

La utilización política del miedo se ha impuesto progresivamente a escala mundial. Podemos decirlo así en el caso mismo de España, cuyos dirigentes de la derecha camparon al grito: "Si el no va, el otro viene" (o, más recientemente, el "voto que insiste sobre el problema" de la izquierda por la dureza del capitalismo y la crisis económica). Ahora bien: "Pasar de un miedo a toda vadena de miedos conduce a la nada y el voto es la operación de esa nada. Si esta operación no es entonces política, como yo sostengo, ¿cuál es su naturaleza?"

El filósofo francés Alain Badiou analiza y denuncia este uso del miedo en el seno de unas democracias sometidas a la economía de mercado, así como la desorientación de los ciudadanos ante el voto y sus manipulaciones "operativas". Apelando a la necesidad de un fundamento filosófico del acto político, *¿Qué representa el nombre de SARKOZY?* nos plantea cuestiones fundamentales políticas relativas esencialmente al acto de elegir y a la figura de Sarkozy y de la política francesa contemporánea.

El lago **Ensayo**



El lago **Ejiciones**

¿Qué representa el nombre de SARKOZY?

Alain Badiou

¿Qué representa el nombre de SARKOZY?

Alain Badiou

El lago **Ensayo**



**¿Qué representa el nombre de
SARKOZY?**

Alain Badiou

Traducción de Iván Ortega

VERANO '09

Carlos Luis López Cervera

C.L. López

Director editorial Francisco Villegas Belmonte

Directores de la Colección Ensayo: Javier Bassas Vila y Joana Masó

Título original: *De quoi Sarkozy est-il le nom?*

Primera edición, octubre 2008

© del autor: Alain Badiou

© de la traducción: Iván Ortega

© del diseño de la portada de esta colección: Atempo

Maquetación: Ramón Pais Martínez

© de la edición:

Elago Ediciones, S.L.

ellagoediciones@ellagoediciones.com / www.ellagoediciones.com

(Edición do Cumio, S.A.)

A Ramalleira, 5 - 36140 Vilaboa (Pontevedra)

Tel. 986 679 035

cumio@cumio.com / www.cumio.com

© Reservados todos los derechos.

De conformidad con lo dispuesto en la legislación vigente, el contenido de esta obra está protegido por la ley. Está prohibida la reproducción o plagio, en todo o en parte, de una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte, sin la preceptiva autorización por escrito.

ISBN: 978-84-96720-68-8

Impresión: Imagraf

Depósito legal: C 3647 - 2008

Impreso en España

Índice

Antes de las elecciones	7
Después de las elecciones	21
Ocho puntos, comienzo	41
El octavo punto.....	51
En estas circunstancias, la valentía.....	67
El «pétainismo» como trascendental de Francia.....	75
El incorruptible	85
¿Debe abandonarse la hipótesis comunista?	95
La historia de la hipótesis comunista y su momento actual	103

Antes de las elecciones¹

1. Esta sección desarrolla en cierta medida una sesión de mi seminario mensual impartido en la École Normale Supérieure, en el marco de las actividades del *Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine*, (CIEPFC). Se trata de la sesión del 4 de abril de 2007.

Pues aquí estamos, en plena campaña electoral para la elección del Presidente. ¿Puedo no hablar de ello? Es difícil... El hecho de que la filosofía se resista al contenido de las opiniones no significa que pueda ignorar su existencia, sobre todo cuando se vuelve, como en estas últimas semanas, literalmente frenética.

Ya me expresé sobre el voto en *Circunstancias 1*, en el marco de las elecciones presidenciales de 2002. En esa ocasión, subrayé la poca credibilidad que hay que conceder a este procedimiento irracional y analicé directamente las consecuencias desastrosas de ese fetichismo parlamentario que hace las veces de «democracia». El papel de los afectos colectivos, como ya dije, no puede ser subestimado en este tipo de circunstancias, organizadas enteramente por el Estado y apoyadas por el conjunto de sus aparatos, esos mismos que Louis Althusser llamaba con exactitud «*aparatos ideológicos de Estado*»: los partidos, por supuesto, pero también los grandes organismos, los sindicatos y los medios de comunicación de todo tipo. Estos últimos –la televisión, evidentemente, pero también, con más socarronería, la prensa escrita– son unos poderes de sinrazón e ignorancia absolutamente espectaculares. Su función es, precisamente, propagar los afectos dominantes. Jugaron un papel fundamental en 2002, en la «psicosis Le Pen»²; ésta, después de que el viejo pétainista, a pesar de ser un caballo exhausto llevado por ruinosas riendas, superara la primera vuelta

2. «Psicosis» desatada después de la primera vuelta de las elecciones presidenciales del 21 de abril de 2002, cuando fueron elegidos para enfrentarse en la segunda vuelta: Jacques Chirac, en esos momentos presidente de la República Francesa y candidato de la UMP, y el candidato de extrema derecha Jean-Marie Le Pen, candidato del Frente Nacional francés. [N. del T.]

de las elecciones, precipitó a grandes masas de asustados estudiantes de secundaria, así como a intelectuales razonables, en los brazos de un Chirac que, no estando él mismo muy fresco precisamente a nivel político, no pedía tanto. Con el tropel dirigido por Sarkozy y con la elección como candidata, por parte del partido socialista, de una burguesa etérea³ cuyo pensamiento, de existir, es más bien secreto, tenemos ahora, cinco años después, el balance fatal de toda esa locura.

Esta vez, el afecto colectivo que propulsa a una especie de contable lleno de tics –alcalde de la ciudad en la que se concentra toda la riqueza hereditaria y visiblemente inculto–, podría ser llamado, como en la Revolución francesa, «el gran miedo».

Las elecciones a las que nos convoca el Estado están, en efecto, dominadas por la articulación contradictoria de dos tipos de miedo.

En primer lugar, está el miedo que yo llamaría esencial, ése que caracteriza la situación subjetiva de las personas que, siendo dominadoras y gozando de privilegios, sienten que estos privilegios son relativos y que están amenazados, que su dominación, quizás, es tan sólo provisional y está ya tambaleándose. En Francia, potencia mediana cuyo futuro no parece que pueda ser muy glorioso –salvo si inventa una política que saque al país de su insignificancia y haga de él una referencia mundial de emancipación–, el afecto negativo es particularmente violento y miserable. Se traduce en el miedo a los extranjeros, a los obreros, al pueblo, a los jóvenes de la periferia, a los musulmanes, a los negros venidos de África... Este miedo, conservador y crepuscular, crea el deseo de tener un amo que os proteja, aunque sea oprimiéndolos y empobreciéndolos aún más. Conocemos los rasgos que caracterizan actualmente a este amo: Sarko, un poli nervioso que no escatima medios y para quien los golpes mediáticos, la amistad con hombres de finanzas y los chanchullos entre bastidores constituyen todo el secreto de la política. Con este Napoleón-en-pequeñito, enfrentado a los peligros internos cuyo miedo configura el todo de lo real, el Estado acaba tomando la forma unilateral que Genet le daba ya en la obra *El balcón*: la de un prefecto de Policía cuyo

3. La candidata socialista Ségolène Royal. [N. del T.]

traje soñado es una gigantesca polla de caucho. Así pues, no hay paradoja alguna en que Sarkozy, un personaje minúsculo en comunicación directa con los sondeos más bajos, se haya elevado hasta ese pensamiento tan profundo según el cual la pedofilia es una tara genética y él, un heterosexual de nacimiento. ¿Acaso existe un símbolo más claro de los miedos inconscientes, cuyo tufillo es arrastrado por la política espectacular, que esta pedofilia, de la que hemos visto que desde hace años, y culminando en el caso d'Outreau⁴, simboliza en nuestra sociedad propiamente pornográfica los deseos amortajados que no pueden ni siquiera plantearse? ¿Y qué amo más digno de acabar con esta pedofilia tan maldita como abstracta –y así, de paso, con todas las extrañezas y todos los «extranjeros» que un heterosexual de hormigón armado? La política-rosa no es plato de mi gusto, pero yo tendría todavía alguna esperanza en la extraña esposa del candidato, esa Cecilia que quizás aporta una inesperada luz en lo que respecta a las pretensiones genéticas de su marido⁵.

En términos electorales, lo que se enfrenta al miedo primitivo no es, como debiera ser, una afirmación clara y heterogénea por principio respecto a las variaciones de una intriga policial. Al contrario, se trata de otro miedo: el miedo que el primer miedo provoca en la medida en que invoca un tipo de amo, el poli nervioso, que el pequeñooburgués socialista ni conoce ni aprecia. Se trata entonces de un segundo miedo, de un miedo derivado cuyo contenido, más allá del afecto, es realmente indiscernible. Masivamente, ni unos ni otros, ni las bases de la UMP⁶ ni los militantes socialistas, tienen la más mínima visión positiva respecto al efecto masivo del capitalismo desbocado. Ninguno de los dos afirma que haya un solo mundo frente a la división, externa e interna, que propaga ese capitalismo globalizado. El partido socialista no propone ninguna alianza particular con los perseguidos,

4. Célebre escándalo de pedofilia en Francia, entre 2001 y 2005, en el que resultaron acusadas numerosas personas y que acabó resultando un fiasco que reveló las deficiencias del sistema judicial y de la política francesas. [N. del T.]

5. ¿Qué pensar entonces del cambio de Cecilia por Carla Bruni? [N. del E.]

6. *Union pour la Majorité Présidentielle* (Unión para la mayoría presidencial), partido político de la derecha francesa al que pertenece Sarkozy. [N. del T.]

con los habitantes del «otro» mundo. Sólo busca acumular en sus graneros los dudosos beneficios del miedo al miedo.

La verdad es que para los dos grupos electorales el mundo no existe. Sobre cuestiones como Palestina, Irán, Afganistán (donde están comprometidas las tropas francesas), el Líbano (donde ocurre lo mismo) y África (donde pululan nuestras gesticulaciones militares), hay un consenso total; además, ninguno de los dos piensa abrir la menor discusión pública sobre estas cuestiones de guerra y paz. Tampoco encontramos la más mínima puesta en cuestión de las leyes perversas que se votan, día tras día, contra los obreros sin papeles, contra los jóvenes de los barrios pobres y los enfermos insolventes. Como estamos miedo contra miedo, hemos de comprender que las únicas preguntas que pueden conmover son del tipo «¿A quién hemos de temer más: al barrendero tamil o al poli que lo persigue?»; o bien: «El calentamiento del planeta, ¿es o no es más peligroso que la llegada de cocineros de Mali?». Así anda el circo electoral.

El índice subjetivo de esta omnipresente negatividad afectiva es la escisión del sujeto electoral. Todo, en efecto, nos permite prever un voto masivo, hasta el punto que incluso los amigos buscan intimidar a quienes, como yo, tienen la firme voluntad de no asistir a esta convocatoria trucada del Estado. El voto funciona así como una fuerza ligeramente superyoica. Sin embargo, los sondeos atestan una indecisión masiva hasta el último momento. Ello significa que este voto, probablemente masivo y vivido como obligatorio, no trae consigo, más allá de sus afectos, ninguna convicción. Y comprendo perfectamente que decidirse entre el miedo y el miedo al miedo resulta una empresa delicada.

Supongamos que la política es lo que yo pienso que es, y que la siguiente definición puede resumirla: «la acción colectiva organizada, conforme a ciertos principios, que intenta desarrollar en lo real las consecuencias de una nueva posibilidad que se encuentra rechazada por el estado de cosas dominante». Por consiguiente, es necesario concluir que el voto al que se nos invita es una práctica esencialmente apolítica. Está sometido, pues, al sin-principio del afecto. De ahí se sigue la escisión entre un imperativo formal y la indecisa oscilación de todas las posibles convicciones

afirmativas. Es bueno votar, para darle forma a mis miedos, pero resulta difícil de creer que *aquello por lo que voto* pueda ser bueno. Aquello que falla en el voto no es otra cosa que lo real.

Tratándose de lo real, diremos que el segundo miedo, que podemos denominar miedo de oposición, está todavía más alejado de lo real que el miedo primitivo, que podemos llamar miedo de reacción, puesto que en este último se reacciona frente a una situación efectiva —mediante reacciones aterrorizadas, delatorias e incluso criminales. Por el contrario, la oposición no teme más que la amplitud de la reacción, por lo que se encuentra un paso más lejos de todo lo que existe efectivamente.

Estas elecciones son la cristalización confusa de que la negatividad de izquierdas, o de oposición, tiene la insigne debilidad de inscribirse confusamente entre lo real y aquello a lo que se opone. Pues lo real sobre el que esta izquierda se sostiene, a gran distancia, no es sino lo real que crea el miedo primitivo, ese miedo cuyos temidos efectos constituyen todo el contenido de la oposición.

Al estar demasiado liberado de lo real, o compartiéndolo con el de su supuesto adversario, el segundo miedo, el miedo socialista, sólo puede establecerse en lo indeterminado, en lo incierto, en la ondulación de mensajes sin amarres en el mundo. Eso mismo es Ségolène Royal. Es la disposición fantasmal donde se articula la carencia de toda realidad, es el segundo miedo como exaltación vacía. Es la nada como polo subjetivo de los miedos que organiza el rito electoral.

Propongamos un teorema: toda cadena de miedos conduce a la nada y el voto es la operación de esa nada. Si esta operación no es entonces política, como yo sostengo, ¿cuál es su naturaleza? Pues mirad, el voto es una operación del Estado. Y sólo se puede considerar el voto como un procedimiento político si se supone que la política y el Estado son idénticos⁷.

7. Desde hace tres décadas, Sylvain Lazarus extrae las consecuencias de su axioma más potente: que sólo se puede pensar la política de emancipación (que denomina, por razones técnicas, «política en interioridad») a partir de una separación clarificada entre la política y el Estado. Lo cual, en el mismo proceso político, equivale a organizarse, pensar y actuar a distancia del Estado. Sobre estas cuestiones, léase evidentemente su libro principal, *Anthropologie du nom* (ed. Le Seuil, 1996).

Hablaba hace un instante de la escisión presente en el electorado: el voto es masivo y vivido como un imperativo, mientras que la convicción política o ideológica es flotante e, incluso, inexistente. Esta escisión es interesante y positiva en la medida en que, inconscientemente, significa la distancia entre política y Estado. En el caso que nos ocupa, a falta de toda política en sentido propio, el miedo se incorpora al Estado como sustrato de su propia independencia. El miedo valida el Estado. La operación electoral incorpora al Estado el miedo y el miedo al miedo, de manera que un elemento subjetivo de masas consigue validar el Estado. Digamos que, tras estas elecciones, el elegido, muy probablemente Sarkozy, estará legitimado en la cima del Estado por haberle sabido sacar tajada al miedo. Tendrá entonces las manos libres, puesto que, desde el momento en que el Estado ha quedado investido por el miedo, puede dar miedo con toda libertad.

La dialéctica última es la del miedo y el terror. Virtualmente, un Estado legitimado por el miedo está habilitado para convertirse en un Estado terrorista.

¿Hay un terrorismo contemporáneo? ¿Un terror democrático? Por el momento, está solapado. Se trata de encontrar las formas democráticas de un terror de Estado que esté a la altura de la técnica: radares, fotos, control de Internet, escuchas sistemáticas de todos los teléfonos, cartografía de los desplazamientos... nos encontramos en un horizonte estatal de terror virtual, cuyo mecanismo principal es la vigilancia y, cada vez más, la delación.

¿Hay que hablar, como nuestros amigos deleuzianos, de «*sociedad de control*», diferente esencialmente de la «*sociedad de soberanía*»? No lo creo. El control se transformará en un puro y simple terrorismo de Estado tan pronto como las circunstancias se pongan un poco serias. Ya estamos enviando sospechosos para que los torturen en casa de «amigos» con menos reparos. Acabaremos haciéndolo nosotros mismos. El miedo no tiene otro futuro que no sea el terror en su sentido más corriente.

Abramos un paréntesis. Hay algo que el filósofo sabe mejor que los demás cuando hace verdaderamente su trabajo: el mundo de los hombres, los individuos y las sociedades, es siempre menos nuevo de lo que se imaginan los habitantes de ese mundo.

Y la técnica, que pretende ser el sentido último y la novedad resplandeciente o catastrófica de nuestro devenir, sigue estando casi siempre al servicio de los procedimientos más antiguos. Desde este punto de vista, el «moderno» convencido, que ve progreso allí donde el capitalismo dispone sus máquinas, y el ecologista semirreligioso, que se aferra al fantasma de la buena naturaleza frente al artificio productivo, comparten una misma necesidad.

Volvamos a nuestros miedos. ¿Por qué existe esta tensión miedosa que nos prepara una serie atosigante de vueltas de tuerca por parte del Estado? Lo que ocurre es que la verdad de la situación es la guerra. Bush, de quien más valdría tomar al pie de la letra lo que dice y no burlarse tanto de su estupidez, lo ha anunciado: una «*guerra muy larga*» contra el terrorismo, ése es nuestro horizonte. Y, de hecho, los occidentales están cada vez más comprometidos en diversos frentes. El simple mantenimiento del orden existente es bélico, puesto que este orden es patológico. Las disparidades gigantescas, la dualidad de los mundos, el rico y el pobre, se mantienen por la fuerza. La guerra es el horizonte mundial de la democracia. Se busca hacer creer a la gente que la guerra está en otra parte y que con ello se les protege de la misma. Pero la guerra no tiene una localización fija, no se deja contener fácilmente en el espacio. Occidente quiere prohibir la aparición, donde quiera que sea, de lo que realmente le da miedo: un polo de poder heterogéneo a su dominación, un «*Estado canalla*», como dice Bush, que tuviera los medios para medirse con las actuales «democracias» triunfantes, que no compartiera en modo alguno su visión del mundo y que no estuviera dispuesto a sentarse a la mesa con ellas para compartir las delicias del mercado mundial y del número electoral. Occidente no vencerá, tan sólo podrá demorar este acontecimiento mediante guerras externas y terrorismos internos cada vez más salvajes. Pues en el interior, ¡ay!, ¡también hay canallas! Ésos que un ministro socialista llamaba «salvajes» y que Sarkozy trataba de «gentuza». La alianza futura de los Estados canallas del exterior y de los canallas del interior, ¡eso sí que da miedo! Éste es el posible perfil político para la creación de un Gran Miedo.

La clave está en que hay una dialéctica del miedo y de la guerra. Hacemos la guerra en el exterior, dicen nuestros gobernantes,

para protegernos de la guerra en nuestro país. Vamos a Afganistán o a Chechenia a buscar los terroristas que, de lo contrario, van a llegar en masa a nuestra casa para organizar a la «gentuza» y a los «salvajes». Haciendo esto, se crea a la perfección en la gente de los países privilegiados el miedo a la guerra, que es tanto interno como externo, puesto que la guerra está a la vez allí (lejos) y no aquí (en nuestro territorio), en una conexión problemática entre lo local y lo mundial.

Lo que hay que tener bien presente es que esta cuestión tiene en Francia una historia particular. El nombre típico para esta alianza de la guerra y del miedo es, en nuestro país, el «pétainismo». La idea de masas del pétainismo, que hizo posible su éxito momentáneo pero muy extendido entre 1940 y 1944, era que, tras los sinsabores de «la falsa guerra» [*«la drôle de guerre»*] en 1939, Pétain iba a proteger a los franceses de los efectos más desastrosos de la guerra mundial: les iba a permitir quedarse al margen. El miedo generado por la guerra del 1914-18 creó, en 1940, el miedo necesario para el pétainismo. Pétain es aquél que dijo: hay que tenerle más miedo a la guerra que a la derrota. Hay que vivir, o sobrevivir, y no hacer el fanfarrón. Los franceses aceptaron masivamente la relativa tranquilidad que daba una derrota consentida. Y no hay que dejar de reconocer que el pétainismo, en parte, logró su objetivo: los franceses atravesaron la guerra, en efecto, con bastante tranquilidad si los comparamos con los rusos o incluso con los ingleses. Volveré sobre este punto. Digamos tan sólo que el «pétainismo» analógico de nuestros días consiste en sostener que los franceses no tienen otro remedio que aceptar las leyes del mundo, el modelo yanqui, el servilismo frente a los poderosos, la dominación de los ricos, el trabajo duro de los pobres, la vigilancia de todos, la sospecha sistemática frente a los extranjeros que viven aquí, el desprecio de los pueblos que no viven como nosotros; en tal caso, todo irá bien. El programa de Sarkozy es: trabajo, familia, patria⁸. Trabajo: si os queréis ganar unos cuartos, haced horas extras hasta quedaros sin aliento. Familia: abolición de los derechos de sucesión, perpetuación de las fortunas hereditarias.

8. Referencia al lema del régimen de Vichy: «*Travail, famille, patrie*». [N. del T.]

Patria: aunque sólo los miedos petrificados pueden erigirla para la admiración de la muchedumbre, Francia es formidable y hay que estar orgulloso de ser francés. En todo caso, el «hombre francés» (¿Sarkozy?) es muy superior al «hombre africano» (pero, ¿quién es ése?).

Lo desgraciado del asunto es que estas máximas no están muy lejos de las prédicas sentimentales de Ségolène Royal.

Más allá de las peripecias electorales, el imperativo consiste en hacer todo lo posible para que el pétainismo analógico no se convierta en la lógica general de la situación. Con Sarkozy, pero también con su rival, estamos ante la posibilidad de un neopétainismo de masas. De un pétainismo, no de un fascismo, el cual es una fuerza afirmativa. El pétainismo presenta las abominaciones subjetivas del fascismo (miedo, delación, desprecio a los demás) sin su impulso vital. Para eliminar este peligro, hemos de desarrollar, tanto como sea posible, *la alianza de los sin miedo*.

A propósito de la guerra, Mao decía: «*No amamos la guerra, pero no le tenemos miedo*». Sin duda, la valentía es en nuestros días la virtud principal. La valentía para evitar tanto el miedo primitivo como el miedo al miedo. Mao también decía: «*Desechad vuestras ilusiones y preparaos para la lucha*». ¿Cuál es actualmente la principal ilusión? La que mantiene la izquierda en general, y Ségolène Royal en particular, a saber, que podemos confiar en el miedo (al miedo) para evitar los efectos reactivos del miedo, es decir, el poli nervioso como amo del juego. ¡Pero no! ¡Pues lo que tendréis entonces será el miedo y el poli!

