

Retrazar lo político¹

Philippe Lacoue-Labarthe
Jean-Luc Nancy

I

Hoy en día se trata pues..., incluso diremos: hoy en día se trata *simplemente* de abrir o de instalar este Centro para el cual, a falta de algo mejor, hemos propuesto el siguiente nombre: *Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político*.

Abrir un Centro de investigaciones, por toda clase de razones que son (o que deberían ser) evidentes, no puede ser definir un programa. Un Centro es, en primer lugar, un lugar, un espacio de trabajo; y un espacio de trabajo colectivo. Esto supone, entonces, que haya un objeto y un propósito; también, que un acuerdo se pueda alcanzar, entre varios, acerca de este objeto y este propósito (al igual que sobre el tipo de trabajo o la naturaleza de las investigaciones a llevar a cabo); y, en consecuencia, que sea determinado, lo más claramente posible, lo que está en juego en este emprendimiento. Sin embargo, en ningún caso ello puede suponer, por parte de aquellos que proponen la apertura o la creación de un tal Centro, el trazado previo de un programa de trabajo. La responsabilidad de un Centro no podría conceder semejante género de autoridad.

Así pues, se tratará hoy en día, para nosotros, simplemente de delimitar un lugar.

¹ "Ouverture" en: Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy *et al.*, *Rejouer le politique. Travaux du Centre de recherches philosophiques sur le politique*, París, Galilée, 1981, pp. 11-28. 8 de diciembre de 1980.

Lo cual conducirá, en efecto, a justificar el hecho de haber aceptado, por iniciativa de Jacques Derrida –a quien quisiéramos agradecer aquí–, hacernos responsables de este Centro; o, dado que ello conduce a lo mismo, a dar explicaciones acerca del nombre que le hemos dado y el objeto que hemos propuesto sea investigado.

Entonces: Centro de investigaciones filosóficas sobre lo político. Bajo este nombre sin mucho brillo (e incluso antes bien bastante anodino), en realidad tenemos en mente dos cuestiones: en primer lugar –esto va de suyo de cierto modo–, el cuestionamiento o la interrogación *filosófica* de lo político. (Y lo “filosófico” aquí tiene, desde luego, valor de exclusión: es un “propriadamente filosófico”.) Pero también tenemos en mente, sobre todo tenemos en mente, la interrogación de lo filosófico mismo en cuanto político, o más exactamente, *sobre* lo político. Lo cual es completamente diferente, y requiere, en efecto, un cierto número de justificaciones que intentaremos presentar. Pero al menos es necesario indicar sin más demoras que es a causa de este doble propósito que hablamos de interrogar la *esencia de lo político* (ello puede prestarse a confusiones, lo sabemos, pero carecemos de otro término) y que hemos llegado incluso a pensar que tal interrogación representa, hoy en día, una verdadera urgencia. Si se prefiere, y a fin de sacrificar lo menos posible a la retórica de la declaración o de la proclamación de intenciones: plantear, hoy en día, la pregunta por la esencia de lo político, he allí, nos parece, una tarea, al fin –y decididamente– necesaria. Y toda nuestra ambición será, aquí, hacerla al fin –y decididamente– posible.

Hay para nosotros, entonces, desde el inicio, un doble propósito. A través del primero, es decir, aquel que se inscribe más evidentemente en el nombre de este Centro, quisiéramos a la vez circunscribir un dominio (o al menos precisar una postura) y disipar un primer malentendido posible.

En efecto, relacionar el tipo de trabajo que proyectamos aquí con un cuestionamiento o con la interrogación filosófica (hacer ese gesto de exclusión respecto de otros enfoques, siempre posibles seguramente y quizás en ciertos casos deseables, de lo político), no significa para nosotros un repliegue sobre la *posición filosófica*, suponiendo que una tal “posición filosófica” sea aún hoy en día sostenible – sin más. Ello no significa, entonces, ni

la reivindicación un poco altiva de no sé qué privilegio filosófico (o de la filosofía) ni, menos aún, la reconducción pura y simple de la clásica apropiación de lo político por la filosofía. Ello significa, pues, ante todo, que no tenemos ninguna pretensión ligada a la *teoría política*, es decir a todo aquello que podría referirse a una “ciencia política” o a una “politología”.

En principio, es una cuestión de competencia: no somos para nada “especialistas” de la cosa política ni de las ciencias que se refieren a ella, y nada nos autoriza particularmente –más allá de un trabajo de enseñanza (filosófica) llevado adelante en común hace varios años (hablaremos de ello luego)–, nada, entonces, nos autoriza a aventurarnos en este dominio. Por otro lado, no haríamos en él ni tres pasos.

