación más cínica de un tirano deliberado»⁴⁷. Dichosos nosotros que vivimos bajo cínicos manipuladores de la opinión pública, y no bajo sinceros fundamentalistas musulmanes, dispuestos a llevar a la práctica incondicionalmente sus proyectos... ¡Qué mejor prueba de la miseria ético-política de nuestra época, cuya última razón movilizadora es la desconfianza en la virtud! Frente a tal realismo oportunista, deberíamos declarar la fe simple en la idea eterna de libertad que pervive más allá de todas las derrotas, sin la cual, como estaba claro para Robespierre, una revolución «no es sino un crimen estruendoso que destruye otro

⁴⁵ R. Scurr, *Fatal Purity*, Londres, Chatto & Windus, 2006.

⁴⁶ G. Robb, «Sea-Green, Mad as a Fish», *The Daily Telegraph*, 6 de mayo de 2006.

⁴⁷ A. Fraser, «Head of the Revolution», *The Times*, Books Section, 22 de abril de 2006, p. 9.

crimen»; la fe que expresó terminantemente en su último discurso el 8 de termidor de 1794, el día antes de su arresto y ejecución:

[Existen], os lo aseguro, almas sensibles y puras; existe esa pasión tierna, imperiosa e irresistible, tormento y delicia de los corazones magnánimos; ese horror profundo hacia la tiranía, ese celo que se compadece por los oprimidos, ese amor sagrado a la patria, ese amor aún más sublime y más puro a toda la humanidad, sin el que una gran revolución no es más que un crimen estruendoso que destruye otro crimen; existe esa ambición generosa de fundar sobre la Tierra la primera República del mundo [...]⁴⁸.

⁴⁸ Véase más adelante la p. 239.

Lecturas complementarias seleccionadas

Textos de Robespierre

En inglés

ROBESPIERRE, M., *Speeches* (con un esbozo biográfico), Nueva York, International Publishers, 1927.

En francés

ROBESPIERRE, M., *Ceuvres*, A. Soboul y M. Bouloiseau (eds.), París, 10 vols., 1958B67 (reimpreso en 2000 por la Société des Études Robespierristes [París]; se espera en breve plazo la publicación de un undécimo volumen de textos inéditos).

Selecciones antiguas pero útiles

ROBESPIERRE, M., *Textes choisis*, nn. e intr. de J. Poperen, París, Éditions sociales, 3 vols., 1956-1958 (reimpresión en 1974).

—, *Discours et rapports à la Convention*, París, UGE 10/18, 1965.

Una selección, basada en la de Jean Poperen, que es la más accesible

ROBESPIERRE, M., *Écrits*, nn. e intr. de C. Mazauric, París, Éditions sociales, 1989.

Dos selecciones recientes

ROBESPIERRE, M., *Pour le bonheur et pour la liberté. Discours*, selec. y ed. de Y. Bosc, F. Gauthier y S. Wahnich, París, La Fabrique, 2000.

—, *Discours sur la religion, la République, l'esclavage*, París, Éditions de l'Aube, 2006.

Biografías

- BOULOISEAU, M., *Robespierre*, París, PUF, Que sais-je?, 1987.
- JORDAN, D. P., *The Revolutionary Career of Maximilien Robespierre*, Nueva York, Free Press, 1985.
- MASSIN, J., *Robespierre*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1988.
- SCURR, R., *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution*, Londres, Chatto and Windus, 2006.

Estudios sobre Robespierre y el terror

- ADDRESS, D., *The Terror: The Merciless War for Freedom in Revolutionary France*, Nueva York, Strauss and Giroux, 2006.
- BRUNEL, F., *Thermidor, la chute de Robespierre*, Bruselas, Éditions Complexe, 1989.
- GUENIFFEY, P., «Robespierre», en F. Furet y M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, París, Flammarion, 1988.
- HAYDON, C. y DOYLE, W. (eds.), *Robespierre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- LABICA, G., *Robespierre. Une politique de la philosophie*, París, PUF, 1990.
- MATHIEZ, A., *Études sur Robespierre*, París, Messidor, 1988.
- MAYER, A., *The Furies: Violence and Terror in the French and Russian Revolutions*, Princeton, PUP, 2002.
- MAZAURIC, C., «Robespierre», en A. Soboul, *Dictionnaire historique de la Révolution française*, París, PUF, 1989.
- SOBOUL, A. (ed.), *Actes du colloque Robespierre*, París, Société des Études Robespierriennes, 1967.
- WAHNICH, S., *La Liberté ou la mort: essai sur la Terreur et le terrorisme*, París, La Fabrique, 2003.

REVOLUCIONES

Textos clásicos de la mano de pensadores críticos

«Si el resorte del gobierno popular en tiempos de paz es la virtud, el resorte del gobierno durante la revolución son, al mismo tiempo, la virtud y el terror; la virtud sin la cual el terror es mortal; el terror sin el cual la virtud es impotente».
Robespierre

La defensa de Robespierre de la Revolución francesa sostiene una de las más poderosas y desconcertantes justificaciones de la violencia política jamás escrita. A través de un ingenioso comentario, Slavoj Žižek subraya la extraordinaria resonancia de las palabras de Robespierre en un mundo obsesionado con el terrorismo.



ISBN 978-84-460-2833-8



9 788446 028338

www.akal.com