Rechazar las propias ilusiones siempre supone reorientarse. Supone afirmar que una orientación del pensamiento y de la existencia puede afirmarse más allá de los afectos. El voto en general, y singularmente el que se nos propone hoy en día, es una máquina de estado *que presenta la desorientación misma como una elección*. Es otra interpretación de la escisión del electorado de la que hablaba más arriba: el espíritu desorientado, que no sabe a qué santo o a qué Pétain encomendarse, no está por ello menos convencido de la gran importancia del voto. Va, pues, a votar al azar, a uno u otro de los candidatos indiscernibles. De hecho, está completamente desorientado, como lo muestra el hecho de que

cambiará de opinión en la siguiente votación; así, sin más, por probar. Sin embargo, el Estado y toda la prensa unánimemente, al comentar el voto, presentan esta evidente desorientación como una elección, como la fijación solemne de una orientación, de tal modo que con ella tienen las manos libres. El gobierno, que no sería muy diferente si fuera elegido a suertes, declara que, con el mandato de una elección ciudadana, puede actuar en nombre de esa elección. Así, el voto produce una singular ilusión que hace pasar la desorientación por el filtro falaz de una elección: «Los franceses han decidido que...», dice la buena prensa. Ellos no han decidido nada. Y además, ese colectivo, «los franceses», no tiene ninguna existencia. ¿Por qué demonios el 51% de los franceses han de ser «los franceses»? ¿No es una constante en la historia, como por ejemplo en el momento crucial de la ocupación alemana, que «los franceses» eran más bien la pequeñísima minoría de Resistentes que, en realidad, durante al menos dos años, fueron cuatro gatos? Los otros son ampliamente pétainistas, lo que significa, en las condiciones de la época, que no son en absoluto «franceses», sino miedosos servidores de la Alemania nazi. Ése es justamente un rasgo característico de Francia: cuando la cuestión de su existencia está realmente en juego, lo que la constituye sobre un fondo reaccionario y miedoso muy espeso es una minoría tan activa y admirable como numéricamente debilísima. Nuestro país sólo ha existido y existirá, sea cual sea la forma que tome en el futuro, gracias a quienes no se plegaron ni a las sumisiones que exige universalmente la lógica de la supervivencia de los privilegios, ni tampoco a la adaptación simple y «realista» frente a las leyes del mundo. Son éstos los que han elegido, y no precisamente votando.

«Rechazar nuestras ilusiones» es negar categóricamente que el voto suponga operar una verdadera elección. Significa identificarlo como una desorientación organizada que deja las manos libres al personal del Estado. Todo el problema consiste, pues, en rechazar afirmativamente esta ilusión, lo que quiere decir: encontrar en otra parte el principio de una orientación del pensamiento y de la existencia. Para conseguirlo, para identificar la ilusión como tal ilusión y rechazarla —lo que significa, entre otras cosas,

no esperar nada del voto—, debemos, en definitiva, si recapitulamos nuestro análisis, establecer el vínculo de cinco términos:

1. Lo real de un mundo: la situación y cómo la nombramos. Yo diría que hoy es la guerra, tanto externa (intervenciones militares) como interna (guerra al pueblo, al pobre y/o de origen extranjero, encubierta como «lucha antiterrorista»), lo que conforma lo real del mundo contemporáneo.

2. La máxima que opera como orientación general en tal situación. El principio que, referido a la existencia como todo verdadero principio, nos separa de la dominación y abre el campo de lo posible se enuncia, simplemente, así: hay un solo mundo. Lo demostraremos más adelante.

3. La estructura de la ilusión y su futuro. La ilusión consiste en no ver que es el Estado quien construye la apariencia falaz de una elección política a partir del material dúctil que constituye la desorientación pública. El voto no es más que la operación de esta apariencia, la cual, hoy por hoy, no configura sino afectos miedosos. En definitiva, el voto es la figura ficticia de una elección, una figura tomada sobre el fondo de una desorientación general.

4. La orientación. Ésta encuentra su lugar lejos del Estado y, por tanto, en particular, fuera del voto. Le corresponde a la orientación construir algo inédito en lo real. Consiste en la incorporación a un cierto proceso de verdad, singularmente por parte de la organización política de aquéllos que, aquí mismo, son dejados fuera del (falso) mundo único, relegados a «el otro» mundo. En el corazón de este proletariado exiliado del mundo: los obreros de origen extranjero. Y en el corazón de este corazón: los obreros sin papeles.

5. El devenir-sujeto es el resultado de la incorporación pensada como orientación. El individuo humano, ese animal al que adiestramos para que, puesto ante la mercancía, no conozca más que sus intereses inmediatos, se convierte en un componente entre otros del cuerpo de la verdad y, haciendo esto, se sobrepasa en tanto que sujeto. Puesto que estamos en un horizonte de guerra, puesto que nuestra ilusión local es el pétainismo (quedar protegidos de los seísmos mundiales, sea cual sea el precio que haya que pagar: judíos entregados a la masacre, africanos entregados a la

policía, niños expulsados de las escuelas...), entonces, decir «hay un solo mundo» consiste en salir del propio refugio para hacer efectiva esa máxima.

¿Cómo reconocer a quien supera su pretendida «libre individualidad», es decir, a quien supera el estereotipo en el que está disuelto (pues, ¿qué hay más monótono y más uniforme que los «libres» individuos de la sociedad de mercado, los pequeños burgueses civilizados que repiten como loros bien alimentados sus risibles obsesiones?), en la firmeza local de una verdad transindividual? Su devenir-sujeto queda atestado, por ejemplo, en la convicción de que organizar una reunión que resulte capaz de concluir en un punto y de establecer una duración a salvo de los plazos marcados por el Estado, con cuatro obreros africanos de un hospicio, un estudiante, un peón chino del textil, un empleado, dos madres de familia de un polígono de la periferia y algunos rezagados de barriada, es infinitamente más importante (un infinito inconmensurable) que arrojar el nombre de un político indiscernible en la caja registradora del Estado.

Después de las elecciones⁹

9. Esta sección retoma el material de mi seminario (*cfr.* nota 1), de la sesión del 16 de mayo de 2007.

¿Acaso no nos hemos reunido esta tarde, como todo el mundo, para hablar de la consagración de nuestro nuevo presidente? Si considero a aquéllos que mantienen mínimamente un verdadero pensamiento, una convicción, algunos fragmentos de saber histórico, me parece descubrir en ellos, tras la victoria impecable de Sarkozy, una subjetividad ligeramente depresiva. Confío, por vuestra mera presencia aquí, en que pertenecéis a esta categoría de personas a la que la desorientación organizada por el capital y sus siervos no satisface, sino que causa desolación. Y percibo que os encontraréis como si hubierais recibido un golpe, a pesar de lo insistente que haya podido ser mi propaganda para que mantuviérais una estoica indiferencia frente a la tormenta del voto que os iba a caer encima. Se trata de un golpe esperado, ciertamente, pero aún y así bastante violento.

Quisiera empezar con un análisis del sentimiento que os abruma, a saber, el de que ha ocurrido por desgracia algo y que eso que ha ocurrido no os conviene en absoluto.

Entre nosotros, no es porque un presidente haya sido elegido que, para gente con experiencia como nosotros, sucede algo. Ya he hablado lo suficiente sobre el voto como para que sepáis que, si algo ha ocurrido efectivamente, ese algo no lo encontraremos en el registro de la pura sucesión electoral. Esto me lleva a una primera meditación sobre la noción de lo que es sentir que se ha recibido un golpe, de tal modo que uno se siente como ciego, ligeramente inseguro y, finalmente, algo depresivo. Sí, queridos amigos, huelo la depresión en esta sala. Pero, veamos. Sarkozy no podría por sí solo llegar a deprimiros, ¡faltaría más! En consecuencia, lo que os deprime, es eso de lo que Sarkozy es el nombre.

Eso es lo que no hay que perder de vista: la llegada de aquello cuyo nombre es Sarkozy la sentís como un golpe que esa cosa os lanza; esa misma cosa, probablemente inmundada, a la que sirve el pequeño Sarkozy.

Se dice a menudo que los golpes más terribles son los inesperados, los accidentes, los suicidios misteriosos... Sin embargo, hay también algo particularmente penoso en los golpes esperados. Ya sabéis, cuando se dice por ejemplo: «si hago esto, ese otro de ahí, por lo que sé de él, hará aquello». Es a menudo muy desagradable ver que, efectivamente, lo hace. Preferiríamos que defraudara nuestra previsión, que actuase de modo inesperado al menos una vez. Pero no. Este voto, que se limita a nombrar la llegada de la cosa inmundada al orden mismo del día, posee por completo la estructura de un golpe esperado. Contrariamente a lo que ha pasado a menudo, el candidato que se encontraba por delante en los sondeos, desde el principio de la carrera oficial, ha acabado ganando finalmente. Es como una carrera de caballos en la que el caballo favorito de los apostantes encabeza la salida, encabeza toda la carrera y acaba ganando. No tiene ninguna gracia, es incluso deprimente. Quien tiene el sentido de la apuesta, de la ruptura, del riesgo, de la excepción, tendría que preferir que ganara el caballo malo de turno. Pero esta vez el caballo malo o, más bien, la yegua mala, ha perdido tal y como merecía. Y todos nosotros, que ya sabíamos qué clase de yegua era y que sus convicciones eran tan sospechosas como vacías, nos encontramos, empero, un poco deprimidos. Preguntaos, pues, cuál es la naturaleza exacta del golpe totalmente previsible que habéis recibido.

La última vez propuse un análisis del contexto electoral, antes de la decisión numérica, en el que decía que la situación era la de un conflicto entre dos miedos, un miedo primitivo y un miedo derivado. El miedo primitivo era el de esa parte de la población que teme que ocurra algo que la precipite en la decadencia. Este miedo primitivo se centra en los chivos expiatorios tradicionales: los extranjeros, los pobres, los países lejanos a los que no nos queremos parecer. Este miedo ha estado reunido y emblematizado durante mucho tiempo por el viejo discurso de Le Pen y del Frente Nacional, con el estilo pobre de los revanchistas del pétainismo.

Hay luego un miedo segundo, el miedo al otro miedo, el miedo al resultado que dará ese miedo primitivo. El conflicto entre ambos miedos se ha saldado con la victoria del miedo primitivo, lo que, a fin de cuentas, no carece de lógica. Puestos a tener miedo, más vale tener miedo a otra cosa y no al miedo. El primer miedo ha vencido, éste es el primer componente del golpe. Nos situamos dentro de una lógica pulsional, para emplear una metáfora. En el éxito electoral de Sarkozy hay un elemento numérico pulsional. Ello se percibía perfectamente en el rostro de aquéllos que se regocijaban en masa por ese éxito: pensaban que el jovencito exaltado de Neuilly iba a construir murallas chinas contra todos los que arman barullo y que podríamos, por fin, no ya dejar de tener miedo (lo cual es imposible para un reaccionario), pero sí por lo menos confiar en que el Estado iba a ocuparse de nuestros miedos con gozosa vigilancia. Podíais leer en el careto de esos sarkozystas achispados algo así como un exceso pulsional relativo a ese miedo primitivo que Sarkozy comparte —lo cual nos lo hace cercano— y que, a la vez, sabe limitar en sus innumerables y perversas causas.

Yo, si tuviera miedo, no pensaría en absoluto en este personaje para conjurarlo; y no lo haría por una buena razón: porque estoy convencido de que Sarkozy, que no puede ir a ningún lado sin una persona fuerte como un muro que lo escolte, no es alguien muy valiente. Como todos los que creen salir siempre de un apuro mediante la corrupción de los adversarios y el alboroto de los efectos publicitarios, Sarkozy teme infinitamente cualquier prueba real. Si no me equivoco, lo que más teme Sarkozy es que su propio miedo se haga visible, lo cual, dicho sea de pasada, lo acerca a los socialistas, si seguimos aceptando que la pasión de la clientela socialista es el miedo al miedo. Están hechos para entenderse. Se trata sólo de una hipótesis, naturalmente, pero apuesto a que no tardaremos en ver los efectos deletéreos del miedo sarkoziano; y ello es un primer elemento de ruptura con el gaullismo, incluso con la forma ruinoso y moribunda que había tomado bajo Chirac. Pues la principal e incluso la única virtud política de De Gaulle consistía en no tener nunca miedo.

Con todo, el elemento pulsional sigue estando ahí, en todos aquéllos que se creen que, con Sarkozy, tenemos un hermano-

en-el-miedo que también es el geniecillo astuto del anti-miedo. Por cuanto se refiere a los que estaban en el miedo al miedo, ahí están, en lo depresivo de esta pulsión general negativa que ha constituido el horizonte de las cosas y a la que, pura y simplemente, han sido arrojados.

El segundo elemento es el nostálgico. Un viejo mundo se derrumba. Este viejo mundo no es otro que el que proviene de la última guerra mundial, de la manera en que los gaullistas y los comunistas compartieron, en Francia, un mismo balance de esa guerra, del pétainismo, de la Resistencia y de la Liberación. Más en general, toda una orientación de la vida parlamentaria ha quedado dañada, a saber, aquella que se refiere sin ambigüedades a la izquierda y a la derecha, orientación que el motivo de la unión de la izquierda, o de la «izquierda plural» que integra a los comunistas, parecía haber llegado con Mitterrand a su perfección. Hoy, Sarkozy da muerte a esa forma cadavérica del gaullismo que representaba Chirac. Y, por parte de la izquierda, nos encontramos con un hundimiento anticipado en gran medida por la derrota de Jospin en 2002 y, más aún, por la decisión aberrante de pedir el voto por Chirac en la segunda vuelta.

Lo que nos interesa particularmente es la desorientación que acarrea, respecto al sistema derecha/izquierda que viene de los años cuarenta, la descomposición subjetiva y moral del partido socialista y, con él, de la noción misma de «izquierda», la cual no en vano se apoya en una palabra que orienta, en una palabra de topología. Es cierto que esta noción estaba ya muy maltrecha, pero con estas elecciones es como si le hubieran dado el tiro de gracia. Ya en los años sesenta Sartre decía: «la izquierda es un cadáver caído de espaldas y que apesta». Era agresivo, pero eso era hace cuarenta años. Podemos decir que las cosas no se han arreglado, pues esta descomposición no es sólo del orden de la debilidad insigne ante el enfrentamiento, de la miseria política, evidente desde hace mucho tiempo. Algo esencial, constitutivo del simbólico propio del parlamentarismo francés, ha muerto.

Sin embargo, como siempre, se trata de una larga historia. En verdad, todo empezó con la disgregación inexorable de las virtu-

des obreras y algo exteriores al sistema del Partido Comunista Francés, esto es, a partir de los años sesenta del siglo pasado, singularmente en 1968 y quizás incluso antes. Hace ya tiempo que el partido comunista francés viene mostrando signos inquietantes de chauvinismo, de miedo a todo movimiento que no pueda mantenerse controlado de alfa a omega y de «cretinismo parlamentario» —como se decía en el siglo XIX, cuando la salud revolucionaria estaba mejor. Pero, al menos, conservaba en su léxico la dictadura del proletariado y eso, verbalmente, lo colocaba al margen del consenso «democrático». A partir del Mayo del 68, además de convertirse durante un tiempo en el enemigo organizado de toda la juventud revolucionaria, estudiante u obrera, así como en el escudo del orden electoral y sindical, el PCF sacrificó incluso sus fetiches verbales. Apareció como una forma desabrida y egocéntrica de la democracia ambiental, tras lo cual se alió con Mitterrand y comenzó a desaparecer.

Evidentemente, tenemos a escala mundial el hundimiento de la URSS, acompañado por la disolución de todos los referentes ideológicos «marxistas» cuyo aparente guardián era ese Estado carcomido. Desde este punto de vista, además, cabe indicar que aquello que provocó la crisis más grave de la izquierda, frente a la pretensión victoriosa del capitalismo desbocado, no es de ningún modo Stalin. Hay que reconocer, en efecto, que las organizaciones políticas obreras funcionaban en los tiempos de Stalin infinitamente mejor y que el capitalismo era menos arrogante. No se puede ni comparar. Fueron los liquidadores, Breznev, el hombre del estancamiento, y sobre todo Gorbachov, el hombre de la reforma a ultranza, quienes hundieron el mundo de la «izquierda» en una miseria de la que nadie sabe cuándo se levantará. Quizás, lo que habría que desear es la muerte sin rodeos de este referente. Pasemos a otra cosa.

A pesar de esta larga arqueología del desastre de la izquierda, la elección de Sarkozy sigue siendo igualmente la señal de un tiempo nuevo, la llegada de algo inmundo, un golpe asestado a la estructuración simbólica de la vida política francesa, en la que la temática de la izquierda, de sus constantes recomposiciones y de la posibilidad de su victoria constituían, de hecho, la familiaridad

electoral. Es esta familiaridad la que ha sido alcanzada, la que ha sido derrotada. El hecho de que se trate de la culminación de un largo proceso no os consuela, a vosotros gente de izquierdas, en absoluto, ¿no? A partir del momento en el que un viejo mundo simbólico ha sido golpeado de tal modo, os encontráis en plena desorientación. Y es que, esta vez, el golpe no reside solamente en el cómputo electoral, que no resulta a fin de cuentas mucho peor de lo habitual (el 47% es el suelo electoral de la izquierda desde hace lustros); el golpe azota los propios parámetros de referencia, la ley subjetiva del cómputo.

Estas elecciones se caracterizan por agravar la desorientación, en la medida en que revelan el carácter intrínsecamente obsoleto de la división que viene de la última guerra mundial, la división entre derecha e izquierda. Lo que las elecciones dejan patente es que la desorientación llega hasta tal punto que el mismo sistema de orientación está deshecho. Por ello, una vez elegido, Sarkozy puede ir a brindar a *Fouquet's* e irse a Malta en el yate de un multimillonario. Es una forma de decir: «*La izquierda ya no le da miedo a nadie, ¡vivan los ricos, abajo los pobres!*».

De ahí se sigue que aquello que subsiste de la gente sincera de izquierda sea presa de una irreprimible nostalgia de los tiempos con referencias claras. ¡Ah! ¡Cómo los vamos a echar en falta! ¡A Mitterrand! ¡Y a De Gaulle! ¡E incluso a Georges Marchais! Hasta a Chirac, el Breznev del gaullismo, que sabía que no hacer nada es lo que permite morir lentamente. Por lo demás, a Chirac lo habían votado en contra de Le Pen. ¿Le Pen? Otro del mundo de ayer, uno más. Con Sarkozy y su banda, acabaremos por echarle de menos, al viejo tuerto, ya veréis. Cuando Le Pen gritaba «¡Uh!», uno tenía miedo durante un minuto, hacíamos manifestaciones con alegría y ahí acababa la función. ¡Nostalgia! El Sarko, presidente, lo bloquea todo.

Un síntoma muy importante del bloqueo y de la desorientación se deja ver en los tráfugas venidos de la izquierda que galopan hacia el sarkozysmo. Apenas acaba de ser elegido el exaltado de Neuilly y ya vemos unas ratas «de izquierdas», o supuestamente tales, que corren por todas partes. Las naves del viejo mundo quedan abandonadas por todos lados, consultas muy extrañas se

desarrollan en los pasillos. Numerosos caciques de la opinión de izquierdas le encuentran ahora grandes virtudes a Sarko. He aquí algo para desorientarnos aún más. Pero esto no es sino el signo premonitorio de movimientos más profundos. Las ratas señalan los primeros signos de un terremoto.

La lógica subyacente es, a fin de cuentas, la lógica del partido único. Es lo que nuestro presidente tiene en mente: reunir a todo el mundo bajo su batuta. ¡Y es absolutamente normal! A partir del momento en el que todo el mundo acepta el orden capitalista, la economía de mercado y la democracia representativa como datos tan objetivos e indudables como la gravitación universal o incluso más, ¿para qué montar la ficción de unos partidos opuestos? Mi amigo filósofo esloveno Žižek ha dicho en alguna parte que, al establecer la oposición entre el estalinismo y la democracia parlamentaria, lo que no habíamos comprendido es que el estalinismo era el futuro de la democracia parlamentaria. Nos dirigimos hacia él, lenta y tortuosamente. Habrá, ya las hay, aceleraciones. En suma, los modos técnicos de control de la población son hoy como los de Stalin, el cual aparece, con sus interminables ficheros manuscritos, sus fusilamientos en masa, sus espías con sombrero, sus gigantescos campos piojosos y sus bestiales torturas, como un aficionado de otra era. Por ello también resulta difícil imaginarse a nuestro presidente en el papel del georgiano: guía o padrecito de los pueblos. Con el *look* de un directivo mediano en un banco de segunda, ¿qué se puede hacer? Y, sin embargo, con su estilo caprichoso, locuaz, improvisado, podrá decirse un día que Sarkozy intentó ser el gran constructor de nuestro partido único: la UUP, la Unión por la Unanimidad Presidencial. Para tener éxito, bastaría con que los que se han sumado a la causa, los tráfugas, las ratas que abandonan el navío de la izquierda que va rumbo a su perdición, constituyeran poco a poco una flota, una marea, un tsunami de ratas. En verdad, empíricamente, esto no se va a producir en los próximos meses. Pero ya está aquí simbólicamente. Un cierto número de personalidades representa esta posición, esta posibilidad. Tenemos ya una primera avanzada de ratas para la construcción de la UUP. No hacen más que prolongar, dar término y forma definitiva al vasto movimiento de

renegación contrarrevolucionaria iniciado, en 1976, por la pandilla de los «nuevos filósofos»¹⁰.

Ya habréis notado que el vencedor de las elecciones ha insistido enseguida que era ahora el presidente de todos. En cuanto a mí, yo no le he pedido nada. No he declarado que él fuese mi presidente. Es él quien lo ha dicho: quiere ser el organizador de todos nosotros, quiere representar dignamente el futuro partido único. Y, por el momento, contra este proyecto grandioso, no hay a escala masiva más que la nostalgia del viejo mundo de la derecha y la izquierda, de las reivindicaciones legítimas de los trabajadores, de la Seguridad Social, de los funcionarios sólidamente organizados, de los profesores de la escuela laica y, finalmente, del campo francés, de sus pueblos, de la fuerza tranquila... La asimilación del golpe que se nos ha asestado provoca una intensa y depresiva nostalgia del viejo mundo tradicional, del encanto francés y de sus balizas de orientación subjetiva.

El tercer elemento, tras el componente pulsional y el componente nostálgico, es evidentemente el componente de impotencia. Digamos incluso: una puesta en escena, una representación subjetiva de la impotencia. No es que surja una nueva impotencia. «¿Qué hacer. Dios mío, qué hacer?» es, para no poca gente, una cuestión desesperante desde hace ya bastante tiempo. Pero esta vez tenemos una representación muy clara y muy centrada de la impotencia. La impotencia era efectiva y ahora ha quedado probada; creo –soy optimista– que ha quedado probada como dimensión intrínseca de la democracia electoral. Por ello el golpe asestado ha sido severo. La democracia electoral prueba hasta qué punto es un lugar donde la impotencia es la regla, la impotencia de aquéllos que intentan gobernar sus acciones y pasiones según la idea de que, al fin y al cabo, lo real es racional. Todo el mundo ve que la democracia electoral no es un espacio de elección real, sino algo que registra, como una sismografía pasiva, unas disposiciones

10. Así se conoce en Francia a los filósofos que buscan la presencia pública en debates y demás programas en los medios y que, en buena parte, han virado de la izquierda a la derecha. [N. del T.]

totalmente ajenas a la voluntad ilustrada, que no tienen nada que ver con la representación que un pensamiento real puede tener de los objetivos que persigue la voluntad.