Sin embargo, hay allí una elección deliberada: el abordaje directo (que equivale a decir, incluso si la calificación es un tanto rápida, el abordaje empírico) de lo político no nos interesa –y es por la muy sencilla razón de que no creemos ya, en el fondo, que semejante abordaje sea todavía posible (o, al menos, que pueda ser aún decisivo). Si existiera, por ejemplo, un *concepto* de lo político (que nosotros, por otro lado, distinguiríamos cuidadosamente de la *esencia* de lo político), si aún pudiera aparecer un nuevo concepto de lo político, o algo que se presentara de ese modo, un tal concepto, a nuestros ojos, provendría necesariamente del campo filosófico y, por razones sobre las que volveremos muy rápidamente y que son por lo demás bien conocidas, de un campo filosófico determinado, es decir, antiguo, pasado, cerrado.

Lo cual es tanto como decir que dicha “llamada” a lo filosófico de la cuestión de lo político –que no supone, contrariamente a las apariencias, ninguna seguridad en cuanto a la filosofía– no es un gesto simplemente crítico y “negativo”. La vigilancia es sin duda necesaria, sobre todo hoy día, respecto de los discursos que se pretenden independientes de lo filosófico y que pretenden, correlativamente, tratar lo político como un dominio en sí mismo autónomo y separado (o bien, esto no hace gran diferencia, incorporado y subordinado a tal otro dominio empírico o regional). La vigilancia es, luego, necesaria respecto de todos los discursos positivos, es decir, respecto de todos los discursos constituidos por una pretensión de aprehender el hecho social y político bajo el modo de una simple positiv-

dad —sea esta asignada a la historia o al discurso mismo, a la fuerza o al deseo, al trabajo o al afecto, etc. (todo, o casi, es posible en la materia). El proyecto de una teoría o de una ciencia de lo político, con todo su trasfondo socio-antropológico (y, en consecuencia, sus presupuestos filosóficos), exige más que nunca su crítica, y la crítica de sus funciones políticas. Sin embargo, la vigilancia aquí no es suficiente; y la simple crítica sería probablemente escasa e inoperante de cara a la dominación casi completa de la antropología. Es por ello que nuestra insistencia con lo filosófico —más allá de la exigencia crítica, que es la menor de las cuestiones— quisiera marcar antes que nada lo siguiente: aquello que nos parece hoy día necesario, y entonces urgente, es considerar de manera rigurosa aquello que llamamos la co-pertenencia esencial (y no accidental o meramente histórica) de lo filosófico y lo político. Es, dicho de otro modo, considerar lo político como una determinación filosófica —y a la inversa.

Dicha implicación recíproca de lo filosófico y lo político (lo político no es exterior o anterior a lo filosófico, tanto como lo filosófico no es, en general, independiente de lo político), dicha implicación recíproca no se refiere solamente, para nosotros, siquiera bajo el modo de la “historialidad”, al origen griego —o a un atajo a la *polis* sofisticada y su garante, el *anthropos logikos*. Se trata, en realidad, de nuestra situación o nuestro estado: queremos decir, en el *après-coup* mimético o memorial del “envío” griego que define la era moderna, la efectuación y la instalación de lo filosófico *como* lo político, la generalización (la mundialización) de lo filosófico *como* lo político —y por eso mismo, el reino absoluto o la “dominación total” de lo político. Tal es, por otro lado, la razón por la cual, hablando de lo político, pretendemos no designar *la* política. La interrogación acerca de lo político o acerca de la esencia de lo político es para nosotros, por el contrario, aquello que debe hacernos retornar hasta el presupuesto político mismo de la filosofía (o, si se prefiere: de la metafísica), es decir, hasta una determinación política de la esencia. Pero esta determinación no constituye una posición política; es la posición misma de lo político, desde la *polis* griega hasta aquello que se despliega en la edad moderna como la calificación de lo político por parte del sujeto (y del sujeto por parte de lo político). Aquello que nos queda por pensar, dicho de otro modo, no es una

nueva institución (o instrucción) de la política por parte del pensamiento, sino la institución política del pensamiento así llamado occidental.

De allí nuestro segundo propósito, por el cual no apuntamos solamente a la interrogación filosófica de lo político (o a la crítica filosófica de las teorías políticas), sino también a la interrogación de lo filosófico mismo en cuanto a lo político o *acerca* de lo político; es decir, en suma, de lo filosófico *como* lo político.