Lo que resulta chocante y, incluso a pesar de la unanimidad sobre este punto, sorprendente, de hecho deprimente, es ver que los políticos y los comentaristas han subrayado inmediatamente como elemento decisivo la importancia numérica de la participación en el escrutinio. No han dicho, como hubiera sido razonable: «Mucha gente ha votado, uno se pregunta ciertamente por qué, visto lo que se les ofrecía». No, lo que han dicho es: «Gran victoria de la democracia». Pero suponed que, en otro contexto y en otra época (hago esta comparación porque es burlesca y manida), una enorme cantidad de personas haya votado, pongamos por caso, a Hitler –algo que ha ocurrido–, que los votantes se hayan desplazado en masa para hacer esto; ¿se tendría que hablar de una aplastante victoria de la democracia? ¡Pues sería entonces en un sentido muy especial! Si el número por sí solo merece ser celebrado, esto quiere decir que la democracia es estrictamente indiferente a todo contenido, que no representa sino su propia forma, la puesta en escena de un elemento numérico. En estas proclamaciones enfáticas, la reflexión sobre lo que la gente ha ido a votar (que, llegado el caso, resultaría sombría) se pasa por alto. Pienso que cualquiera que ensalce esta abundancia del voto está participando en la depresión general. Ratifica que no podemos ni siquiera vilipendiar a esos absurdos votantes. No podemos ni siquiera decir: «Si se trataba simplemente de regalarnos al trepidante alcalde de Neuilly, más les hubiera valido quedarse en casa.» Se nos obliga a regocijarnos abstractamente: «¡Han ido a votar en masa!» Por descontado, con ello, han organizado un desastre cuyas calamitosas consecuencias sufriremos todos nosotros, pero... ¡gloria para ellos! Debido a su estúpido número, han hecho triunfar la democracia. En definitiva, la depresión resulta también de la necesidad que experimentan todos los «demócratas» de constatar que la gente ha tenido lo que quería, que el resultado es incontestable y que no queda más que conformarse. Por lo demás, eso es lo que los políticos

se apresuraron a decir en la misma noche electoral. Dijeron: «Atención, nosotros respetamos el sufragio universal». Más «respetuoso» que yo con la «voluntad popular», considerada por lo demás idiota y peligrosa, y te mueres. Ante el número, arrodillaos.

Reconozco que no respeto en absoluto el sufragio universal en sí mismo, sólo depende de lo que éste haga. ¿Acaso el sufragio universal va a ser la única cosa que debamos respetar independientemente de lo que produzca? ¿Y por qué? En ningún otro dominio de la acción o del juicio sobre las acciones se considera que una cosa es válida independientemente de sus efectos reales. El sufragio universal ha producido cantidad de abominaciones. A lo largo de la historia, mayorías cualificadas han legitimado a Hitler o a Pétain, la guerra de Argelia, la invasión de Irak... No hay, por tanto, inocencia alguna en las mayorías «democráticas». Ensalzar el número sólo porque la gente ha ido a votar, independientemente de lo que esto ha producido, y respetar la decisión mayoritaria con una indiferencia explícita respecto a su contenido son elementos que participan en la depresión general. Y es que si uno ni siquiera puede expresar su repugnancia hacia el resultado, si uno está obligado a respetarlo... ¡os dais cuenta de lo que significa! No sólo habría que constatar la recurrente estupidez del número, sino que habría que tener con ella el mayor de los respetos. ¡Eso es demasiado!

En realidad, lo que aquí se presiente, sin que la gente pueda verdaderamente dar el paso, es que las elecciones son un instrumento de represión tanto como el instrumento de expresión que pretenden ser. Nada produce mayor satisfacción a los opresores que instalar elecciones en todas partes, que imponerlas si es preciso mediante la guerra a quienes no las han pedido. Nuestro presidente no ha perdido la ocasión de decir por ejemplo que, por lo que respecta a la huelga, íbamos a ver lo que es bueno. Gracias a Sarkozy, la huelga va a ser tremendamente electoral, será necesaria una mayoría absoluta, con voto secreto, bedeles tras las urnas, etc. ¿Para democratizar las huelgas? ¡Venga ya! Lo propone para hacerlas tan difíciles como sea posible, tomando a los «usuarios» como pretexto, un pretexto

por lo demás engañoso¹¹. En este punto conviene recordar, al menos, el mayo del 68. Teníamos a millones de huelguistas, manifestaciones todos los días, una alianza sin precedentes entre jóvenes con trayectorias diferentes, obreros y estudiantes. Todo el mundo se dejaba llevar por una masiva novedad. ¡Hasta veíamos banderas rojas en ciertos barrios elegantes! Por todas partes había extravagancia, por todas partes la esperanza de una disminución de las servidumbres. Pues bien, bastó con que los que estaban en el poder, especialmente De Gaulle y sobre todo Pompidou, celebrasen elecciones: tuvimos entonces la cámara más masivamente reaccionaria que habíamos visto desde 1919, una cámara azul de horizonte¹². No cabe duda de que las elecciones fueron el recurso esencial para disolver y aplastar el movimiento. Y no ciertamente por extremismo, sino en la más plena lucidez, los militantes gritaban en las calles: «*Élections, piège à cons!* ¡Elecciones, una trampa para gilipollas!»). No estoy diciendo que la esencia de las elecciones sea represiva. Lo que digo es que están incorporadas a una forma de Estado, el capitalo-parlamentarismo, apropiada para el mantenimiento del orden establecido y que, consecuentemente, tienen siempre una función conservadora que se convierte, si hay disturbios, en una función represiva. Todo esto, que hoy queda representado con mayor claridad, provoca un acrecentado sentimiento de impotencia: si el espacio de la decisión estatal sólo nos deja como parte, a los ciudadanos ordinarios, el voto, entonces ya no

11. La idea de que los «usuarios» están sistemáticamente en contra de las huelgas es una contra-verdad notoria, una más entre las cosas de todo tipo que los políticos y los medios de comunicación dominantes dan por evidentes. Por ejemplo, la larguísima huelga de los ferroviarios en diciembre de 1995 fue apoyada por todo el país con manifestaciones masivas, más incluso que en mayo de 1968. Vimos incluso, en algunas ciudades de provincias (Roanne, por ejemplo), a la mitad de la población total de esa ciudad participando en las marchas. Desde entonces, ha habido bastantes más contraejemplos. Lo mismo ocurre con otra incesante tabarra de los reaccionarios: «hay demasiados funcionarios»; el supuesto apoyo de la gente a esa afirmación no es más que una ficción. Un sondeo muy reciente muestra que, de todas las propuestas incansablemente detestables de un Sarkozy «en estado de gracia», la que pretende disminuir rápidamente el número de funcionarios es justamente una de las más minoritarias en la opinión pública.

12. Color de las tropas metropolitanas francesas de 1915 a 1935. [N. del T.]

podemos ver, al menos por el momento, cuáles son las vías para pasar a una política de emancipación.

Por tanto, al término de todas estas consideraciones, creo que se puede analizar la situación subjetiva de los restos de la izquierda en Francia y, más generalmente, de los hombres y mujeres de buena voluntad, bajo los efectos del triunfo de Sarkozy, como una mezcla de pulsión negativa, de nostalgia histórica y de impotencia comprobada.

Así explico yo la percepción que tengo de vosotros esta tarde, éste es mi diagnóstico, a saber: una astenia depresiva. Es, pues, el momento de apoyarse en la definición que da Lacan de la cura analítica. Como estamos todos deprimidos, se impone la cura. Lacan decía que la clave de una cura es «elear la impotencia a lo imposible». Si tenemos un síndrome cuyo síntoma mayor es la impotencia comprobada, entonces podemos elevar la impotencia a lo imposible. Pero, ¿qué quiere decir esto? Muchas cosas. Quiere decir encontrar el punto real en el que mantenernos cueste lo que cueste. No seguir entre las redes sutiles de la impotencia, de la nostalgia histórica y del componente depresivo, sino encontrar, construir y mantener un punto real en el que sabemos que nos mantendremos, precisamente porque es un punto que no puede inscribirse en la ley de la situación. Si encontráis un punto –de pensamiento, de acción– que no pueda inscribirse en la situación, que la opinión dominante unánime califique a la vez (y contradictoriamente...) de absolutamente deplorable y totalmente impracticable, un punto, sin embargo, que vosotros mismos afirmáis poder mantener cueste lo que cueste, en ese momento estaréis entonces en situación de elevar la impotencia a lo imposible. Si os mantenéis en ese punto, os convertís entonces en un sujeto encadenado a las consecuencias de lo que (unánimemente pensado como un desastroso capricho que, afortunadamente, es del todo imposible) os vincula a lo real y os constituye como una excepción respecto al síndrome depresivo.

La cuestión es la siguiente: ¿qué quiere decir «mantener» un punto real de este tipo, suponiendo que podamos encontrarlo? Mantener un punto es exponer el individuo animal que somos a convertirse en el sujeto de las consecuencias de ese punto. Es

incorporarse a la construcción de esas consecuencias, al cuerpo subjetivado que éstas constituyen poco a poco en nuestro mundo. Haciendo esto, construimos también, en la temporalidad de la opinión, otra duración, distinta de aquella en la que hemos sido acorralados por la simbolización estatal.

Si sois prisioneros de la temporalidad de la opinión, os diréis, como tantos caciques o votantes socialistas: «¡Dios mío! ¡Hemos padecido a Chirac durante doce años y ahora tendremos encima que esperar las próximas elecciones! ¡Diecisiete años! ¡Puede incluso que sean veintidós! ¡Toda una vida! ¡No es posible!». Y entonces, en el mejor de los casos, estaréis deprimidos; en el peor, os convertiréis en una rata. La rata es aquél que, internado en la temporalidad de la opinión, no puede soportar la espera. La próxima ocasión ordenada por el estado queda muy lejos. Estoy envejeciendo, se dice la rata. Él no quiere adobarse en la impotencia, ¡pero menos aún en lo imposible! Lo imposible le sabe a poco.

Hay que reconocerle a Sarkozy un profundo conocimiento de la subjetividad de las ratas. Las atrae con virtuosidad. ¿Habría sido él mismo una rata? ¿Lo fue en 1995 cuando, demasiado ansioso por llegar a asuntos ministeriales serios, traicionó a Chirac por Balladur? En todo caso, encontrando así los usos de Estado propios de la psicología de la rata, Sarkozy merece un nombre psicoanalíticamente famoso. Propongo llamar a Nicolas Sarkozy «el hombre de las ratas»¹³. Sí, es justo y merecido.

La rata es aquél que necesita precipitarse en la duración que se le ofrece, sin estar él mismo en disposición de construir una duración distinta. El punto que hemos de encontrar ha de ser tal que le podamos anexar una duración diferente. No ser ni una rata ni un deprimido significa construir un tiempo distinto al que nos asigna el Estado o el estado de la situación. Se trata, por tanto, de un tiempo imposible, pero que será *nuestro* tiempo.

Es el momento de volver sobre la historia del mayo del 68. Es muy interesante la declaración que realizó nuestro presidente

13. Referencia al paciente que dio título a la conocida obra de Sigmund Freud, *El hombre de las ratas*, véase *Obras Completas*, vol. II, Biblioteca Nueva-RBA, Madrid, 2006, pp. 1441-1486. [N. del T.]

sobre el mayo del 68 en un gran mitin electoral. Si entendemos bien lo que quiso decir, el fin supremo de su acción, y de la «ruptura» que anuncia, es acabar de una vez por todas con el mayo del 68. Os confieso que encuentro esa declaración bastante oscura. Tiene una cierta profundidad, es cierto, es un cambio respecto a los melindres económicos y ecológicos habituales (el equilibrio presupuestario, el salario de los ejecutivos, el agujero de la Seguridad Social, el agujero de las pensiones, el agujero de la capa de ozono, todos los agujeros que nos obsesionan): pero sigue siendo oscura. Para empezar, nosotros, los sesentayochistas profesionales, teníamos la impresión de que hacía tiempo que, por desgracia, el mayo del 68 se había acabado. ¿Qué es lo que sabe Sarkozy que no sepamos nosotros? ¿Qué es lo que sabe él, el hombre de las ratas, que le lleva a considerar que el objetivo fundamental de su acción es el de acabar con el mayo del 68 en mayo del 2007, cuarenta años después? Para el hombre de las ratas, el mayo del 68 sigue estando ahí, eso es un hecho. ¡He aquí una buena noticia! Esperemos que sea verdad, que el mayo del 68 viva aún en los espíritus y en las situaciones presentes o por venir. Mao tenía la costumbre de decir que «*el ojo del campesino ve con exactitud*». ¡Deseemos que, al menos en lo que concierne al mayo del 68, ocurra lo mismo con el ojo del hombre de las ratas! Puesto que, si para los nuevos reaccionarios la gran cuestión de la situación actual es verdaderamente el mayo del 68, si el mayo del 68 presenta una gran vitalidad, entonces podemos decir: «Gracias Señor, estamos realmente contentos, no nos habíamos percatado».

Pero pongámonos serios. Tratemos de interpretar qué es lo que puede querer decir «el mayo del 68» para un sirviente de los índices bursátiles, un enemigo confesado de los obreros sin papeles y de los jóvenes de los barrios populares, para un obseso del orden policial, un prolífico autor de leyes perversas. Nos dice: el mayo del 68 es el momento en el que dejamos de representar claramente la distinción entre el Bien y el Mal. Sarkozy tiene, en suma, una visión nietzscheana del mayo del 68. Pero, en realidad, ¡el mayo del 68 era todo lo contrario! ¡No estaba en absoluto «más allá del bien y del mal»! Al contrario, se trataba

de una identificación precisa del Mal: el Mal, para los rebeldes militantes de la década roja, entre 1966 y 1976, era la gente de las finanzas y del poder que se parecen al hombre de las ratas. En el fondo, él es el Mal. Y el Bien es el obrero politizado, el levantamiento de los pueblos, los militantes de la revolución. El mayo del 68 propone, al contrario de lo que nos dice Sarkozy, una separación muy clara, muy fuerte, entre el Bien y el Mal. Sarkozy no habla con seriedad del mayo del 68, no hace sino simbolizar con su diatriba una propaganda moralizante. Volveré más adelante sobre el papel de la moral en este asunto, «nuestro país está en crisis moral», etc. Son discursos que hay que analizar de cerca, filosóficamente. Contentémonos, por el momento, con preguntarnos: ¿Qué busca el hombre de las ratas con su absurda diatriba moral sobre el Bien y el Mal? ¿Cuál es el espectro que le acecha con el nombre de mayo del 68, retomando el hilo del análisis de Derrida en su libro dedicado a los espectros de Marx? De hecho, cuando Marx dice en 1948 que «un espectro acecha Europa», lo que quiere decir es que el comunismo —éste es el nombre del espectro— es la terrible obsesión de los burgueses. Así pues, cuando Sarkozy confiesa que el mayo del 68 es el espectro que lo acecha y del que quiere deshacerse, está hablando en el fondo de una de las últimas manifestaciones reales del espectro del comunismo; y dice lo siguiente (permitidme una prosopopeya del hombre de las ratas): «Nosotros, los reaccionarios modernos, no queremos volver a estar obsesionados por nada. Vamos a erradicar definitivamente toda idea que pretenda poder mantener un punto real fuera de la ley del Estado, fuera de las constricciones del mundo que dominamos. Durante el mayo del 68, cierta gente afirmaba que había que mantenerse en un punto real, por ejemplo, en el de una alianza completamente nueva entre los jóvenes intelectuales y los obreros, e intentaron, en la medida en que fue posible, mantenerlo hasta el final. He aquí lo que no podemos tolerar, no solamente la realidad, sino tampoco la idea. Queremos arrancar de raíz incluso la posibilidad de pensar que este tipo de obstinación en mantener un punto real es posible. Queremos, en definitiva, que se reconozca, pública y unánimemente, la desaparición del espectro. El comunismo empírico ha desaparecido, eso está

muy bien, pero no basta. Queremos que toda forma posible de comunismo sea igualmente suprimida. Queremos que, incluso a título de hipótesis, el comunismo –que es el nombre genérico de nuestra derrota e incluso de nuestra desaparición– no pueda ser mencionado por nadie».

Pues sí, el ojo del hombre de las ratas ve con gran exactitud. Podemos discutir acerca de cuáles eran los puntos que los militantes y los manifestantes de los años rojos trataban de mantener. Lo que es seguro es que todos ellos derivaban de la hipótesis comunista en su sentido genérico: ir más allá del capitalismo, de la propiedad privada, de la circulación financiera, del Estado despótico, etc. Ahora bien, ¿estaban estos puntos bien o mal elegidos? ¿Eran verdaderamente novedosos o estaban todavía demasiado marcados por los antiguos? Ésta es una discusión entre nosotros, animadores contemporáneos del espectro del comunismo, y no una discusión con el hombre de las ratas. Con todo, éste tiene razón al pensar que en el mayo del 68 había algo amenazante (para él y los suyos), algo que se abría, que se desplegaba, algo que comenzó hacia 1965 y que duró como fenómeno de masas aproximadamente hasta 1975, algo que tenía que ver con una disciplina nueva, con una abnegación nueva, la de un punto real mantenido en una suerte de alegre indiferencia frente a la ley estatal y comercial del mundo, tal y como se encontraba prodigada.

Si estas elecciones son importantes, es porque traen consigo la siguiente convicción, compartida por quienes llegan ahora al poder y que también comparten todos aquéllos que van a seguirles, a saber: la convicción de que quizás sea posible acabar con ese «algo» cuyo nombre más reciente, en Francia, es el mayo del 68. Pero, ¿cómo acabar con él? Pues haciendo que la metamorfosis de los individuos consumidores, pasivos y estereotipados, metamorfosis que los lleva a convertirse en sujetos de un proceso real cuya regla es mantener algún punto, pase a estar en sentido estricto fuera de la ley. No sólo en sentido policial –aunque también sucederá–, sino sobre todo en el sentido en que esta metamorfosis pertenecerá, para siempre, al orden de lo irrepresentable absoluto. Hacer «algo» que no sea interno a la temporalidad que se

nos propone caería fuera, no sólo de la ley del mundo empírico, sino de la ley de todo mundo posible o imaginable.

Si suponemos que esta operación se ha llevado a término (y esto es lo que quiere decir «acabar con el mayo del 68»), la tentación de la sumisión se vuelve imperiosa. Pues mantener un punto «ilegal» es la única cosa que está en una dialéctica auténtica con la pulsión negativa, con la depresión sumisa. Si este punto no existe, entonces la única salida viable o apta para (sobre)vivir es la sumisión más abyecta a la realidad. Volvemos a encontrar aquí una dialéctica lacaniana, la dialéctica de lo real y la realidad. Si nada viene a penetrar la realidad, si nada está fuera de ella, si ningún punto puede ser mantenido por sí mismo cueste lo que cueste, entonces no existe otra cosa que no sea la realidad y la sumisión a esta realidad, a lo que Lacan llamaba «el servicio de los bienes». Y la violencia contra el mayo del 68 intenta preservar la hegemonía sin reservas del servicio de los bienes. Como sabemos, el servicio de los bienes es el servicio para quienes poseen los bienes. La famosa escapada de Sarkozy en un yate de multimillonario –justo después de las borracheras mundanas en el *Fouquet's* la noche de su victoria– no es en absoluto un fallo, una torpeza, como se ha presentado a veces. En realidad, fue para ver y mostrar su agradecimiento a sus comanditarios, a sus padrinos, a la gente de las altas finanzas de las que él es el vasallo. Pero, sobre todo, declaró a todo el mundo que desde ese momento todo sería así: no hay nada mejor que la ganancia personal, a partir de ahora todo está al servicio de los bienes. Es la única regla de este mundo, constituido enteramente por la circulación de capitales. ¿Qué tenéis que decir en su contra? Quien no tenga entonces un punto real al margen justamente de la regla, un punto en nombre del cual hable universalmente de manera desinteresada, no tiene nada que responder. Si el servicio de los bienes es la ley del mundo, ¿por qué no dejarse penetrar por ella? Sarkozy ha mostrado simbólicamente que se servía a sí mismo al servir a aquéllos que tienen bienes, que para eso lo habían elegido, que para eso lo había elegido una masa de idiotas. En cuanto a quienes no están en situación de servirse sirviendo al servicio de los bienes, pues tanto peor para ellos. Bastaba con rechazar que el servicio de los bienes

fuera la máxima del mundo. Bastaba con abstenerse de votar, en especial de votar por el hombre de las ratas.

Podemos empezar a concluir. Elevar la impotencia a lo imposible es darle la espalda al servicio de los bienes, que es la impotencia de lo posible. Se trata, entonces, de optar por un punto preciso que sea *vuestro* punto y que digáis, contra la ley del mundo, que lo mantendréis cueste lo que cueste. ¿Qué punto? No importa, con tal de que esté formalmente al margen de la particularidad del servicio y proponga universalmente la disciplina de una verdad.

Ocho puntos, comienzo

Puesto que, en el mundo cuyo emblema es Sarkozy, todo reside en la firmeza para mantener algún punto, seamos pródigos. Os indico ocho puntos practicables. No se trata ni de un programa ni de una lista, es una tabla de posibles, abstracta e incompleta, naturalmente.

Punto 1. Asumir que todos los obreros que trabajan aquí son de aquí, que deben ser considerados igualitariamente y honrados como tales, especialmente los de origen extranjero.

Cuestión esencial, cuya auténtica consecuencia es de una amplitud aún inexplorada en todas sus dimensiones: reestablecer el significante «obrero» en el discurso-acción de la política. No según la línea que prevalecía en el siglo XIX, en la primera época de la hipótesis comunista (la clase obrera, elemento motor del movimiento histórico natural hacia la emancipación de la Humanidad entera); ni tampoco según la línea que prevalecía en el siglo XX, en la segunda época de la hipótesis comunista (el partido de la clase obrera, dirección indispensable y única de la política revolucionaria; más tarde, bajo la forma del partido-Estado, órgano exclusivo de la dictadura del proletariado); sino más bien según una tercera línea, que se encuentra aún en un estado experimental: «obrero» como nombre genérico de todo lo que puede sustraerse, de forma organizada, a la hegemonía hecha realidad del capital financiero y de sus sirvientes.

En la experiencia inmediata de esta cuestión, la organización de los obreros de origen extranjero ocupa una posición estratégica. Esto es algo que ya estamos aprendiendo mediante la actuación

de ese «profesor por el ejemplo negativo», como decían los comunistas chinos, que es la política parlamentaria. Controlar la inmigración, enviar a la gente a su país, que aprendan francés con tres años de antelación, prohibición del reagrupamiento familiar, expulsión de los escolarizados, derecho de asilo limitado y después abolido, miserables campañas «civilizadas» contra las costumbres de la gente que llega, feminismo agresivo y que aprisiona, laicidad excluyente y represora de formas de vestir, delación y redadas... Estas incesantes campañas nos indican el objetivo principal del enemigo, poco importa su tendencia (los socialistas, desde los años ochenta del siglo pasado, han ido marcando el tono de estas campañas), y nos indican, en consecuencia, el lugar de nuestra acción.

Comenzad diciendo (tal será vuestro punto): «Los obreros de origen extranjero deben ser reconocidos por el Estado como sujetos libres. Deben ser incluso honrados como tales. Construyamos un conjunto de procedimientos encaminados no sólo a que estos obreros, estas familias, estos niños estén protegidos, sino también para que se organicen como poder político popular, con el fin de que cualquiera, aunque sea bajo el efecto de un saludable miedo a su fuerza, los considere como sujetos libres, como honor de este país. Sí, que sean honrados. Pues, entre nosotros, hay muchas más razones para honrar a un maliense que friega los platos en un restaurante chino y que se ha convertido –a fuerza de participar, tras su interminable trabajo, en reuniones e intervenciones– en un intelectual orgánico de la nueva política, antes que al hombre de las ratas.

Hablemos con el lenguaje de Nietzsche. Hay que saber incorporarse al movimiento de la transvaloración de los valores establecidos. Hay momentos en los que es preciso saber afirmar la inversión de las apariencias impuestas. Hay que tener la libertad, apoyándose en la garantía del pensamiento-acción de la política, de decir que muchos de los que son perseguidos deben, absolutamente, ser honrados. Pero no porque sean perseguidos (eso es una abominación humanitaria y caritativa, el opio del pequeño-burgués), sino porque, en nombre de todos nosotros, organizan la afirmación de un pensamiento diferente de la vida humana.

Éste fue el gesto del mismo Marx: a los obreros, que no son nada, que son considerados como la clase peligrosa, yo los voy a honrar y voy a participar activamente en su organización (la Primera Internacional), en tanto que son el motor colectivo de la Historia de la emancipación, los principales constructores de una sociedad igualitaria. Sea cual sea la escala a la que podamos hoy reiterar nuevamente este gesto, lo haremos. Rechazaremos el veredicto de Sarkozy y de sus ratas, los cuales declaran desde lo alto de su insignificancia reaccionaria que este hombre, el maliense que friega los platos, sólo es tolerado y debe cumplir innumerables condiciones para poder quedarse, simplemente, ahí donde está. Construiremos, escindiéndonos del tiempo de la opinión, una duración colectiva en cuyo interior no sólo el maliense que friega platos ganará un reconocimiento como sujeto libre, sino que será particularmente honrado». Para mantener este punto, los apoyos no faltan¹⁴.

Punto 2. *El arte como creación, sean cuales sean su época y su nacionalidad, es superior a la cultura como consumo, por más contemporánea que sea.*

Disponemos de muchos lugares para afirmar la validez y pertinencia de este punto. De entrada, los medios de comunicación y las escuelas. En particular, cuando se trata de sostener, por ejemplo, que *La novela de Genji* publicada en Japón en el siglo XI por Murasaki Shikibu es incomparablemente superior a todos los premios Goncourt de los últimos treinta años. O que no hay ninguna razón que nos haga explicarles a los alumnos, aunque estén casi en el instituto, *La gloria de mi padre* de Pagnol antes bien que *La princesa de Clèves*. Y también cuando se trata de sostener que es ridículo poner en un mismo plano, en nombre de la uniformidad de eso que llamamos «la música», la canción ligera, la comedia musical, el folklore de las islas lejanas, los

14. Para una forma efectiva de este punto n.º 1, remitimos a las propuestas y acciones del *Rassemblement des Collectifs des Ouvriers Sans Papiers des Foyers*. Escribir a «Le Journal Politique», s/c Le Perroquet, BP 84, 75462, Paris, Cedex 10. Consultar la página de internet de «L'organisation politique» (orgapoli).

bailes campesinos, los tambores africanos, Boulez, Messiaen o Ferneybourgh; o cuando se trata de sostener que debemos valorar las músicas de entretenimiento a partir de las músicas verdaderas, no al revés; y que, a fin de cuentas, debemos evaluar la música del pasado según la medida de las invenciones contemporáneas, de manera que nada atestigüe mejor el deseo reaccionario contemporáneo que extasiarse, como hacen los «barrocos» fanáticos, ante las obras de un pedante del siglo XVII, encontradas bajo un bendito polvo en la biblioteca de Montpellier e interpretadas con ayuda de unos agrios «instrumentos originales», mientras que despreciamos y nos abstenemos de hacer escuchar las grandes obras maestras del siglo XX.

Punto 3. *La ciencia que es intrínsecamente gratuita está absolutamente por encima de la técnica, incluso y sobre todo cuando ésta es rentable.*

Organizarse y luchar por este punto es fundamental, especialmente en lo que atañe a las instituciones de investigación, los programas escolares y las informaciones de la prensa sobre las construcciones científicas innovadoras. La validez universal y genérica de la invención científica, el hecho de que no sea comensurable con la rentabilidad técnica, es un punto que debe ser reafirmado en nuestros días, teniendo como paradigma central, como lo mostró Platón, la matemática; de ella es crucial reafirmar, en contra de su organización selectiva y aristocrática, que, siendo la claridad misma del pensamiento puro, nos pertenece de un modo muy especial a todos.

Seguro que conocéis las declaraciones del hombre de las ratas en relación con la literatura antigua. Es un ejemplo que puede valer para las ciencias sin aplicación conocida. Lo que ha dicho, en sustancia, es: «Si os da por ahí, podéis hacer estudios de literatura antigua, pero no iréis a pedirle al Estado que os los pague, ¡faltaría más! El dinero de los contribuyentes es para la informática y la economía». Se trata de una de las innumerables citas de este personaje, literalmente arrodillado ante el beneficio y los que obtienen beneficio. Nuestro presidente elabora una ontología del beneficio:

lo que no tiene rentabilidad no tiene razón de ser y, si algunos chillados se empecinan en actividades mentales gratuitas, que se las arreglen solos, ¡no recibirán ni un céntimo!

Mantener este punto significa que aquello que tiene un valor universal (y que, por tanto, mantiene una relación con las verdades que la humanidad es capaz de conocer) no es en absoluto homogéneo con lo que tiene un valor mercantil. Es muy importante que lo que tiene un valor universal sea puesto en su lugar, el primero, y honrado como tal. La cuestión de la valentía de la ciencia se encuentra asociada aquí a la de los valores políticos. Honoraremos a los creadores de la alta matemática como honraremos a los obreros que, a través de peripecias existenciales increíbles, hablando con mucha frecuencia cuatro o cinco idiomas, han venido a trabajar aquí para hacer las cosas que nadie tiene ganas de hacer y han encontrado tiempo, además, para incorporarse a las invenciones políticas. Los que laváis los platos en los restaurantes, los que limpiáis de rodillas, los que taladráis agujeros en las calles y que, además, organizáis reuniones sin precedentes; vamos, al menos, a honoraros por ello. Lo mismo vale para las ciencias. Lo que, aunque siendo a la vez difícil y luminoso, depende de la gratuidad esencial de la actividad pensante debe ser apoyado y honrado en su misma esencia, contra la norma de la técnica rentable.

Démosle la razón a Auguste Comte, porque ya vio que el futuro de la humanidad exigía una alianza inédita entre los proletarios y el pensamiento científico (y la Mujer, pero éste es el punto siguiente).

Punto 4. *El amor tiene que ser reinventado (llámese éste el punto «de Rimbaud»), pero también, simplemente, defendido.*

El amor, procedimiento de la verdad relacionado con el Dos en cuanto tal, con la diferencia en cuanto diferencia, está amenazado por todas partes. Está amenazado por su lado izquierdo, si puede decirse así, por el libertinaje, que reduce el amor a variaciones sobre el sexo; y también, por su lado derecho, está amenazado por la concepción liberal que lo subordina al contrato. Es en el amor donde se

concentran las ofensivas ruinosas y conjuntas de libertarios y liberales. Los primeros sostienen el derecho del individuo democrático al goce bajo todas sus formas, sin ver que, en un mundo regido por la dictadura mercantil, sirven de precursores de la pornografía, uno de los mercados planetarios más importantes. Los segundos ven el amor como un contrato entre dos individuos libres e iguales, lo que lleva a preguntarse si las ventajas que saca uno están en equilibrio igualitario con las que saca el otro. En todos los casos, permanecemos dentro de la doctrina según la cual todo lo que existe proviene del arbitraje entre intereses individuales. La única diferencia entre libertarios y liberales, que validan como norma única la satisfacción de los individuos, es que los primeros recurren al deseo, frente a los segundos que recurren a la demanda.

Contra esta visión de las cosas, sostendremos que el amor comienza más allá del deseo y de la demanda, englobándolos a su vez. El amor es el examen del mundo desde el punto de vista del Dos, de manera que el individuo no es, en absoluto, su territorio. El amor es un tema que nos ocupa precisamente porque es una construcción disciplinada que no se deja reducir ni a la satisfacción del deseo, ni al contrato igualitario entre individuos responsables. El amor es violento, irresponsable y creador. Su duración es irreductible a la duración de las satisfacciones privadas. El amor crea un pensamiento nuevo cuyo contenido unificado trata de la disyunción y de sus consecuencias. Mantener el punto del amor es muy instructivo respecto a la mutilación que la pretendida soberanía del individuo impone a la existencia humana. El amor muestra que el individuo como tal no es más que vacuidad e insignificancia. Por sí misma, esta enseñanza hace que el amor merezca ser considerado como una causa noble y difícil de los tiempos contemporáneos.

Punto 5. Todo enfermo que solicite ser tratado por un médico ha de ser examinado y curado lo mejor posible dentro de lo que permitan las condiciones contemporáneas de la medicina, tal y como las conozca este médico; esto ha de hacerse sin condicionamiento de edad, nacionalidad, «cultura», estatus administrativo o recursos financieros (éste es el punto de Hipócrates).

Se trata de volver a dar toda su fuerza a una máxima griega, el «juramento» de Hipócrates, tan antigua y justa como completamente borrada de los registros de nuestros días. Hoy, para tratar a alguien, es preciso considerar primero el estado de su economía, los créditos del hospital, la jerarquía de los servicios, el origen del enfermo, si es negro o blanco, sus recursos, cuáles son sus papeles, etc. La cuestión de la salud y de la función médica está siendo totalmente absorbida por las consideraciones presupuestarias, por la persecución policial de los extranjeros y por la discriminación social. Todo esto va mucho más allá de las amenazas, por lo demás muy reales, que pesan sobre nuestro sistema nacional de reembolso de los cuidados, que goza de una notoriedad pública y que, para gran pesar de las ratas de todo tipo, es el mejor del mundo. Esto concierne la definición misma de la medicina. En nuestros días, numerosos profesionales, especialmente en la jerarquía hospitalaria, se convierten en agentes o cómplices de una gestión burocratizada al practicar cada vez más una segregación intolerable. Por ello, el punto de Hipócrates debe serles recordado muy enérgicamente.

Punto 6. Todo proceso que está, desde su fundamento, encaminado a presentarse como fragmento de una política de emancipación debe ser considerado superior a toda necesidad de gestión.

Añadamos sólo un breve comentario: es preciso afirmar esta superioridad muy particularmente cuando la imposición de la gestión declara ser «moderna», pretende resultar de una «necesaria preocupación por reformar el país» o quiere «acabar con los arcaísmos». Lo que está en juego es lo imposible, es decir, lo real que es lo único que nos saca de la impotencia. La «modernización», como lo vemos cada día, es el nombre de una definición estricta y servil de lo posible. Las «reformas» tienen como objetivo, invariablemente, hacer imposible lo que era practicable (para la mayoría) y fructífero lo que no lo era (para la oligarquía dominante). Contra la definición de lo posible bajo el signo de la gestión, afirmemos que lo que vamos a hacer, aunque sea considerado como imposible por los agentes de esa gestión, no es otra cosa en realidad, en relación

con ese mismo imposible, que la creación de una posibilidad anteriormente inadvertida y universalmente válida.

Punto 7. *Un periódico que pertenece a ricos patronos no debe ser leído por alguien que no sea ni patrón ni rico.*

He aquí un pequeño punto, aplicable inmediatamente. Considerad a quién pertenecen verdaderamente los periódicos, incluyendo los informativos televisados más seguidos. Pertenecen al rey del hormigón, al príncipe del producto de lujo, al emperador de los aviones de guerra, al magnate de la prensa rosa, al financiero del agua potable... En resumen, a todas las personas que, en sus yates y sus propiedades, ponen al pequeño Sarkozy, a quien le ha salido bien el golpe, en sus hospitalarias rodillas. ¿Cómo es que aceptamos este estado de cosas? ¿Por qué la información de las grandes masas populares tiene que depender del precio de las hormigoneras o del mercado mundial de la piel de avestruz? Leamos y miremos sólo lo que está fuera de los circuitos comerciales dominantes. Que los riquísimos propietarios de periódicos se pasen entre ellos su prosa. Desinteresémonos de los intereses que su interés desea ver convertidos en los nuestros.

Punto 8. *Hay un solo mundo.*

Este punto es tan importante que requiere una sección entera.

El octavo punto

Retomemos el punto 8. ¿Qué significa: «hay un solo mundo»?

Sabemos que el capitalismo contemporáneo alaba su propia cualidad mundial. Se habla por todas partes de la mundialización. Los enemigos de esta mundialización dicen que quieren otro mundo. Hablan de «altermundialización». De este modo, el mundo ya no es solamente el lugar de la existencia de los hombres. Es también aquello que está en juego en la batalla política. La cuestión es: ¿qué mundo? Y esta pregunta contiene otra dos: ¿en qué mundo(s) vivimos? Y luego está la pregunta normativa: ¿en qué mundo deseamos vivir?

El nexo práctico entre la cuestión analítica y la cuestión normativa proporciona una definición habitual de la política: una política propone los medios de pasar del mundo tal y como es al mundo tal y como queremos que sea. El altermundismo, la ecología, la democracia, el desarrollo sostenible, la defensa de los derechos humanos... todas estas prácticas parecen definir políticas en la escena mundial.

Todo esto resulta muy claro si, verdaderamente, podemos decir hoy por hoy que existe un mundo. Pero, ¿es eso verdad? La respuesta es compleja. En primer lugar, el capitalismo desbocado declara que sus normas, y en particular lo que él llama «democracia» y «libertades», deben convertirse en las normas del mundo entero; proceso que se está consiguiendo gracias a los esfuerzos de la «comunidad internacional» en general (esa «comunidad», dicho sea de paso, es un sujeto un poco extraño, sobre todo cuando se confunde con el servilismo de la burocracia llamada ONU) y gracias también a los esfuerzos de las naciones «civilizadas» en particular (USA y su clientela). En segundo lugar, está claro que

ese mismo capitalismo desbocado intenta imponer la convicción política de que hay dos mundos separados, y no solamente uno. Está el mundo de los ricos y poderosos, y está el inmenso mundo de los excluidos, los sometidos y los perseguidos. Esta contradicción levanta sospechas respecto a la realidad de la mundialización y de las políticas que la reivindicaban, a favor o en contra. Podría suceder que la cuestión política no fuera: «¿Cómo construir el mundo que deseamos dentro de y contra el mundo 'democrático' y capitalista?» Sino: «¿Cómo afirmar la existencia de un solo mundo, indivisible, de todos los seres vivos, allí donde se afirma, a menudo por medio de la violencia, que ese mundo no existe?»¹⁵. Una cuestión de existencia y no de calidad. Antes de preocuparse por la «calidad de vida», tal y como hacen los ciudadanos bien saciados del mundo protegido, es necesario de entrada vivir, como lo intentan desesperadamente millones de animales humanos en otros lugares y también, cada vez más, aquí.

¿Por qué puedo afirmar que el axioma real de la política dominante consiste en decir que el mundo unificado de los sujetos humanos no existe? Porque el mundo que dicen que existe, y que debe imponérsenos a todos, el mundo de la mundialización, es únicamente el mundo de los objetos y de los signos monetarios, el mundo de la libre circulación de productos y de flujos financieros. Es exactamente el mundo previsto por Marx hace ciento cincuenta años: el mundo del mercado mundial. En este mundo no hay más que cosas –los objetos vendibles– y signos –los instrumentos abstractos de la compraventa, las diferentes formas de moneda y de crédito. Pero no es cierto que en este mundo existan libremente sujetos humanos. Para empezar, no tienen el derecho elemental de circular e instalarse donde quieran. Una aplastante mayoría de mujeres y hombres del pretendido mundo, el mundo de las mercancías y de la moneda, no tiene en absoluto acceso a este mundo. Están rigurosamente encerrados en el exterior, donde para ellos hay muy pocas mercancías y nada de

15. La tesis «Hay un solo mundo» es constitutiva de la acción de masas del grupo «Collectif politique Sida en Afrique: la France doit fournir les traitements», cuya publicación periódica es «Pays intervention fleuve». Encontramos la información completa en la página: www.entretemps.asso.fr/Sida.

moneda. «Encierro» es aquí algo muy concreto. Por todas partes en el mundo se construyen muros. El muro que debe separar a los palestinos y los israelíes; el muro en la frontera entre México y Estados Unidos; el muro eléctrico entre África y España, ¡el alcalde de una ciudad italiana propone construir un muro entre el centro de la ciudad y la periferia! Muros, siempre muros para que los pobres sigan encerrados en sus casas. Sin contar los muros de las prisiones, pues las prisiones se han convertido, en los países ricos, en una industria grande y rentable, donde se pudren, arrojados por una actividad policial y judicial cada vez más feroz, millones de pobres, o de semi-pobres, particularmente jóvenes, muy a menudo negros, árabes, latinoamericanos...

Hace casi veinte años caía el muro de Berlín. Era, como elogiaban la prensa y los políticos del mundo «libre», el símbolo de la unidad del planeta después de setenta años de separación. Durante estos setenta años, estaba claro que había dos mundos: el mundo socialista y el mundo capitalista. Se decía: el mundo totalitario y el mundo democrático. Así pues, la caída del muro de Berlín suponía el triunfo de un mundo único, el mundo de la democracia. Pero hoy vemos que el muro solamente se ha desplazado. Se situaba entre el Este totalitario y el Oeste democrático. En nuestros días, se sitúa entre el Norte capitalista rico y el Sur devastado y pobre; más generalmente, entre los territorios protegidos que pertenecen a los beneficiarios del orden establecido y los solares donde se instalan, mal que bien, todos los demás. En el interior de los países «desarrollados» (como se dice todavía), la contradicción política reconocida oponía una clase obrera posiblemente fuerte y organizada frente a una burguesía dominante que controlaba el Estado. Hoy están, unos al lado de otros, los ricos beneficiarios del tráfico mundial y la enorme masa de los excluidos.

«Excluido» es el nombre de todos aquéllos que no están en el mundo verdadero, que están fuera, tras el muro y las alambradas, ya sean campesinos en las aldeas de la miseria milenaria o población urbana de las favelas, la periferia, las ciudades dormitorio, los hospicios, las casas-okupa y las chabolas. Hasta los años noventa del siglo pasado había un muro ideológico, un telón de acero político; ahora hay un muro que separa el gozo de los ricos

del deseo de los pobres. Todo ocurre como si, para que exista el mundo único de los objetos y signos monetarios, hubiera que separar con severidad los cuerpos vivos según sus orígenes y sus recursos.

Hoy, no hay un mundo de humanos en el sentido estricto puesto que, detrás de la propaganda sobre la mundialización, la tesis que gobierna ciertas políticas cada vez más violentas y cerradas es la de que hay, por lo menos, dos mundos. El pretendido mundo unificado del Capital tiene como precio la división brutal y violenta de la existencia humana en dos regiones separadas por muros, perros policía, controles burocráticos, patrullas navales, alambradas y expulsiones.

¿Por qué eso que los políticos y la prensa servil de los países occidentales llaman (en Francia, la expresión viene de Le Pen) el «problema de la inmigración» se ha convertido, en todos los países afectados, en un elemento fundamental de la política de los Estados? Porque todos estos extranjeros que llegan, que viven y que trabajan aquí son la prueba de que la tesis de la unidad democrática del mundo, realizada por el mercado y por la «comunidad internacional», es enteramente falsa. Si fuera verdadera, deberíamos acoger a esos «extranjeros» como personas del mismo mundo que nosotros. Deberíamos tratarlos como se trata a alguien venido de otra región que para en vuestra ciudad, luego encuentra un trabajo y se instala en ella. Pero no es eso lo que ocurre. La convicción más extendida, y que los políticos no cesan de querer reforzar, sostiene que *esa gente viene de otro mundo*. He aquí el problema. Ellos son la prueba viviente de que nuestro mundo democrático y desarrollado no es, para los que detentan el orden capitalista dominante, el mundo único de las mujeres y de los hombres. Entre nosotros existen mujeres y hombres que, aunque viven y trabajan aquí como cualquier otro, no dejan por ello de ser considerados como venidos de otro mundo. La moneda es la misma en todas partes, el dólar o el euro son los mismos por todas partes; los dólares o los euros que posee este extranjero, todo el mundo los acepta gustosamente. Pero respecto a él, o a ella, a su persona, su origen, su manera de existir, se esfuerzan en hacernos decir que no son de nuestro mundo. Las autoridades

del Estado y sus seguidores ciegos lo controlarán, le prohibirán la residencia, criticarán sin piedad sus costumbres, su manera de vestir, sus prácticas religiosas o familiares. Mucha gente, movida por el miedo y organizada en este miedo por el Estado, se preguntará ansiosamente: ¿cuántos hay entre nosotros? ¿Cuánta gente viene de otro mundo? ¿Decenas de miles? ¿Millones? Una pregunta horrible, si pensamos en ella. Una pregunta que prepara forzosamente la persecución, la prohibición y la expulsión en masa. Una pregunta que, en otras circunstancias, preparó el exterminio.

Hoy sabemos perfectamente que si la unidad del mundo es la de los objetos y los signos monetarios, entonces, haya o no democracia, no hay unidad del mundo para los cuerpos vivos. Hay zonas, muros, viajes desesperados, desprecio y muertos. Por ello la cuestión política más importante en nuestros días es, efectivamente, la del mundo, la de la existencia del mundo.

Muchos ven esto como una expansión de la democracia. Habría que extender al mundo entero la buena forma del mundo, la que existe en las democracias occidentales o en Japón. Pero esta visión es absurda. El mundo democrático occidental tiene por base material absoluta la libre circulación de objetos y signos monetarios. Su máxima subjetiva más fundamental es la competencia, la libre competencia que impone la supremacía de las riquezas y de los instrumentos de poder. La consecuencia fatal de esta máxima es la separación de los cuerpos vivos por parte de (y para) la defensa encarnizada de la riqueza y del poder.

Hoy conocemos la forma concreta de esta «expansión» de la democracia, a la cual se consagra la «comunidad internacional», es decir, la coalición de los Estados armados del planeta. Se trata, simplemente, de la guerra; de la guerra en Palestina, en Irak, Afganistán, Somalia, África... Que para organizar elecciones sean necesarias largas guerras debe llevarnos a reflexionar no sólo sobre la guerra, sino sobre las elecciones. ¿Con qué concepción de mundo está vinculada hoy en día la democracia electoral? Después de todo, esta democracia impone la ley del número. De la misma manera que el mundo unificado por la mercancía impone la ley monetaria del número. Podría muy bien ser que imponer por la

guerra el número electoral, como en Bagdad o en Kabul, nos conduzca a nuestro problema: si el mundo es el mundo de los objetos y los signos, se trata de un mundo donde todo está contado. En política, también, debe contarse. Y a quienes no lleven sus cuentas o cuenten mal, les impondremos por la guerra nuestras leyes contables. Además, si la ley contable da un resultado heterogéneo respecto al que esperamos, impondremos inmediatamente, mediante la violencia policial y la guerra, no sólo el cómputo sino el «buen» cómputo, el que hace que la democracia deba elegir a demócratas, es decir, a proamericanos, a clientes dóciles y a nadie más. Esto es lo que hemos visto cuando los occidentales y algunos de nuestros intelectuales de primera línea aplaudieron en Argelia la interrupción del proceso electoral que había dado la victoria a los «islamistas», o cuando esos mismos occidentales e intelectuales no quisieron reconocer la aplastante victoria de Hamas en los territorios palestinos. Estos mismos occidentales no vacilaron en montar una operación militar para obligar a la dimisión y al exilio al presidente de Haití, Aristide, elegido de forma regular y, además, absolutamente mayoritario entre la opinión pública. Sin contar con que Hezbolá, no menos mayoritario en el sur del Líbano, no deja de estar considerado como una organización «terrorista». En los cuatro casos, la negación por parte de las «democracias» de sus propias normas contables da a ver la verdad de estas normas: la perpetuación, por parte de partidos finalmente indiscernibles, del orden capitalista establecido y la defensa de esta perpetuación por la guerra. En efecto, éste es el precio a pagar por los cómputos electorales cuando son, a la vez, impuestos y negados. Guerra civil y extranjera en Palestina, atroz guerra civil en Argelia, guerra de agresión en el Líbano, extremas atenciones a diversos señores de la guerra en todo el continente africano. Todo esto prueba que el mundo concebido así, en realidad, no existe. Lo que existe es un falso mundo cerrado, mantenido artificialmente, separado de la humanidad en general por una incesante violencia.

Es preciso, pues, darle la vuelta al problema. No podemos partir de un acuerdo analítico sobre la existencia del mundo en dirección a una acción normativa relacionada con las cualidades de ese mundo. El desacuerdo se refiere, como todo verdadero

desacuerdo, no a propiedades, sino a existencias. Frente a los dos mundos artificiales y mortíferos, cuya disyunción viene nombrada por «Occidente» —esa palabra maldita—, es preciso afirmar desde el comienzo, como un axioma, como un principio, la existencia de un solo mundo. Hay que decir esta frase tan sencilla: «Hay un solo mundo». Esta frase no es una conclusión objetiva. Sabemos que, bajo la ley monetaria, no hay un mundo único de mujeres y hombres. Está el muro que separa a los ricos de los pobres. La frase «hay un solo mundo» es performativa. Decidimos que para nosotros esto es así. Seremos fieles a esta frase. Se trata de sacar las consecuencias, muy duras y difíciles, de esta frase tan sencilla.

Una primera consecuencia, muy simple, concierne a la gente de origen extranjero que vive entre nosotros. Ese obrero africano negro que veo en la cocina del restaurante, o ese marroquí que veo haciendo un agujero en la calle, o esa mujer con velo que cuida niños en un jardín: todos ellos son del mismo mundo que yo. Éste es el punto capital. Es ahí donde le damos la vuelta a la idea dominante de la unidad del mundo por medio de los objetos, los signos y las elecciones, idea que conduce a la persecución y a la guerra. La unidad del mundo es la de los cuerpos vivos y activos, aquí y ahora. Y debo sostener absolutamente la prueba de esta unidad: esas personas que están aquí, diferentes de mí por la lengua, la forma de vestir, la religión, la alimentación o la educación, existen en el mismo mundo, existen simplemente como yo. Al existir como yo, puedo hablar con ellos y puede haber entonces, como con todo el mundo, acuerdos y desacuerdos. Pero bajo la condición absoluta de que existen exactamente como yo, es decir, en el mismo mundo.

Es aquí donde interviene la objeción de la diferencia cultural. ¿Cómo puede ser? ¿Son del mismo mundo que yo? Nuestro mundo es el conjunto de todos aquéllos para los que «nuestros» valores son realmente válidos. Por ejemplo, los que son demócratas, los que respetan a las mujeres, los que defienden los derechos humanos... Para éstos hay un mismo mundo. Pero aquéllos que tienen una cultura opuesta no son verdaderamente de nuestro mundo. No son demócratas, oprimen a las mujeres, tienen costumbres bárbaras... Si quieren entrar en nuestro mundo, es necesario que

aprendan nuestros valores; tienen que compartir nuestros valores. La palabra para decir todo eso es «integración»; es preciso que quien venga de fuera se integre en nuestro mundo. Para que el mundo del obrero y el nuestro, dueños de este mundo, sea el mismo, es necesario que él, el obrero africano, se vuelva como nosotros. Es preciso que ame y practique los mismos valores.

El actual presidente de la República Francesa, Nicolas Sarkozy, cuando era candidato y al mismo tiempo jefe supremo de la policía, dijo: «*Si los extranjeros quieren permanecer en Francia, que amen a Francia, y si no la aman, que se marchen*». Y entonces yo me dije: debería irme, porque no amo en absoluto la Francia de Nicolas Sarkozy. No comparto en absoluto sus valores. En contra de la opinión dominante, no deseo la salida forzada de nadie, me opongo firmemente a todas las expulsiones. No obstante, si alguien tuviera que marcharse absolutamente, si alguien tuviera que ser expulsado, preferiría que fuera Sarkozy, por ejemplo, o el ministro de las expulsiones, Hortefeux, antes que mis amigos africanos de los hospicios. Está claro, en definitiva, que yo no estoy integrado. En realidad, si ponéis condiciones para que el obrero africano sea del mismo mundo que vosotros, ya habéis arruinado y abandonado el principio: «Hay un solo mundo de mujeres y hombres vivos».

Filosóficamente, decir «hay un solo mundo», es decir que este mundo es justamente, en su misma unidad, un conjunto de identidades y de diferencias. Las diferencias, lejos de plantear una objeción a la unidad del mundo, son el principio de su existencia. Es lo que llamo el «trascendental» de un mundo, su ley lógica inmanente¹⁶. «Un solo mundo» quiere decir que la medida trascendental de las intensidades identificadoras, por tanto, de las diferencias, es en todas partes accesible a todos, en tanto que dicha medida es la misma. Una unidad en la que, para tener el derecho de figurar en ella, fuera preciso ser idéntico a todos los elementos

16. El concepto de trascendental está amplia y técnicamente desarrollado en mi último libro propiamente filosófico, *Logiques des mondes* (ed. Le Seuil, 2006). Léase en particular la introducción del libro II para tener una idea de la función de este concepto: regular el orden de aparición de las multiplicidades en un mundo.

que forman parte de la misma, no podría ser «un mundo». Se trataría de una parte cerrada de un mundo que la desbordaría y la corroería. Sería –como si quisiéramos volver a lo que soñaba Fichte con el nombre de «Estado comercial cerrado»– el retorno de las formas más bárbaras del nacionalismo mental. Hasta el sentido común sabe que «hace falta de todo para hacer un mundo».

Me diréis: existen las leyes de un país. Evidentemente, pero una ley es algo absolutamente diferente de una condición. Una ley vale igualitariamente para todos. Una ley no fija una condición para pertenecer al mundo. Se trata, simplemente, de una regla provisional que existe en una región del mundo único. Y no se nos pide que amemos una ley. Sólo que la obedezcamos.

El mundo único de las mujeres y los hombres vivos puede tener perfectamente leyes. No puede tener condiciones subjetivas o «culturales» de existencia en su seno. No puede exigir que, para vivir en él, haya que ser como todos los demás. Menos aún como una minoría de esos demás; por ejemplo, como el pequeño burgués blanco y «civilizado». Si hay un solo mundo, todos los que viven en él existen como yo, pero no son como yo, son diferentes. El mundo único es precisamente el lugar donde existe la infinidad de las diferencias. El mundo es trascendentalmente el mismo porque los vivos de ese mundo son diferentes.

Si, por el contrario, se pide a quienes viven en el mundo que sean los mismos, entonces el mundo se cierra y se vuelve, en tanto que mundo, diferente de otro mundo; lo que ocasiona inevitablemente las separaciones, los muros, los controles, los desprecios, los muertos y, finalmente, la guerra.

Nos preguntamos entonces: estas infinitas diferencias... ¿acaso no hay nada que las regule? ¿No hay ninguna identidad que entre en dialéctica con estas diferencias? Hay un solo mundo, muy bien, pero, ¿quiere esto decir que ser francés o ser un marroquí que vive en Francia, o ser corso, bretón, o ser musulmán en un país de tradición cristiana, es algo que no quiere decir nada ante la inmensa unidad diferenciadora del mundo de los vivos? Apuntamos que el trascendental del mundo único mide y regula las diferencias, pero, ¿debemos pensar entonces que la persistencia de las identidades es un obstáculo para la unidad del mundo?

Es una buena pregunta. Evidentemente, la infinidad de las diferencias es también la infinidad de las identidades. Examinemos de cerca, pues, cuál es la dialéctica de las identidades cuando se afirma la existencia de un solo mundo en el que un trascendental único mide al infinito las diferencias.

En primer lugar, ¿qué es una identidad? La definición más simple es: una identidad es el conjunto de rasgos, de propiedades, por medio de los cuales un individuo o un grupo se reconocen como siendo «el mismo». Pero, ¿qué quiere decir «el mismo»? Es aquello que, a través de todas las propiedades características de la identidad, permanece más o menos invariable en el entramado infinito de las diferencias y de sus cambios. Podemos decir, por tanto, que una identidad es el conjunto abstracto de las propiedades que sostienen una invariabilidad. Por ejemplo, la identidad homosexual está hecha de todo lo que se asocia a la invariabilidad del objeto posible del deseo; la identidad de un artista es aquello en lo que reconocemos la invariabilidad de su estilo; la identidad de una comunidad extranjera en un país es lo que hace que reconozcamos la pertenencia a la misma: la lengua, los gestos, la forma de vestir, las costumbres alimenticias, etc.

Así, definida por invariantes, la identidad está doblemente referida a la diferencia. En primer lugar, la identidad es lo que es diferente del resto (identidad estática). En segundo lugar, la identidad es lo que no se vuelve diferente (identidad dinámica). En el trasfondo, tenemos la gran dialéctica filosófica de lo Mismo y lo Otro.

Bajo la hipótesis de que vivimos todos en el mismo mundo, podemos afirmar el derecho de ser el mismo, de mantener y desarrollar su identidad. Si el obrero marroquí existe como yo, puede también afirmar que tiene derecho, igual que yo, a conservar y organizar sus propias propiedades invariantes: la religión, la lengua materna, las formas de interpretar música o de vivir, etc. Afirma su identidad rechazando que se le imponga una integración, esto es, la pura y simple disolución de su identidad en beneficio de otra. En efecto, si este obrero existe en el mundo como yo, no tiene ninguna razón *a priori* para considerar esta otra identidad como mejor que la suya. Dicho esto, esta afirmación identitaria tiene dos aspectos muy diferentes en la dialéctica de lo mismo y lo otro.

El primer aspecto es el deseo de que mi devenir permanezca interior a lo mismo. Un poco como la famosa máxima que enuncia Nietzsche: «¡devén lo que eres!». Se trata del desarrollo immanente de la identidad dentro de una nueva situación. El obrero marroquí no va a abandonar lo que constituye su identidad individual, familiar o colectiva, sino que, poco a poco, va a adaptar todo esto, de manera creativa, al lugar en el que se encuentra en el mundo. Así, va a inventar lo que es: un obrero marroquí en París. Puede decirse que va a crearse a sí mismo como movimiento subjetivo, del campesino marroquí del Norte al obrero instalado en Francia. Sin ruptura íntima, sino mediante una dilatación de la identidad.

La otra manera de afirmar la identidad es negativa. Consiste en defender encarnizadamente que yo no soy el otro. Es con frecuencia indispensable, por ejemplo cuando Sarkozy exige una integración autoritaria. El obrero marroquí va a afirmar con fuerza que sus tradiciones y sus usos no son los del pequeño burgués europeo. E incluso va a reforzar sus rasgos de identidad religiosos o de costumbres. Se opondrá al mundo occidental cuya superioridad no acepta.

Finalmente, hay en la identidad un doble uso de la diferencia. Un uso afirmativo: lo mismo se mantiene en su propia potencia diferenciante. Es una creación. Un uso negativo: lo mismo se defiende contra su corrupción por parte del otro. Quiere preservar su pureza. Toda identidad es el juego dialéctico de un movimiento de creación y de un movimiento de purificación. Esta dialéctica crea, en los diferentes lugares del mundo, unos desplazamientos de identidad y de anulación de diferencias que configuran la historia abierta del lugar mismo.

Para inscribir una política de emancipación en el contexto de los lugares –los países, por ejemplo–, el mejor método es el de afirmar de entrada que hay un solo mundo y que las consecuencias internas de este axioma son, forzosamente, acciones políticas apoyadas en la indiferencia de las diferencias, lo que quiere decir que: la política es un operador de la consolidación de lo que hay de universal en las identidades. Precisamente, puedo hablar con un obrero marroquí o una madre de familia llegada de Mali sobre

lo que podemos hacer juntos para afirmar que existimos, tanto los unos como los otros, en el mismo mundo, aunque con identidades distintas.

Por ejemplo, hubo en Francia un intento de la *Organisation politique* y el *Rassemblement des Collectifs des Ouvriers Sans Papiers des Foyers* para convertir el 22 de marzo de 2007 en una jornada de amistad con los extranjeros. «Amistad», que puede tener resonancias sospechosas al invocar formas debilitadas del viejo humanismo, es aquí un término político. Un amigo es simplemente alguien que existe en igualdad con vosotros, en el mismo mundo que vosotros. Ese día, unos y otros, nacionales y extranjeros que viven aquí, abrieron sus identidades a su dimensión móvil. Se reunieron para enunciar sus diferentes maneras de estar en el mismo mundo. De entrada, pidieron juntos la abolición de las leyes¹⁷ de persecución, de las leyes que hacen los muros, las redadas y las expulsiones. Las leyes que dejan a los extranjeros en manos de la policía. Exigieron que la presencia en Francia de millones de extranjeros se perciba a partir de la idea simple de que están aquí y existen como nosotros. Basta con constatar amigablemente su existencia y con regularizarla, hacerla normal. Basta con darles los papeles reglamentarios, sobre la base del trabajo, de los estudios de los hijos, de la enfermedad grave imposible de curar en África, de las necesidades familiares, de los riesgos políticos. Todo lo que se hace de modo natural por unas personas de las que sabéis que están, en el fondo, en la misma situación existencial que vosotros. Personas del mismo mundo.

En este trayecto colectivo, convertimos las «identidades» en una puesta a prueba de la experiencia política y de su universalidad. En tanto que perspectiva sobre el mundo único, la identidad se convierte en lo que los maoístas llaman un «intercambio de

17. Un punto decisivo de la acción en Francia, en lo referente a los obreros sin papeles, consiste en exigir sin cesar la pura y simple abrogación de la ley apañada por Sarkozy, la llamada ley CESEDA (*Code de l'Entrée et du Séjour des Étrangers et du Droit d'Asile*). Esta ley, de entre muchas de las leyes represivas e ilegítimas iniciadas por Sarkozy y su porta-cuchillos Hortefeux, es particularmente perversa. Un estudio detallado de este texto infame ha sido publicado en un suplemento del *Journal Politique* y podemos acceder a ella utilizando las referencias de la nota 14.

experiencias». El residente hereditario aprende del «nómada» la manera como ve la política de nuestro país uno que viene de fuera y cómo éste piensa participar en su cambio; y el residente transitorio, o reciente, aprende del hereditario cómo, justamente desde hace mucho tiempo, se está intentando cambiar esta política y cómo se reconoce el lugar esencial de los que llegan en el porvenir de ese combate. De ahí salen ideas imprevisiblemente nuevas, así como formas de organización donde la diferencia entre extranjeros y nacionales no es ya un operador de separación, porque está enteramente subordinada a una convicción común: hay un solo mundo en el que existimos en igualdad y, en este mundo, las identidades pueden constituir la materia de un útil intercambio de experiencias, bajo el supuesto de que compartimos acciones políticas. Podemos, pues, recapitular en cuatro puntos el trayecto de nuestro pensamiento:

1. El «mundo» del capitalismo desbocado y de las democracias ricas es un falso mundo. Al no reconocer más que la unidad de los productos y los signos monetarios, arroja a la mayoría de la humanidad a «otro» mundo devaluado, del que se separa mediante murallas y mediante la guerra. En este sentido, hoy no hay mundo.

2. Por tanto, afirmar: «hay un solo mundo» es un principio de acción, un imperativo político. Este principio es también el de la igualdad de las existencias en todo lugar de este mundo único.

3. El principio de la existencia de un solo mundo no contradice el juego infinito de las identidades y de las diferencias. Sólo provoca, cuando se convierte en un axioma de la acción colectiva, que las identidades subordinen su dimensión negativa (la oposición a los demás) a su dimensión afirmativa (el desarrollo de lo mismo).

4. Por lo que respecta a la existencia de miles de extranjeros en nuestro país, hay tres objetivos: oponerse a la integración persecutoria; limitar el encierro comunitario y las tendencias nihilistas que éste articula; desarrollar las virtualidades universales de las identidades. La articulación concreta de estos tres objetivos define lo que es más importante hoy en política.

Sobre este nexo íntimo entre la política y la cuestión de los extranjeros, hoy absolutamente central, tenemos un texto

sorprendente de Platón. Está al final del libro IX de la *República*. Los jóvenes interlocutores de Sócrates le dicen: «Lo que nos has contado sobre la política está muy bien, pero es imposible. No se puede realizar». Y Sócrates responde; «Sí, en la Ciudad donde hemos nacido quizás sea imposible. Pero quizás será posible en una ciudad extranjera». Como si toda verdadera política supusiera la expatriación, el exilio, la extrañeza. Recordemos esto cuando vayamos a hacer política con estudiantes que llegan de otros lugares, con los obreros de los hospicios y los jóvenes de la periferia: Sócrates tiene razón, el hecho de que sean extranjeros o de que su cultura sea diferente no es un obstáculo. ¡Al contrario! La realización de una verdadera política en un lugar de ese mundo único que proclamamos necesita, para su posibilidad misma, de los que vienen de fuera.

Haciéndose el portavoz «civilizado» de Le Pen, un primer ministro socialista dijo a comienzos de los ochenta: «Los inmigrantes son un problema». Nosotros hemos de darle la vuelta a este juicio y decir: «¡Los extranjeros son una oportunidad!». La masa de obreros extranjeros y de sus hijos atesta, en nuestros viejos países cansados, la juventud del mundo, su extensión, su infinita variedad. Con ellos se inventa la política que está por venir. Sin ellos nos hundiremos en el consumo nihilista y el orden policial.

Que los extranjeros nos enseñen a convertirnos en extranjeros respecto a nosotros mismos, a proyectarnos fuera de nosotros mismos, lo suficiente como para dejar de estar presos en esta larga y blanca historia occidental que se termina, y de la que no tenemos ya otra cosa que esperar sino la esterilidad y la guerra. Contra esta expectativa catastrófica, securitaria y nihilista, saludemos un amanecer extranjero.

En estas circunstancias, la valentía

Todos los puntos que he mencionado, y todos los otros que vosotros inventaréis, nos remiten a lo que he considerado como la virtud crucial del momento: la valentía. Pues la elevación de la impotencia a lo imposible es, subjetivamente, una cuestión de valentía. Esto es: abandonar la regla de supervivencia propia del animal humano, una pobre cosa elevada hoy a lo más alto bajo el nombre de individuo, para mantener un punto que dé paso a un procedimiento de verdad.

En el *Seminario* de Lacan, libro I, hay un pasaje que siempre me ha gustado: Lacan se pregunta si la cura analítica no debería concluir en grandes discusiones dialécticas sobre la valentía y la justicia. Igual que en los diálogos de Platón, dice. Sorprende mucho esta referencia a Platón en el momento de abordar los fines últimos de la cura. Se hace referencia a la valentía en conexión directa con el proceso de elevación de la impotencia a lo imposible. Esto implica que debemos definir la valentía desde un nuevo punto de vista.

¿Qué es la valentía? Leed el maravilloso diálogo de Platón, *Laques*, dedicado a la valentía. Se interroga sobre este punto a un especialista, a un general. El general llamado Laques responde en sustancia que «la valentía es cuando veo al enemigo y corro hacia él para combatirlo.» Sócrates no está muy satisfecho, evidentemente. Reprende con suavidad al general: «Un bello ejemplo de valentía, pero un ejemplo no es una definición». Y el diálogo prosigue, tortuoso como siempre, examinando las difícilísimas nociones de «peligro» y de «temeridad», no llegando más que a eliminar algunas pistas falsas.

Corriendo los mismos riesgos que el general Laques, voy a dar mi definición de la valentía. Para empezar, voy a conservar su es-

tatus de virtud. Después de todo, lo que buscamos es una moral, una moral provisional para no ser ni unos deprimidos ni unas ratas en medio de la tempestad sarkozyana. Queremos saber cómo ser dignos, virtuosos, guardianes del futuro de las verdades en este amargo trance.

Así pues, defino la valentía como la virtud que se manifiesta mediante la resistencia en lo imposible. No se trata sólo de encontrarse con lo imposible, de experimentarlo. Pues ahí sólo estamos ante el heroísmo, un momento de heroísmo. Ahora bien, el heroísmo es a fin de cuentas más fácil que la valentía. El heroísmo tiene lugar cuando nos enfrentamos a lo imposible. Siempre se ha representado como una postura, eventualmente sublime, porque es el momento en el que uno se vuelve hacia lo imposible, es decir, hacia lo real requerido, y se enfrenta a él. La valentía es distinta del heroísmo porque es una virtud, y no un momento ni una postura. Es una virtud que se construye. Señalemos que para nosotros, materialistas del acontecimiento y de la excepción, una virtud no es algo que ya se tenga, una suerte de disposición que hace que haya, por ejemplo, valientes y cobardes. Una virtud se manifiesta en prácticas que construyen un tiempo particular, sin considerar las leyes del mundo y sin considerar las opiniones que apoyan esas leyes. Si el heroísmo es la figura subjetiva que se enfrenta a lo imposible, la valentía es la virtud de resistencia en lo imposible. La valentía no es un punto, sino mantener ese punto. Lo que requiere valentía es mantenerse en una duración diferente de la impuesta por la ley del mundo. La materia prima de la valentía es el tiempo.

Podemos decir esto de un modo que parece ingenuo: la valentía consiste en no quedarse desvalentizado demasiado rápidamente¹⁸. Habría que escribir des-valentizado y entender la valentía como una virtud exclusivamente activa en el tiempo: la valentía contiene el envalentonamiento que logra deshacer todo des-envalentonamiento. Nuestros amigos obreros que llegan de África lo

18. Para verbalizar la valentía como virtud, el autor despliega en este pasaje un juego de palabras entre «courage», «dé-couragé», «dé-couragement» y los neologismos «courageur», «couragé» y «couragement», que no hemos podido conservar completamente. [N. del T.]

dicen muy claramente en su lengua inventada, tan rigurosa como jugosa. Una de las metas del trabajo político, según ellos, es la de «valentizar» a la gente. Pero también es preciso reconocer que, cuando la situación general es particularmente mala –por ejemplo tras la elección de Sarkozy–, muchos de los que ellos conocen «no están valentizados». La virtud de la valentía, ellos lo saben en la acción política organizada, no es un estado, sino que es lo que atraviesa a alguien y lo «valentiza» vigorosamente. En definitiva, como toda auténtica virtud, la valentía es un verbo antes bien que un nombre.

Tras la elección de Sarkozy, se requiere valentía para salir de la impotencia atestada por el afecto depresivo. Pero, ¡atención! La valentía no puede consistir en tener valentía para empezar de nuevo, para reconstruir lo que ya existía. La valentía para continuar estando «valentizado» no es en absoluto reductible a la valentía para conservar lo que fue deshecho. La «reconstrucción de la izquierda», la «reforma del partido socialista», ¡todo eso nos parece demasiado poco! No hay nada mejor que eso para no llegar nunca a «valentizar» a nadie. Toda repetición des-valentiza.

En este punto, hay que analizar de cerca la dialéctica de la valentía. De entrada, es necesario recordar que cobrar valentía comporta siempre una dosis de heroísmo. Para empezar, es preciso volverse hacia un punto y centrarse en él. Hay que aceptar heroicamente la disolución del individuo en un cara a cara con el punto que ha de mantenerse. Hay ahí un elemento heroico. No se trata necesariamente de un heroísmo grandioso, con aires guerreros (aunque a veces también sea necesario). Sin embargo, hay por lo menos que volverse y encarar el punto de excepción, hay que aceptar este cambio radical que nos sustrae a los intereses apremiantes de nuestra animalidad individual. Este cambio radical, por el cual el individuo se desindividualiza, es sin duda lo que Platón llama la «conversión». La conversión dialéctica, tal y como él la entiende, nos aparta efectivamente de la realidad para ponernos cara a cara con eso real que Platón llama «Idea». Y esta conversión, aunque enteramente racional, es heroica en el sentido en que se inscribe como ruptura en el entramado temporal de la realidad. En este sentido, no existe ninguna valentía como

virtud de reinstalación o de repetición. La valentía no es jamás la valentía para empezar de nuevo como antes.

Me sorprendió la gran portada de la revista *Marianne* justo después de la elección del hombre de las ratas: «¡No tengáis miedo!». La encuentro de gran interés. A su manera, es un titular legítimo, enuncia el miedo como elemento genérico de la situación y parece apelar a la valentía. Pero el contenido dado por *Marianne* a la valentía no es otro, como de costumbre, que el de construir por fin la izquierda, la verdadera, esa serpiente de mar. Por un lado, tal y como dice la razón repetitiva y sin valentía de *Marianne*, será necesario liquidar las ideas libertarias (es decir, el mayo del 68, punto en el que los «republicanos» de *Marianne* se parecen furiosamente a los ricos que gobiernan y a sus ratas); por otro lado, ¡no hay que acobardarse, hay que resistir, despejar el terreno, construir! Pero la valentía no es eso, no es obstinarse con una cosa, remontar la pendiente como Sísifo. La valentía, en el sentido en que la entiendo yo aquí, se origina en una conversión heroica, se vuelve hacia un punto que no existía, hacia lo real bien tejido de imposible. La valentía comienza en un punto, por medio de la transformación heroica que termina con las opiniones y no tolera nostalgia alguna, siendo así la valentía, en su esencia, el esfuerzo disciplinado por mantener un cara a cara con ese punto. Ahora bien, cuando algo comienza en un punto, hay que aceptar que no debe medirse inmediatamente tal punto con la situación global. Cuando constituís una duración separada que se origina en un punto, no os estáis situando en la confrontación inmediata de esa localización con la situación global.

El golpe recibido, bajo la forma de la elección de Sarkozy, es de naturaleza global, concierne al Estado, es decir, a lo que yo llamo el estado de la situación. Este golpe es tan global que puede permanecer indistinto durante bastante tiempo. No sabemos todavía cuáles son sus ingredientes más significativos, cuáles son sus localizaciones prioritarias, cómo se llevará a cabo, etc. Lo que hay es, simplemente, el sentimiento de haber recibido un golpe y el sentimiento de impotencia. Considerando la situación a nivel global, no contáis por el momento con ninguna cura para esta impotencia. Pues ya conocemos la pretendida respuesta global:

la vieja cantinela de la «reconstrucción de la izquierda». Esto implica volver a las antiguas costumbres, tratar de recauchutar el neumático agujereado de las viejas categorías parlamentarias y, por tanto, preparar la reiteración, sin valentía, de las mismas circunstancias que provocan la impotencia.

Tenemos aquí una gran ley de la moral provisional: cuando recibimos un golpe global, la valentía que responde a ese golpe es local. En un punto justamente vais a reconstruir la posibilidad de vivir sin perder vuestra alma en los efectos depresivos del golpe recibido. Esto nos lleva a otra definición de la valentía o, más bien, del sentido de su acción: la valentía orienta localmente en medio de la desorientación global.

Podemos describir la situación global de nuestro país del siguiente modo: la desorientación de los espíritus, factor de impotencia, viene de lejos, al menos desde Mitterrand, experto organizador de la confusión. Pero con la elección de Sarkozy, la adhesión de las ratas y la inercia de todos, la desorientación ha encontrado por fin su símbolo, las formas de ruptura que, a partir de ahora, hacen de ella la ley de la situación. En estas condiciones, el imperativo es el de orientarse localmente, punto por punto, de tal manera que la valentía sea reconstituída.

En nuestras circunstancias actuales, la valentía local abre un camino en medio de una disposición global de la que Sarkozy no es más que el nombre, el nombre de Estado. Pero, ¿cuál?

**El «pétainismo»
como trascendental de Francia**

Estamos buscando un elemento analítico que designa la naturaleza particular de la desorientación de las conciencias, desorientación cuyo nombre es Sarkozy. Sobre este punto, desearía retomar más detalladamente una hipótesis ya presentada, la que enuncia que esta desorientación, considerada en su dimensión global, su historicidad, su inteligibilidad, impone remontarse hasta aquello que debemos denominar su trascendental pétainista.

Precisemos la naturaleza intelectual de esta hipótesis. No estoy diciendo que las circunstancias actuales se parezcan a la derrota de 1940 ni que Sarkozy se parezca a Pétain. En absoluto. Lo que digo es que la subjetividad de masas que lleva a Sarkozy al poder y apoya su acción encuentra sus raíces inconscientes, histórico-nacionales, en el pétainismo. Es lo que llamo un trascendental: algo que, sin aparecer en la superficie (de ahí que nuestra situación no se «parezca» a la secuencia del reinado de Pétain), la configura desde lejos, impone la ley y su orden a una disposición colectiva. Ya he utilizado este concepto (*cf.* también la nota 17) para esclarecer lo que hay que entender como enunciado prescriptivo: «Hay un solo mundo».

En el caso de nuestro país, calificar este trascendental como «pétainista» nos evita calificarlo o bien, en sentido débil, de antidemocrático o bonapartista (éstos son calificativos «de izquierdas»), o bien de fascista o prefascista, lo que sería excesivo, ultraizquierdista.

Propongo que «pétainista» es el trascendental, en Francia, de las formas estatalizadas y catastróficas de la desorientación. Estamos en medio de una gran desorientación; ésta se presenta como un momento decisivo en la situación, está solemnemente

activa gobernando el Estado. Desde este punto de vista, aún formal, hay una tradición nacional de pétainismo que es muy anterior a Pétain. En realidad, el pétainismo comienza en Francia con la Restauración de 1815. Un gobierno post-revolucionario se vuelve a instalar en los furgones del extranjero, con el vigoroso apoyo de los emigrados, de las clases derribadas, de los traidores y oportunistas de toda índole, así como con el consentimiento de un pueblo exhausto. Este gobierno declara que restaura el orden y la moralidad públicas frente a la anarquía sangrienta de las revoluciones. Esta matriz, típicamente francesa, es recurrente en nuestra historia. En 1940, encontramos la figura catastrófica de la derrota militar como pretexto para una gran desorientación: como, por ejemplo, un gobierno que se llena la boca con la palabra «nación» pero que ha sido instituido por el extranjero; unos oligarcas corruptos hasta la médula que se presentan como los que van a sacar al país de una gran crisis moral; un aventurero, un rey achacoso, un viejo militar o un político retorcido, siempre de la mano de las grandes fortunas, que se presenta como el verdadero portador de la energía nacional.

¿No tenemos acaso hoy una especie de repetición miserable de esas graves depresiones históricas que Francia se inflige a sí misma? ¿No existen muchos rasgos que permiten afirmarlo?

Para empezar, en este tipo de situación «pétainista», la capitulación y el servilismo se presentan como invención, revolución y regeneración. Es esencial que Sarkozy haya hecho una campaña a partir del tema de la ruptura. Ruptura, profundas reformas, un movimiento tan incesante como el de los mosquitos: Sarkozy anuncia que va a superar la crisis moral de Francia y que la va a poner de nuevo a trabajar. Es formidable, cuando menos, decir a la gente, en el estado en que está y desde lo alto del traje de tres piezas del alcalde de Neuilly: «¡Yo os pondré de nuevo a trabajar!» Cualquiera podría decir que se trata de una burguesa del siglo XIX dirigiéndose a su criada. Pero no, se trata de una ruptura, de una renovación. El contenido radica, evidentemente, en la obediencia sin reservas a las exigencias de los potentados del capitalismo mundializado. La situación militar es asunto de los americanos, la situación interior está en manos de los grandes hombres

de finanzas, etc. Sólo se castigará a los débiles, a los pobres, a los extranjeros. La «ruptura» es, en realidad, una política de la reverencia ininterrumpida que se presenta como una política de regeneración nacional. Ésta es una desorientación típicamente pétainista: el servilismo ante los poderosos del momento (el vencedor nazi y sus cómplices de extrema derecha) ¡es denominado por el jefe la «revolución nacional»! En el colmo de la capitulación y de la servidumbre consentida, se habla de enderezamiento moral y de un porvenir regenerado. Para encontrar algo más desorientador, hay que levantarse más temprano. Se trata de una figura que nos es propia, creo yo, y de la que no veo equivalente en las otras naciones, al menos entre las que aspiran al protagonismo en la escena mundial, como es evidentemente el caso de Francia en los años cuarenta. Pero esta singularidad no es ciertamente un motivo de orgullo patriótico...

El segundo criterio del pétainismo es el tema de la «crisis», de la «crisis moral» que justifica las medidas tomadas en nombre de la regeneración. Hay un envilecimiento nacional, una decadencia amenazante y es preciso ponerles remedio inmediatamente. Este envilecimiento (hoy gusta decir: este «declive») es imputable a una crisis moral: el discernimiento del bien y del mal, el trabajo, la familia y la patria están en crisis. Puesto que esta crisis es moral, la regeneración no supone en modo alguno la energía de una movilización política de las personas, movilización de la que, al contrario, nos prevendremos lo más eficazmente posible mediante medidas policiales draconianas. La moral, como siempre, viene a ocupar el lugar de la política y contra la política, especialmente de la política realizada directamente por el pueblo. Se apelará a la regeneración moral, al trabajo, a la economía familiar —una terminología exactamente pétainista que permite decir que es el Estado quien está a cargo de todo, puesto que las personas están en un estado de crisis moral. En medio de las tinieblas de la crisis, lo único que hay que hacer es honrar a los individuos que, llamados por el Estado y por su jefe, hacen meritorios esfuerzos contra el declive. Por ejemplo, trabajando gozosamente sesenta horas por semana. A éstos les daremos una medalla de chocolate. Hay que «recompensar el mérito», dice sin parar el hombre de las ratas.

Sobre esta dialéctica de la moral y de la política, típicamente pétainista, hay que decir que viene preparada desde hace tiempo por todos aquéllos que, desde los «nuevos filósofos» de finales de los años setenta, han «moralizado» el juicio histórico y han sustituido la oposición fundamental entre políticas de emancipación igualitaria y políticas de conservación de las desigualdades por la oposición, puramente moral, entre los Estados despóticos, crueles, y los Estados de derecho; sin que, por lo demás, nos expliquen el origen de las gigantescas masacres cometidas por todo el planeta, en siglo y medio, por esos Estados «de derecho». La finalidad de esta moralización es en realidad política. Se trata de afirmar que la situación del país no es para nada el resultado de la acción de los grandes servidores del capital y de su clientela mediática y política, sino que es culpa de la gente, de la «moralidad» de unos ciudadanos cualesquiera. Sarkozy nos explica que si nuestros conciudadanos están inmersos en una crisis moral que conduce el país al declive, ello es debido, quién lo habría adivinado, al mayo del 68. Pero fue justamente la gente, los jóvenes estudiantes, los obreros y los intelectuales quienes hicieron el mayo del 68. Y si el mayo del 68 continúa obsesionando a Sarkozy y a sus ratas es porque suponen, no sin razón, que la gente sigue creyendo más o menos en el mayo del 68, o refiriéndose a él. Por ello justamente las personas, y sobre todo los jóvenes de los barrios populares y los obreros de origen extranjero, son, según el hombre de las ratas, los agentes de una grave crisis moral. Si el país está en declive, si puede hundirse en el abismo de un momento a otro, es culpa de esos pelones, de esos sarnosos. Afortunadamente, Sarkozy y el Estado velan. Se encargarán de toda la operación de regeneración y de ruptura. La «crisis moral» siempre es un enunciado que busca dar plenos poderes al Estado, arguyendo la irresponsabilidad de los gobernados, especialmente de los más desvalidos y débiles. Cómo reparar una crisis moral con medios estatales es algo que, indudablemente, no queda muy claro. Lo que es seguro es que habrá que tomar medidas enérgicas y éstas, en todo caso, serán tomadas. Eso es todo lo que quedará de este embrollo moralizante: policía, justicia, control, expulsiones, leyes perversas y sistema penitenciario. Todo ello, por supuesto, con el enriquecimiento de los ricos, que es el Bien por excelencia.

Tercer criterio del pétainismo: la función paradigmática de las experiencias extranjeras. El ejemplo de la regeneración viene siempre del extranjero. Los extranjeros lo hacen siempre mejor que nosotros, ellos ya se han regenerado desde hace mucho tiempo. Han superado sin debilidad alguna la crisis moral. Allá, en los países extranjeros «buenos», ¡buena faena les han hecho a los desmoralizadores! Nosotros tenemos, pues, que hacer lo mismo. Para Pétain, los buenos extranjeros, ésos que han puesto derechos a todos los causantes de la crisis moral y de la decadencia —es decir, a judíos, comunistas, metecos, intelectuales progresistas, etc.—, son los fascistas. La Alemania de Hitler se ha regenerado, la Italia de Mussolini y la España de Franco se han regenerado y nosotros, siguiendo el ejemplo de esos grandes modelos, tenemos que regenerarnos. Esta referencia a la regeneración del extranjero como matriz de nuestra regeneración es absolutamente obsesiva. Hay ahí una estética política, una teoría del modelo y de la imitación. Como el demiurgo de Platón, el Estado debe moldear la sociedad con los ojos puestos en los modelos fascistas para sacarla de su terrible crisis moral. Para el Estado salvador y para su jefe infatigable, la ventaja de esta teoría del modelo, sobre la que Lacoue-Labarthe ha escrito cosas interesantes¹⁹, la ventaja de esta estética del modelo (de la que hoy tenemos, claro está, unas versiones miserables) es que se trata de una reconfiguración pasiva, que no apela en absoluto a la energía de sus actores. Éste es el papel que juegan las constantes invocaciones, por parte de los nuevos reaccionarios, a los destacables méritos de las universidades y de la economía bajo Bush, a las magníficas reformas de Blair, incluso a la abnegación de los obreros chinos, que trabajan doce horas diarias por casi nada. «Un esfuerzo más, franceses, si queréis ser modernos como nuestros vecinos y rivales». El modelo extranjero significa: no saldremos de la «crisis moral» a no ser que nos proporcionemos nuevos y potentes medios policiales,

19. Lacoue-Labarthe murió hace algunos meses y su ausencia se hace sentir cruelmente en estos tiempos difíciles. Releamos *L'imitation des modernes* (Galilée, 1986), un libro admirable en el que la función ideológica de los modelos y de su reproducción es analizada en detalle, en su función de sutura, siempre prefascista, entre la política y el arte.

represivos, medios de restricción severa del derecho a la huelga, de reducción del gasto público y otras constantes de los amigos del orden, para exprimir a la masa de las personas ordinarias. Entonces, y sólo entonces, los ricos, habiéndose vuelto riquísimos, y los pobres, habiéndose pauperizado, podrá festejarse el retorno de la moralidad pública.

Una cuarta característica, muy importante, del dispositivo pétaïnista es la propaganda que acaba de pasar algo nefasto, muy recientemente, que cristaliza y agrava la crisis moral. Éste es un punto capital. En gran medida, la propaganda pétaïnista consiste en decir que en el origen de la crisis moral y del declive hay un acontecimiento desastroso, ligado siempre a reivindicaciones populares. En el caso de los pétaïnistas de la Restauración de 1815, se trataba evidentemente de la Revolución, del Terror, de la decapitación del Rey. En el caso del pétaïnismo de Pétain, el desastre era el Frente Popular. Se trataba del gobierno de Léon Blum, cuatro años antes, así como especialmente de las grandes huelgas y la ocupación de las fábricas. Estos incalificables desórdenes habían metido miedo, memorablemente, a los poseedores de este país. Todavía temblaban. Preferían de lejos a los alemanes, a los nazis, a cualquiera, antes que al Frente Popular. De ahí que el Frente Popular estuviera considerado como el origen y el símbolo de la grave crisis moral que exigía, con la ayuda bienvenida del ocupante nazi, una revolución nacional. Finalmente, para nuestro presidente, el mayo del 68 es el responsable de una crisis de valores que impone de igual manera una reconfiguración de todo nuestro desgraciado país, en vías de acelerada desintegración, siguiendo el modelo de Bush o de Blair. En el pétaïnismo hay un elemento histórico que consiste en ligar dos acontecimientos, un acontecimiento negativo, generalmente de estructura obrera y popular, y un acontecimiento positivo, de estructura estatal, electoral y/o militar. El pétaïnismo, y éste es uno de sus puntos fuertes, propone una legibilidad simplificada de la historia. Para Sarkozy, esta legibilidad cubre un abanico bastante grande: cuarenta años de historia, desde el colmo de la decadencia, el mayo del 68, al colmo de la regeneración, el hombre de las ratas en persona. Se trata de una fuente de legitimidad para el nuevo gobierno, pues

toda legitimidad de este tipo es un nexo entre el Estado y la historia. El gobierno se representa a sí mismo y se hace representar como un actor histórico de primer orden, puesto que es él quien, por fin, toma medidas para la necesaria regeneración frente al nefasto acontecimiento inaugural.

El quinto elemento es racista. Con Pétain se enuncia de un modo absolutamente claro: acabar con los judíos, los metecos, los negros... Hoy se enuncia con más cautela pero, al final, un oído entrenado lo acaba captando: «Nosotros no somos (se sobreentiende, no como otros) una raza inferior. Francia no tiene que recibir lecciones de nadie, todo lo que ha hecho Francia siempre ha estado bien y un auténtico francés no tiene por qué dudar de la legitimidad de las acciones de su país». Sarkozy ha ido muy lejos en esta dirección y no ha dudado en compararnos muy favorablemente con los africanos. Les ha hecho saber que estaban muy lejos de merecernos y que, consecuentemente, si son miserables en sus países, al ser culpa suya, han de quedarse allí. Nosotros, los franceses de Francia, tenemos nuestras propias tareas, nuestros propios valores, nuestro propio destino, nuestra propia existencia, y es a ello a lo que vamos a consagrar nuestro esfuerzo. Por supuesto, nos hacen falta barrenderos, basureros, terraplenadores... Los seleccionaremos con mucho cuidado y no deberán armar alboroto, rumiando, mal integrados como están, su evidente inferioridad. Como en el caso de Pétain, se ha encontrado una pandilla intelectual para aplaudir las fanfarronadas racialistas del hombre de las ratas.

Recapitemos los cinco rasgos formales que definen el trascendental pétaïnista. En primer lugar, la desorientación obtenida por la inversión explícita del contenido real de la acción del Estado: revolución donde hay reacción negra, regeneración cuando se está capitulando, nueva libertad cuando estamos en el colmo del servilismo. En segundo lugar, el tema antipolítico de la crisis moral que abruma al pueblo y le deja las manos libres al Estado para organizar nuevas formas de represión. En tercer lugar, el motivo del acontecimiento nefasto, origen y símbolo del declive moral, acontecimiento que es siempre un episodio marcado por tentativas políticas obreras y populares (Revolución en su

fase robespierrista, Comuna de París, Frente Popular, el mayo del 68). En cuarto lugar, la función paradigmática, el valor de modelo de la regeneración, de las figuras más significativas de la extrema reacción en el extranjero. En quinto lugar, las diferentes variantes de la superioridad de nuestra civilización respecto a las poblaciones extranjeras (los africanos, por ejemplo), pero también respecto a las «minorías» internas (los jóvenes árabes, por ejemplo).

Teniendo en cuenta estos criterios, afirmamos sin vacilación que Sarkozy depende del trascendental pétainista.

El incorruptible

¿Qué va a acabar pasando con este pétainismo *light*? Se empezará blindando la protección de las fortunas y su transmisión hereditaria: supresión de los derechos de sucesión, menos impuestos, o incluso ninguno, sobre los altos ingresos y las propiedades, un impulso a la especulación de todo tipo. Tras algunas reverencias estivales y algunos acercamientos dirigidos a los restos de la izquierda, se desencadenará una guerra insidiosa y feroz contra el pueblo y, particularmente, contra las familias y las personas más vulnerables. Que el pueblo esté tranquilo, en su lugar. Que cada cual merezca el lugar que tiene. La apología del mérito no es otra cosa que esto: cada cual no tiene sino lo que se merece; si está ahí, en el hoyo, es que merece estar ahí. Y todo ello con mucho despliegue policial en el interior y oscuras transacciones, turbias transacciones y tratos militares en el exterior.

Este uso constante de los «tratos», de la diplomacia secreta y de los golpes bajos, esta ostentación de los poderes de la fortuna, del universo potencialmente ilimitado que abre la riqueza, todo esto configura uno de los rasgos más sorprendentes de Sarkozy: él piensa, a todas luces, que todo el mundo puede ser corrompido. Ha llegado el momento, y se atribuye la gloria de decirlo, de mostrar que la corrupción no es un vicio marginal, sino que está en el corazón de nuestro universo. ¿Comprar, ser comprado, prebendas, puestos, yates, regalos suntuosos? ¿Por qué estáis en contra, buena gente? Con Sarkozy se abre una nueva página de los vínculos entre política y corrupción: la erradicación de toda idea de que uno pueda ser «el Incorruptible», como llamaba el pueblo a Robespierre. Pero, ¿de qué corrupción se trata?

La corrupción²⁰ es un tema muy clásico de la propaganda antiparlamentaria, especialmente de extrema derecha: escándalo de Panama y el caso Stavisky en la Tercera República; tráfico de piasstras en la Cuarta y, en la Quinta, Tapie, Noir, Dumas y tantos otros entre los que se encuentra, quizás, el mismo Chirac. «Todo está podrido» es el resumen de este tipo de puesta en escena mediática de los vínculos entre el dinero y los políticos. Evidentemente, no hablo de la corrupción en este sentido, como tampoco lo hacía Robespierre. No es tampoco este sentido de corrupción el que impresiona duraderamente a la opinión, incluida la opinión electoral. Son incontables los alcaldes, los consejeros generales y notables diversos que, acusados o sospechosos de corrupción en sentido estricto, han sido reelegidos triunfalmente; la pareja Balkany es el ejemplo canónico. En 2002 era tentador oponer Jospin-el-virtuoso a Chirac-el-(supuesto)-corrupto. Ni este elogio ni esta indignidad impidieron que, en la primera vuelta de las elecciones presidenciales, tanto el uno como el otro quedasen fuertemente desconcertados. Sin duda, hay que considerar las cosas con más distancia. Y desde más arriba.

Estamos en 1793, los peligros acechan la Revolución. Saint-Just se pregunta: «¿Qué quieren éstos que no aceptan ni el Terror ni la Virtud?» Cuestión que intimida, pero a la que los temerarios dan una respuesta clara: quieren que se admita como normal un cierto grado de corrupción. Contra la dictadura revolucionaria, ellos quieren «la libertad», lo que quiere decir: el derecho a hacer negocios y a mezclar estos negocios con los del Estado. Así pues, se alzan al mismo tiempo contra la represión «terrorista» y «liberticida» de los asuntos turbios y contra la obligación virtuosa de no considerar otra cosa que no sea el bien público. Montesquieu ya señaló que la democracia, al conceder a todos una parcela de poder, se expone a la confusión permanente de los intereses privados y del bien público. Montesquieu hacía de la virtud la disposición obligatoria de los gobiernos de este tipo. Con un mandato sin otra

20. Esta sección que aborda la esencia de la corrupción en los regímenes representativos es el desarrollo de un artículo encargado por *Le Nouvel Observateur* y que éste no publicó.

garantía que el sufragio, los gobernantes deben, de algún modo, olvidarse de sí mismos y reprimir hasta sus propias inclinaciones a ejercer el poder sólo en función de su disfrute personal o del disfrute de los medios dominantes (los ricos, por regla general).

De hecho, esta idea remonta a Platón. En su crítica radical al régimen democrático, Platón indica que un régimen de ese tipo considera que la política debe regularse sobre la anarquía de los deseos materiales. Y que, consecuentemente, un gobierno democrático no es apto para estar al servicio de ninguna Idea verdadera, ya que si el poder público está al servicio de los deseos y de su satisfacción, al servicio finalmente de la economía en el sentido amplio de la palabra, entonces sólo obedece a dos criterios: la riqueza, que proporciona el medio abstracto más estable para esta satisfacción, y la opinión, que determina los objetos del deseo y la fuerza íntima con la que debemos apropiarnos de los mismos.

Los revolucionarios franceses, que son republicanos y no demócratas, llaman «corrupción» a la servidumbre del poder gubernamental a la marcha de los negocios. Estamos hoy tan convencidos de que, efectivamente, los principales objetivos de un gobierno son el crecimiento económico, el nivel de vida, la abundancia en los mercados, el movimiento al alza de las acciones, la participación de capitales y la sempiterna prosperidad de los ricos, que no comprendemos realmente lo que los revolucionarios entendían por «corrupción». No es tanto el hecho de que uno u otro se enriquezca beneficiándose de su posición de poder, como la concepción general, la opinión consensuada, que consiste en sostener que el enriquecimiento colectivo o privado es el fin natural de las acciones políticas. El término «corrupción», lo reservaremos esencialmente para el famoso lema de Guizot: «¡Enriqueceos!».

Pero, ¿acaso tenemos otro a día de hoy? ¿No es evidente para todo el mundo que el estado de la economía determina el humor electoral y que, por tanto, todo se decide según la capacidad de, al menos, hacer creer al ciudadano corriente que las cosas irán mejor por lo que respecta a los negocios, pequeños y grandes, si vota o vuelve a votar por vosotros? ¿No es evidente, por tanto, que la política no es sino aquello que busca el *interés* de los sujetos?

Desde este punto de vista, la corrupción no es aquello que amenaza a la democracia en su funcionamiento. Es su verdadera esencia. Que los políticos estén o no corrompidos en el sentido habitual de la palabra no tiene apenas influencia en esta corrupción esencial. De ahí que Jospin y Chirac puedan ser rechazados el uno junto al otro.

Marx afirmaba, desde el comienzo de la democracia representativa en Europa, que los gobiernos designados por el sufragio no eran en verdad más que apoderados del Capital. ¡Pero lo eran bastante menos que hoy en día! Si la democracia es representación, lo es ante todo del sistema general que toma sus formas. O dicho de otro modo: la democracia electoral sólo es representativa en la medida en que es de entrada representación consensuada del capitalismo, rebautizado actualmente como «economía de mercado». Ésta es su corrupción por principio y no es insignificante si Marx, ese pensador humanista, ese filósofo de la Ilustración, había pensado que lo único que podía oponerse a esta «democracia» era una dictadura transitoria, que llamaba la dictadura del proletariado. La palabra era fuerte, pero esclarecía las sutilezas de la dialéctica entre representación y corrupción.

En realidad, lo problemático es la definición de la democracia. Mientras sigamos persuadidos, como los termidorianos y sus descendientes liberales, de que la democracia reside en el libre juego de los intereses de grupos o individuos determinados, la veremos hundirse en el abismo, lenta o rápidamente según las épocas, de una corrupción sin esperanza. La democracia verdadera, si hay que conservar –tal y como creo²¹– este concepto, es otra cosa completamente distinta. La democracia es la igualdad ante la Idea, ante la Idea política. Por ejemplo, durante mucho tiempo,

21. Soy partidario de conservar un uso positivo de la palabra «democracia», en lugar de abandonarla enteramente a su prostitución por parte del capitalismo-parlamentarismo. He explicado este punto en un capítulo de mi libro *Abrégé de métapolitique* (ed. Le Seuil, 1998). De manera general, prefiero la lucha por una nueva apropiación de los nombres antes bien que la pura y simple creación de nuevos nombres, aunque ésta sea a menudo necesaria. Por ello, justamente, también conservo sin vacilaciones, y a pesar de las sombrías experiencias del siglo pasado, la bella palabra «comunismo».

la Idea revolucionaria o comunista. Es la ruina de esta Idea la que identifica la «democracia» con la corrupción general.

El enemigo de la democracia ha sido el despotismo del partido único (el mal llamado «totalitarismo») sólo en la medida en que ese despotismo llevó a término el final de una primera secuencia de la Idea comunista. La verdadera cuestión consiste en abrir una segunda secuencia de esta Idea, que la hará prevalecer sobre el juego de intereses por medios que no son el terrorismo burocrático. Una nueva definición y una nueva práctica, en definitiva, de lo que fue llamado «dictadura» (del proletariado). O también, lo que viene a ser lo mismo: un nuevo uso de la palabra «Virtud».

¡Pero no es éste –todavía– el camino que se nos presenta más visiblemente! Con Sarkozy, la necesidad de la corrupción en su sentido intelectual, esto es, la supuesta armonía entre los intereses privados y el bien público, deja de tener que disimularse y se busca, incluso, poder hacer ostentación de ella. Estamos lejos de Mitterrand, quien, aunque era indulgente ante la corrupción –cuya necesidad no ignoraba en el mundo en que vivimos–, aconsejaba sin cesar a Tapie que no se confiara ya que, decía, «los franceses no aman el dinero». Que podamos y debamos «amar el dinero» y no tener este amor como un secreto vergonzoso, que podamos y debamos vencer la mala conciencia de la naturaleza excremental de los signos monetarios, tan bien pensada por Freud, tal es el combate principal del gran Sarkozy. Y también por ello, el caso de Freud sobre el hombre de las ratas, tal y como lo podéis leer en las célebres *Cinco lecciones de psicoanálisis*, es un asunto anal.

«En medio de tanta desgracia, ¿qué os quedará?», le pregunta el confidente a la Medea de Corneille; y ésta responde magníficamente: «¡Yo! Yo misma, te digo, y con eso basta». Interpretamos que le queda la valentía de decidir sobre su propia existencia. Propongo la siguiente idea: si «pétainismo» designa el trascendental de las abyecciones posibles de nuestro país, la invariante lógica de su corrupción, *toda valentía es la valentía de no ser pétainista*. Ésta es la definición en su sentido estricto. Después de todo, ésta es la definición de la valentía de la Resistencia propiamente dicha, en todo caso antes de 1944. La opción de entrar en la Resistencia era la elección del punto real que la valentía debía mantener, en un

elemento que constituía una completa oposición al pétainismo. Estar en contra del nazismo y la ocupación no bastaba para entrar en la Resistencia. Era necesaria la repugnancia hacia el pétainismo, una infección propiamente nacional de la subjetividad.

Sin embargo, observemos que el pétainismo no se reduce al personal dirigente de la colaboración entre 1940 y 1944. Como podéis ver en las definiciones que he dado del pétainismo, éste es una forma subjetiva de masas. Si queremos definir de manera positiva lo que resiste al contagio pasivo de esta forma, no basta con dar la definición negativa que se da generalmente de la Resistencia (como oposición al nazismo y a sus cómplices pétainistas). Conviene, en mayor medida, decir afirmativamente: la valentía que es propia de la Resistencia consiste en *mantener un punto absolutamente heterogéneo respecto al pétainismo*. Y ésta es, en efecto, la máxima que os he propuesto en el contexto de la elección de Sarkozy.

Para mantener esta tensión, es importante contradecir explícitamente la doctrina pétainista del acontecimiento nefasto que ellos identifican en el origen de nuestra decadencia: el Frente Popular para Pétain, el mayo del 68 para Sarkozy. Cualquiera que mantenga un punto heterogéneo respecto al consenso pétainista debe disponer, a título de alegoría personal, del recurso público a acontecimientos dichosos. Es importante que la inmanencia subjetiva no sea agresiva, policial y sombría, pretendiendo reparar las consecuencias de un acontecimiento nefasto, sino que afirme ser creativamente fiel a ciertos acontecimientos felices de la vida personal o política. Como un amor salvaje, por ejemplo, o la destrucción de la esclavitud gracias a la insurrección negra de Haití en 1793, o la primera conmoción proporcionada por la luminosa demostración, finalmente comprendida, de un difícilísimo teorema matemático. O la contemplación sobrecogedora de un cuadro abstracto. O el mayo del 68, naturalmente. Acepto que se llame «Resistencia» a nuestro trabajo, con la condición de que tanto la máxima de su valentía como los emblemas referidos a acontecimientos de los que deriva sean afirmativos.

Hay que desconfiar siempre de aquél cuya bandera a media asta es la de la decadencia y se presenta entonces como el que va

a remontar la pendiente. Sus intenciones no son puras. Cuando alguien pretende verdaderamente estar del lado de la creación, de la afirmación y del devenir colectivo igualitario, del lado de las verdades, debe entonces reivindicar las verdades que –como en vecindad intemporal con lo que él mismo está emprendiendo–, ya nos concedieron la dicha de aparecer en un lugar determinado con la fuerza singular de su universalidad.

Y, por supuesto, la salvación nunca viene de la imitación de un modelo exterior. Somos nosotros quienes llevamos esas banderas onradas con alegorías del acontecimiento feliz, aceptando, sin embargo, que cualquier otro que escape al consenso pétainista pueda relevarnos en ese transporte. Uno de los aspectos más deprimentes de la última campaña electoral fue ver cómo los dos protagonistas reivindicaban a Blair. Existe una expresión china, que me gusta mucho, para hablar de dos personas que son cómplices en un golpe. Los chinos dicen: «Esos dos son tejones [*blair-reaux*] de la misma colina». En definitiva, Royal y Sarkozy, como Blair y Bush, eran tejones de la misma colina. Unos Blair-ones [*Blair-eaux*].

Negativamente, nos bastará con decir: ni rata, ni tejón.

**¿Debe abandonarse la hipótesis
comunista?**

Para concluir²², quisiera situar el episodio Sarkozy, que en cualquier caso no es una de las grandes páginas de la historia de Francia, en un horizonte más amplio. Digamos que se trata de una especie de fresco hegeliano de la reciente historia mundial. Aclaro de entrada que no pienso que la historia «reciente» consista, tal y como hacen los periodistas, en la tríada Mitterrand-Chirac-Sarkozy, sino en el devenir de la política de emancipación, obrera y popular, desde hace aproximadamente dos siglos.

Desde la Revolución francesa y su eco progresivamente universal, desde los desarrollos más radicalmente igualitarios de esta revolución –entre los decretos del Comité robespierrista sobre el precio máximo y las teorizaciones de Babeuf– nosotros sabemos (cuando digo «nosotros», me refiero a la humanidad en abstracto, y el citado saber es el universalmente disponible en los caminos de la emancipación) que *el comunismo es la buena hipótesis*. En verdad, no hay otra, en todo caso, yo no conozco otra. Quienquiera que abandone esta hipótesis se resigna, en ese mismo momento, a la economía de mercado, a la democracia parlamentaria (la forma de Estado apropiada para el capitalismo) y al carácter inevitable y «natural» de las desigualdades más monstruosas.

«Comunismo», ¿qué quiere decir? Como argumenta Marx en los *Manuscritos de 1844*, el comunismo es una idea referida al destino de la humanidad genérica. Es absolutamente necesario distinguir este uso de la palabra de ese sentido, hoy completamente desgastado, del adjetivo «comunista» en expresiones tales

22. Todo el desarrollo sobre la hipótesis comunista fue esbozado en mi seminario del 13 de junio de 2007. *Cfr.* las referencias de la nota 1.

como «partidos comunistas», «mundo comunista», por no decir ya «Estado comunista» —un oxímoron al que, prudente y lógicamente, se ha preferido el oscuro sintagma «Estado socialista». Esta distinción es necesaria aunque, como veremos, estos usos de la palabra forman parte del devenir histórico, por etapas, de la hipótesis.

En su sentido genérico, «comunismo» significa primeramente de modo negativo, tal y como se ve en el texto canónico *Manifiesto del partido comunista*, que la lógica de clases, de la subordinación fundamental de los trabajadores reales a una clase dominante, puede ser superada. Este dispositivo, que es el de la historia desde la Antigüedad, no es inevitable. Consecuentemente, el poder oligárquico, cristalizado en el poder de los Estados, en el poder de quienes detentan la riqueza y organizan su circulación, no es ineluctable. La hipótesis comunista dice que otra organización colectiva es practicable, una organización que eliminará la desigualdad de las riquezas y hasta la división del trabajo: todos seremos «trabajadores polivalentes» y, en particular, las personas circularán entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, como también entre la ciudad y el campo. La apropiación privada de riquezas monstruosas y su transmisión familiar por herencia desaparecerán. La existencia de un aparato de Estado coercitivo, militar y policial, separado de la sociedad civil, no aparecerá ya como una necesidad evidente. Tras una breve secuencia de «dictadura del proletariado» encargada de destruir los restos del viejo mundo, habrá —y Marx lo considera como su mayor aportación— una larga secuencia de reorganización sobre la base de una «libre asociación» de productores y creadores, la cual será el soporte para un «debilitamiento del Estado».

«Comunismo» no designa sino este conjunto muy general de representaciones intelectuales. Este conjunto es el horizonte de cualquier iniciativa, por muy local y limitada en el tiempo que sea, la cual, rompiendo con el orden de las opiniones establecidas (como la necesidad de las desigualdades y del instrumento estatal de su protección), compone el fragmento de una política de emancipación. En definitiva, se trata de una Idea, para hablar como Kant, cuya función es reguladora, y no de un programa. Es

absurdo calificar los principios comunistas (en el sentido en que acabo de enunciarlos) como una utopía, tal y como sucede tan a menudo. Se trata de esquemas intelectuales, actualizados en todo momento de manera diferente, que sirven para producir líneas de demarcación entre las diferentes políticas. A grandes rasgos, dada una secuencia política, o bien ésta es compatible con estos principios y es emancipadora en sentido amplio, o bien se opone a los mismos y es reaccionaria. «Comunismo» es, en este sentido, una hipótesis heurística de uso muy frecuente en la polémica, aunque la palabra no aparezca. Si sigue siendo verdad que, como dijo Sartre, «todo anticomunista es un perro», entonces toda secuencia política que, dentro de sus principios o en ausencia de todo principio, aparezca como formalmente contradictoria respecto a la hipótesis comunista en su sentido genérico, debe ser juzgada como opuesta a la emancipación de la humanidad entera y, por tanto, opuesta al destino propiamente humano de la humanidad. Quien no explique el devenir de la humanidad mediante la hipótesis comunista (sean cuales sean las palabras que emplee, pues las palabras importan poco) la reduce, por lo que respecta a su devenir colectivo, a la animalidad. Como sabemos, el nombre contemporáneo —es decir, capitalista— de esta animalidad es «competencia». A saber, la guerra de intereses y nada más.

En tanto que idea pura de la igualdad, la hipótesis comunista existe en estado práctico desde los inicios de la existencia del Estado. Desde el momento en que la acción de las masas se opone, en nombre de la justicia igualitaria, a la coerción del Estado, vemos aparecer rudimentos o fragmentos de la hipótesis comunista. Es la razón por la que, en un fascículo cuyo título es *De l'idéologie*, escrito en colaboración con el añorado François Balmès y publicado en 1976, proponíamos identificar «invariables comunistas». Las revueltas populares, por ejemplo, la de los esclavos dirigidos por Espartaco o la de los campesinos alemanes dirigidos por Thomas Münzer, son ejemplos de la existencia práctica de invariables comunistas.

Sin embargo, con la forma explícita que le dan algunos pensadores y activistas de la Revolución francesa, la hipótesis comunista inaugura la modernidad política. Es ésta la que echa abajo

las estructuras mentales del Antiguo Régimen sin que, por ello, se articule en las formas políticas «democráticas», que la burguesía convertirá en el instrumento de su conquista del poder. Este punto es esencial: desde el principio, la hipótesis comunista ya no coincide con la hipótesis «democrática» que conducirá al parlamentarismo contemporáneo. Ella subsume otra historia, otros acontecimientos. Aquello que, esclarecido por la hipótesis comunista, aparece como importante y creador es de una naturaleza distinta a lo que selecciona la historiografía democrática burguesa. Por ello, al dar sus bases materialistas a la primera gran secuencia efectiva de la política de emancipación moderna, Marx retoma, por un lado, la palabra «comunismo» y, por otro, se aleja de todo «politicismo» democrático al sostener en la escuela de la Comuna de París que el Estado burgués, por muy democrático que sea, debe ser destruido.

Pues bien, os propongo que juzguéis ahora lo que importa o no, que juzguéis cuáles son los puntos cuyas consecuencias asumiréis, en el horizonte de la hipótesis comunista. Digámoslo una vez más: es la buena hipótesis, podemos convocar sus principios, sean cuales sean las declinaciones o variaciones que experimenten en contextos diferentes.

En una entrevista, Sartre dice en sustancia: «Si la hipótesis comunista no es buena, si no es practicable, entonces esto quiere decir que la humanidad no es una cosa muy diferente en sí misma de las hormigas o de las termitas». ¿Qué quiere decir con eso? Que si la competencia, el «libre mercado», la suma de los pequeños gozos y los muros que os protegen del deseo de los débiles son el principio y el fin de toda existencia, colectiva o privada, el animal humano no vale un camino.

Este «camino» es a lo que Bush, bajo capa de conservadurismo agresivo y espíritu de cruzada, a lo que Blair-el-piadoso, bajo capa de retórica militarista, y a lo que Sarkozy, bajo capa de disciplina «trabajo, familia, patria», quieren reducir la existencia y la inmensa mayoría de los humanos vivientes. Y la «izquierda» es todavía peor, al no yuxtaponer a estas violencias vacías más que su propia longanimidad hueca, su incierto espíritu de caridad, de modo que frente al competitivo mórbido, frente a la victoria de

en 1967

cartón piedra de los hijos e hijas de papá, frente al ridículo superhombre de las finanzas desbocadas y al héroe propulsado por las bolsas planetarias, la izquierda no opone más que esos mismos factores con un poco de amabilidad social, con un poco de aceite en los engranajes, con unas migajas de pan bendito para los desheredados; en definitiva, no tomando de Nietzsche más que la figura exangüe del «último hombre».

Acabar de una vez por todas con el mayo del 68 es aceptar que no tenemos otra elección que no sea el nihilismo hereditario de las finanzas y la piedad social. No sólo hay que reconocer que el comunismo se ha desplomado en la Unión Soviética o que el PCF ha sido miserablemente derrotado, sino que también, y ante todo, es preciso abandonar la hipótesis de que el mayo del 68 era una invención militante muy consciente del fracaso del «comunismo» de Estado. Así pues, que el mayo del 68, y más todavía los cinco años que le siguieron, inauguraban una nueva secuencia de la hipótesis comunista verdadera, la que sigue manteniéndose separada del Estado; ciertamente, nadie sabía a dónde podía llevar todo eso, pero sabíamos, en todo caso, que lo que estaba en juego era el renacimiento de la hipótesis.

Si aquello cuyo nombre es Sarkozy nos obliga a abandonar toda idea de un renacimiento de este tipo, si la sociedad humana es una colección de individuos que persiguen sus intereses, si tal es la eterna realidad, entonces no hay duda de que el filósofo puede y debe abandonar el animal humano a ese triste destino.

Pero nosotros no vamos a dejar que el triunfante Sarkozy nos dicte el sentido de la existencia, ni las tareas de la filosofía. Pues aquello a lo que asistimos no nos impone en absoluto la renuncia a la hipótesis comunista, sino sólo la consideración del momento en el que estamos dentro de la historia de esta hipótesis.

**La historia de la hipótesis comunista
y su momento actual**

Así pues, se impone realizar un fresco histórico en el que situar nuestro esfuerzo. Ha habido dos grandes secuencias de la hipótesis comunista: la de su puesta en marcha, su instalación; y la de su primera tentativa de realización.

La primera secuencia va de la Revolución francesa a la Comuna de París, digamos que de 1792 a 1871. Dura, pues, unos ochenta años más o menos. Esta secuencia comporta todo tipo de fenómenos políticos enteramente nuevos en todo tipo de países del mundo. No obstante, puede decirse que, por lo que se refiere a las peripecias mayores, esta secuencia es esencialmente francesa. El mismo Marx asignaba el fundamento filosófico de la secuencia a Alemania (la dialéctica hegeliana) y su cariz científico a Inglaterra (el nacimiento de la economía política), pero su contenido político real, en el orden práctico, le correspondía a Francia (el movimiento obrero francés²³).

Bajo el signo del comunismo, esta secuencia vincula el movimiento popular de masas y una temática de la toma del poder. Se trata de organizar el movimiento popular en múltiples formas –manifestaciones, huelgas, levantamientos, acciones armadas, etc.–, en torno a la temática de un cambio radical. Este cambio es evidentemente un cambio insurreccional que llamamos «revolución». Esta revolución suprime la forma de la sociedad (la

23. Por lo que respecta a la función del «movimiento obrero francés» en la génesis del marxismo, paralelo a las de la «filosofía alemana» y la «economía política inglesa», léase el bellissimo texto de Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* [tr. esp., en *Obras Completas*, Moscú, Editorial Progreso, 1983, pp. 41-49].

propiedad privada, la herencia, la separación de la humanidad en naciones, la división del trabajo, etc.) e instaura la igualdad comunista o aquello que los pensadores obreros, tan bien analizados por Jacques Rancière²⁴, denominan «comunidad de los iguales».

El antiguo orden será abatido por una combinación de su propia corrupción inmanente y de la presión, que llegado el momento será armada, del movimiento popular. Es también en ese momento cuando aparece el parámetro particular del movimiento obrero. Las viejas categorías revolucionarias, las clases bajas de las ciudades, los artesanos, los estudiantes e intelectuales, las masas campesinas pobres, son transformados, relevados, por la función dirigente de la clase obrera.

Esta secuencia queda clausurada por la novedad impactante y el fracaso radical de la Comuna de París. La Comuna fue la forma suprema de esta combinación entre movimiento popular, dirección obrera e insurrección armada. Mostró la vitalidad extraordinaria de esta fórmula: pudo ejercer un poder de un nuevo tipo durante dos meses, en una de las más grandes capitales de Europa, con el apoyo interno de numerosos revolucionarios extranjeros, especialmente de polacos, lo cual probaba la fuerza del concepto marxista de La Internacional. Pero la Comuna mostró también sus límites, pues no pudo ni darle a la revolución una envergadura nacional ni organizar eficazmente la resistencia cuando la contrarrevolución, con el apoyo tácito de las potencias extranjeras, pudo contar con un aparato militar eficiente.

La segunda secuencia va de 1917 (la Revolución rusa) a 1976 (el final de la Revolución cultural china, así como el fin del movimiento militante surgido en todas partes del mundo alrededor de los años 1966-1975 y cuyo epicentro, desde el punto de vista de la novedad política, fue el mayo del 68 en Francia y sus consecuencias en

los años siguientes). Esta segunda secuencia dura unos cincuenta años. Pero notemos asimismo que está separada de la primera por una cesura de, aproximadamente, la misma duración (más de cuarenta años).

Esta segunda secuencia, que resulta muy compleja y contiene en su flanco terminal aquello de lo que somos herederos, está dominada por la cuestión del tiempo. ¿Cómo salir victoriosos? ¿Cómo, a diferencia de la Comuna de París, durar y resistir frente a la sangrienta reacción de los poseedores y de sus mercenarios? ¿Cómo organizar el nuevo poder, el nuevo Estado, de manera que esté protegido de su destrucción por sus enemigos? La gran cuestión de Lenin consiste en responder a estas preguntas. Y por ello bailó sobre la nieve cuando el poder insurreccional duró, en Rusia, un día más que la Comuna de París.

Durante esta segunda secuencia, el problema ya no radica en la existencia de un movimiento popular y obrero actuando bajo la hipótesis comunista, ni tampoco en la idea genérica de revolución bajo una forma insurreccional. El problema consiste en la victoria y en la perduración. Puede decirse que ya no se trata de formular y de experimentar la hipótesis comunista, sino de realizarla. Desde este punto de vista, la máxima general es la formulada por Lenin, que en sustancia dice lo siguiente: «Entramos en el periodo de las revoluciones proletarias victoriosas». Por esta razón, justamente, los dos primeros tercios del siglo XX están dominados por lo que he llamado la «pasión de lo real»²⁵: aquello que soñó y experimentó el siglo XIX, el siglo XX debe hacerlo plenamente real y efectivo.

Esta obsesión por la victoria y lo real se concentró en los problemas de organización y disciplina; dicha obsesión está contenida, a partir de 1902 y del *¿Qué hacer?* de Lenin, en la teoría y práctica del partido de clase, centralizado y homogéneo. Puede decirse que los partidos comunistas encarnaron, en su «disciplina de hierro», lo real de la hipótesis comunista.

24. Sobre la génesis, en el siglo XIX, de la figura del obrero como referente político e ideológico, sus consecuencias en el campo del pensamiento y la doctrina vinculada a esta figura de la «comunidad de los iguales», es preciso leer las grandes obras de Jacques Rancière, especialmente estos dos libros magníficos: *La nuit des prolétaires* (1981) y *Le maître ignorant* (1987) [tr. esp., *El maestro ignorante*, ed. Laertes, Barcelona, 2003].

25. He propuesto un análisis detallado de la «pasión de lo real» como forma subjetiva típica del siglo XX en mi libro titulado *Le siècle* (ed. Le Seuil, 2005) [tr. esp., *El siglo*, ed. Manantial, Buenos Aires, 2008].

Esta construcción característica de la segunda secuencia de la hipótesis –el partido– resolvió efectivamente la cuestión legada por la primera secuencia, especialmente por la Comuna de París, que había sido su apogeo y su final: la cuestión de la victoria. En Rusia, en China, en Checoslovaquia, en Albania, en Corea, en Vietnam e incluso en Cuba de un modo algo diferente, bajo la dirección de partidos comunistas, la completa revolución del orden político y social venció, gracias a la insurrección o la guerra popular prolongada, y perduró bajo la forma de lo que se llamó «el Estado socialista». Así pues, tras la primera secuencia bajo el signo de la formulación de la hipótesis comunista y de su realidad en tanto que movimiento, hubo una segunda secuencia bajo el signo de su organización disciplinada y militarizada, de su victoria local y de su duración.

Como resulta normal, la segunda secuencia creó a su vez un problema que no podía resolverse con los medios de los que se disponía y empleando estrictamente los métodos que habían permitido resolver el problema legado por la primera secuencia. En efecto, el partido, que resultaba apropiado para la victoria insurreccional o militar ganada frente a los poderes reaccionarios debilitados, se reveló inapropiado para la construcción de un Estado de dictadura del proletariado en el sentido de Marx, esto es, un Estado que organizase la transición hacia el no-Estado, un poder del no-poder, una forma dialéctica del debilitamiento del Estado. Bajo la forma de Partido-Estado, hemos experimentado una forma inédita de Estado autoritario, incluso terrorista, separado en cualquier caso de la vida práctica de las personas. Numerosas realizaciones de estos Estados «socialistas» fueron remarcables, especialmente en los ámbitos de la educación, de la salud pública, de la ideología cotidiana (valoración formal del trabajador ordinario) y del orden público. En el plano internacional, estos Estados atemorizaron lo suficiente a los Estados imperialistas como para obligarles, tanto hacia fuera como hacia adentro, a unas precauciones que hoy echamos mucho de menos, cuando la arrogancia del capitalismo, llegado a su estadio supremo, no conoce ya límites. Sin embargo, el principio estatal estaba viciado en sí mismo y, finalmente, resultó ineficaz. El despliegue de una violencia

policial extrema y sangrienta no fue en absoluto suficiente para salvarlo de su inercia burocrática interna y, en la competición feroz que le impusieron sus adversarios, no tardó más de cincuenta años en mostrar que no vencería jamás.

A este problema del Partido como elemento inadecuado para asegurar la perduración real y la transformación creadora de la hipótesis comunista, se consagran las últimas convulsiones importantes de la segunda secuencia: la Revolución cultural en China y la nebulosa denominada «mayo del 68» en Francia. En China, la máxima de Mao en este punto es: «*Sin movimiento comunista, no hay comunismo*». Es necesario a toda costa implicar al partido en el movimiento de masas para regenerarlo, desburocratizarlo y lanzarlo a la transformación del mundo real. La Revolución Cultural²⁶ lo intenta y, rápidamente, se torna caótica y violenta, pues la definición del enemigo es, o bien está dirigida contra el único pilar de la sociedad: el mismo partido comunista. Mao no deja de ser responsable de ello, pues declara: «*¿Acaso no sabemos dónde está la burguesía? ¡Pues en el partido comunista!*». Finalmente, por falta de apoyo en las experiencias más radicales de descentralización del Estado (la «Comuna de Shangai», a comienzos de 1967), será necesario reestablecer el orden antiguo en las peores condiciones. En Francia, tras el mayo del 68²⁷, el motivo dominante es que la acción colectiva organizada debe crear nuevos lugares políticos y no reproducir la gestión centralizada del Estado. El contenido principal consistirá en unas nuevas formas de organización y de acción que aglutinen en la misma visión política a intelectua-

26. Para tener una idea de lo que pienso sobre la Revolución Cultural china y del uso que hago de ella, puede leerse el folleto *La Révolution Culturelle: la dernière révolution?*, publicado en el marco de las *Conférences du Rouge Gorge* que Natacha Michel y yo mismo creamos y dirigimos entre 2001 y 2005 [tr. gallega, *A revolución cultural, a derradeira revolución*, ed. Noitarenga, A Coruña, 2002]. Para acceder a ese texto, pueden utilizarse las referencias de la nota 14.

27. Sobre el mayo del 68, captado en su verdadera esencia y no como una «crisis» cultural o de la juventud, puede leerse la conferencia de Natacha Michel, *O jeunesse! O Vieillesse!*, publicada en el marco de las conferencias del *Rouge Gorge*. Cfr. notas 26 y 14. Natacha Michel, gran novelista, ha inventado la prosa en la que desplegar esta experiencia. Léanse *La Chine européenne* (ed. Gallimard, 1975) y *Circulaire à toute ma vie humaine* (ed. Le Seuil, 2005).

les y a obreros, que se propondrán hacer perdurar la hipótesis comunista incluso fuera de la lógica de la toma del poder. Sin embargo, aunque esta experiencia continúe bajo nuevas formas, puede considerarse que a partir de finales de los años setenta, en conjunto, la forma moderna del Estado reaccionario, el capitalo-parlamentarismo, ha vuelto a imponerse en los espíritus, disfrazado de «democracia». Digamos que los procesos políticos de este nuevo tipo²⁸ están en el estado en el que se encontraba Lenin justo a principios del siglo XX, el estado en el que la pregunta «¿Qué hacer?» admite respuestas experimentales precisas en un contexto general dominado por el adversario: un estado que va, lento pero seguro, hacia la aceleración de los fenómenos subjetivos que plantea siempre la guerra.

Recordemos que entre la primera y la segunda secuencia, entre el último Marx y el primer Lenin, hay cuarenta años de imperialismo triunfante. De la represión de la Comuna de París a la guerra del 14, nos encontramos con el apogeo de la burguesía, la cual ocupa el planeta, devasta y somete continentes enteros al pillaje. Estoy hablando de secuencias de la hipótesis comunista, pero estas secuencias están separadas por intervalos donde lo que prevalece, en términos de equilibrio y de estabilización, no es en absoluto la hipótesis comunista. Al contrario, se declara que esta hipótesis es insostenible, incluso absurda y criminal, y que es preciso renunciar a ella. Es así como volvemos a encontrar a Sarkozy: acabar con el mayo del 68 de una vez por todas.

28. Entre las secuencias políticas, largas o breves, identificadas por su lucha desde mediados de los años setenta para reinstalar la hipótesis comunista (aunque la palabra misma estuviera deshonrada), es decir, para transformar a contracorriente de la dominación del capitalo-parlamentarismo la relación entre la política y el Estado, podemos citar: los dos primeros años de la revolución portuguesa; la primerísima secuencia, especialmente en las fábricas, del movimiento *Solidarnosc* en Polonia; la primera fase de la insurrección contra el Sha de Irán; la creación en Francia de la *Organisation politique* y el movimiento zapatista en México. En nuestros días, es preciso investigar la verdadera naturaleza del vínculo del pueblo con las organizaciones que limitan, desde el punto de vista de las lecciones universales que podemos extraer, su filiación religiosa: Hezbolá en el Líbano y Hamas en Palestina. También hay que prestar atención a los innumerables levantamientos obreros y campesinos en China, a las acciones de los «maoístas» en la India y el Nepal... La lista no está cerrada.

Nosotros, los que hemos conocido el mayo del 68 y la Revolución cultural, debemos transmitir a los militantes dispersos de la hipótesis comunista una certeza racional, ya inmanente a estos intensos momentos políticos: lo que va a venir no será, no podrá ser, la continuación de la segunda secuencia. El marxismo, el movimiento obrero, la democracia de masas, el leninismo, el Partido del proletariado, el Estado socialista, todas estas destacables invenciones del siglo XX ya no nos resultan realmente útiles. En el orden de la teoría deben ser conocidas y meditadas. Pero en el orden de la política, se han vuelto impracticables. Éste es un primer punto esencial del que debemos ser conscientes: la segunda secuencia está clausurada y es inútil querer continuarla o restaurarla.

La verdad —que, repitémoslo, quedó ya esbozada desde los años sesenta del último siglo— es que nuestro problema no es ni el del movimiento popular como portador de una nueva hipótesis, ni el problema del partido proletario como dirigente victorioso de la realización de esta hipótesis. El problema estratégico vinculado a la tercera secuencia, para la cual estamos trabajando, es otro.

Como estamos en un intervalo dominado por el enemigo y como las nuevas experiencias están muy circunscritas, no estoy en situación de decir con seguridad cuál es la esencia del tercer periodo que va a abrirse. Con todo, la dirección general o, por así decir, la filosofía abstracta del asunto, me parece poder ser enunciada: aquello de lo que se trata concierne *una nueva relación entre el movimiento político real y la ideología*. Es justo lo que ya se sobreentendía en la expresión «revolución cultural» y en el enunciado de Mao: «*para conseguir el orden en la organización, hay que conseguir el orden en la ideología*». Es también lo que se sobreentendía en la idea, común después del mayo del 68, de «*revolucionarización de los espíritus*».

La hipótesis comunista como tal es genérica, es el «fondo» de toda orientación emancipadora y nombra la única cosa por la que vale la pena interesarse por la política y la historia. Pero la *presentación* de la hipótesis es lo que determina una secuencia: es una nueva manera para la hipótesis de estar presente en la interioridad de las nuevas formas de organización y de acción.

Evidentemente, de una manera o de otra, acumularemos las enseñanzas teóricas e históricas de la primera secuencia y la función central de la disciplina victoriosa de la segunda. Sin embargo, nuestro problema no es ni la existencia en movimiento de la hipótesis ni su victoria disciplinada al nivel de Estado. Nuestro problema es *el modo propio en el que el pensamiento, ordenado por la hipótesis, se presenta en las figuras de la acción*. En definitiva, una nueva relación de lo subjetivo y lo objetivo que no sea ni el movimiento multiforme agitado por la inteligencia de la multitud (como creen Negri y los altermundistas), ni el Partido renovado y democratizado (como creen los trostkystas y los maoístas fosilizados). El movimiento (obrero) en el siglo XIX y el Partido (comunista) en el XX han sido las formas de presentación material de la hipótesis comunista. Es imposible volver a una u otra fórmula. ¿Cuál podrá ser, entonces, el dinamizador de esta presentación en el siglo XXI?

Señalemos que en el siglo XIX la gran cuestión fue primero, simplemente, la de *la existencia* de la hipótesis comunista. Cuando Marx dice que el espectro del comunismo acecha a Europa, lo que quiere decir es: la hipótesis está aquí, nosotros la hemos instalado. La segunda secuencia, la del partido revolucionario con disciplina de hierro, la de la militarización de la guerra de clase, del Estado socialista, ha sido sin duda la secuencia de una representación victoriosa de la hipótesis. Sin embargo, esta representación conservó las características de la primera secuencia, precisamente la idea del cambio radical («el mundo va a cambiar de base»), la idea de la revolución como cumplimiento y culminación global. Digamos que la victoria todavía se pensaba como victoria de *la primera forma de la hipótesis*.

Lo que hoy se nos impone como tarea a partir de la experiencia negativa de los Estados socialistas y de las lecciones ambiguas de la Revolución cultural y del mayo del 68 –y por ello justamente nuestra investigación es tan complicada, tan errante, tan experimental– consiste en hacer existir la hipótesis comunista en un modo distinto al de la primera secuencia. La hipótesis comunista sigue siendo la buena hipótesis, ya lo he dicho, no veo ninguna otra. Si esta hipótesis debe ser abandonada, no vale la pena

hacer nada en el ámbito de la acción colectiva. Sin el horizonte del comunismo, sin esta Idea, nada en el devenir histórico y político es susceptible, por su naturaleza, de interesar al filósofo. Que cada cual se ocupe de sus asuntos y no hablemos más del tema. Démosle la razón al hombre de las ratas, como hacen algunos antiguos comunistas, ávidos de prebendas o desprovistos ya de toda valentía. Pero mantenerse en la Idea, en la existencia de la hipótesis, no quiere decir que su primera forma de representación, centrada en la propiedad y en el Estado, haya de ser mantenida tal cual. En realidad, lo que nos viene dado como tarea, digamos incluso como deber filosófico, es ayudar a que surja un nuevo *modo de existencia de la hipótesis*. Nuevo por el tipo de experimentación política al que esta hipótesis puede dar lugar. Hemos sido instruidos por la segunda secuencia y sus intentos terminales: debemos volver sobre las condiciones de existencia de la hipótesis comunista y no sólo perfeccionar los medios de la misma. No podemos contentarnos con la relación dialéctica entre el Estado y el movimiento de masas, con la preparación de la insurrección, con la construcción de una organización disciplinada y potente. Lo que hemos de hacer, en realidad, es *reinstalar la hipótesis en el campo ideológico y militante*.

Sostener hoy la hipótesis comunista en la experimentación local de una política, la cual nos permite mantener, contra la dominación reaccionaria instalada, lo que yo llamo un punto, es decir, una duración propia, una consistencia particular: tal es la condición mínima para que el mantenimiento de la hipótesis aparezca también como la transformación de su evidencia.

A este respecto, estamos más cerca de un conjunto de problemas ya examinados en el siglo XIX que de la gran historia de las revoluciones del siglo XX. Nos las tenemos que ver, como a partir de 1840, con unos capitalistas absolutamente cínicos, cada vez más convencidos de que sólo cuenta la riqueza, de que los pobres no son sino unos perezosos, que los africanos son unos atrasados y que el futuro, sin ningún límite a la vista, pertenece a las burguesías «civilizadas» del mundo occidental. Todo tipo de fenómenos del siglo XIX vuelven a aparecer: zonas de miseria extraordinariamente extendidas, tanto en el interior de los países ricos como en

las zonas abandonadas o sometidas a pillaje, desigualdades que crecen sin cesar, una ruptura radical entre el pueblo obrero o sin trabajo y las clases intermedias, la disolución completa del poder político en el servicio de los bienes, la desorganización de los revolucionarios, la desesperación nihilista de extensas fracciones de la juventud, la servidumbre de una amplia mayoría de intelectuales, la actividad experimental compacta, pero muy cercada, de algunos grupos en busca de medios contemporáneos para la hipótesis comunista... Y por ello, sin duda, igual que en el siglo XIX, no es la victoria de la hipótesis lo que está en juego, como todo el mundo sabe, sino las condiciones de su existencia. Ésta era la gran cuestión de los revolucionarios del siglo XIX: de entrada, hacer existir la hipótesis. Pues bien, ésta es nuestra tarea, en el intervalo que nos ha tocado vivir. Una tarea exaltante: mediante la combinación de las construcciones del pensamiento, siempre globales o universales, y las experimentaciones políticas, locales o singulares pero universalmente transmisibles, aseguremos la nueva existencia, en las conciencias y en las situaciones, de la hipótesis comunista.

Otros títulos en la colección Ensayo:

Espiritus que habitan el arte
S. T. Coleridge

La liberación del actor
Peter Bridgmont

Método poético y narrativo
Edgar Allan Poe

La plasticidad en el arte de Edgar Allan Poe
Catherine Malabou