Lo cual supone al menos esto —a saber:

1) que sea reconocido un cierto cumplimiento de lo político o, para usar otro léxico, que se levante acta (pero ni por resignación ni por despecho) de la *clausura de lo político*. Lo que designamos con esto no carece de relación con aquello que Heidegger, a su manera (y dentro de los límites que, a pesar de todo, le impuso su propia historia y la historia de Alemania), ha intentado pensar bajo la cuestión de la técnica². Para nosotros, habida cuenta de la diferencia de los contextos, y de una y otra historia (en sentido restringido), habida cuenta también de nuestros respectivos itinerarios políticos y de nuestras elecciones particulares, que no son ni semejantes ni asimilables³, se trata del hecho de que, sin duda en un sentido en que Sartre no podía entender su propia fórmula, “el marxismo es el horizonte insuperable de nuestro tiempo”. De acuerdo a nuestra traducción: el socialismo (en el sentido del “socialismo real”) es la figura extenuada, extenuante, de la imposición filosófica —incluso en aquello que, al menos para uno de nosotros, ha podido representar la esperanza de una crítica y de una radicalización revolucionarias del marxismo instituido.

Haría falta aquí una gran paciencia teórica (y largos análisis para una demostración que no va de suyo), y sobre todo mucho rigor político. Sin embargo, nos parece igual de indispensable reconocer, hoy día, que se

² El texto más claro a este respecto es, sin duda, “Superación de la metafísica” en *Conferencias y artículos* [trad. cast. Eustaquio Barjau, Serbal, Barcelona, 1994, pp. 78-88], más particularmente las tesis XIX a XXVIII.

³ Ya que se nos ha preguntado —y que hacer de ello un misterio sería frívolo—, el itinerario de uno de nosotros (J.-L. N.) ha pasado por *Esprit* y la CFDT; el otro (Ph. L.-L.) por largo tiempo se ha reconocido en las posiciones de *Socialisme ou Barbarie* y, en parte, de la *Internationale situationniste*.

acaba (que no cesa de acabarse —el gran discurso “ilustrado”, progresista, de la escatología laica o profana, es decir, el discurso de la apropiación o de la reapropiación del hombre en su humanidad, el discurso de la efectuar del género humano —dicho brevemente, el discurso de la revolución. Lo que no autoriza de ninguna manera, desde nuestra perspectiva, el contra-discurso trágico-místico, aquel que apela a un más allá de lo humano siempre demasiado simple, o bien a tal o tal antigua trascendencia, aquel que se obstina en la negación de la finitud y el reconocimiento —él mismo “trágico”— del fin de lo trágico (puesto que aproximadamente desde 1806, parece que la tragedia es justamente la política). Sean cuales sean aún las posibilidades de revuelta —y todo conduce a creer que dichosamente las hay aquí o allá, pero por lo demás, más bien allá que aquí—, una cierta historia, que es quizás la Historia, ha *finalizado*. En la época en que se cumple a tal punto lo político que éste excluye todo otro dominio de referencia (y tal es, nos parece, el *fenómeno totalitario* mismo), ya no podemos plantearnos decentemente la cuestión de saber qué teoría estaría aún en condiciones de prometer una solución política a la inhumanidad (la cual no terminó), porque de aquí en más sabemos lo que promete el deseo de una transparencia social, la utopía de la homogenización del supuesto “cuerpo social”, la esperanza anudada a la gestión o a la dirección ilustrada.

Sin embargo, ello supone aún, y a modo de consecuencia:

2) Que distingamos aquí lo filosófico del discurso metafísico en general, consagrado a fundar la esencia de la política (o la esencia política) y a instituir o programar una existencia que sea su correlato. Hoy día es un “lugar común básico” denunciar en la filosofía el gesto de la fundación política que la ordena o que ella ordena. Pero, esta denuncia no resulta efectiva si, en primer lugar ella no distingue con más cuidado dos gestos sin duda muy diferentes (ordenar no es ser ordenado); y segundo, en tanto continúa siendo una crítica en sí misma política (es decir, en sí misma filosófica) de la filosofía, en lugar de preocuparse por interrogar la esencia filosófica de lo político. Para quien decide, en cambio, responder a esta exigencia —es decir, además, reconocer la urgencia de la cual hemos hablado—, la filosofía se halla implicada de entrada como una práctica destituyente de su propia autoridad: no simplemente de su eventual poder

social o político, sino de la autoridad de lo teórico o de lo filosófico como tal (sea cual sea el modo en el que se determina una práctica semejante: crítica, retorno al fundamento, reapropiación pensante y torsión/*Verwindung*, paso-atrás, deconstrucción, etc.).

Desde luego, para nosotros se trata de esto mismo. Pero lo grave hoy día, quizá —y en principio porque ello deja el campo libre a la repetición a penas travestida de cosas viejas o al “cualquier cosa” de supuestas novedades—, es que a pesar de todo en ninguna parte, hasta el momento, ha habido una interrogación de lo político que esté rigurosa, absolutamente a la altura de esos gestos de destitución. Todo ha ocurrido como si al destituirse, la filosofía no hubiera osado tocar lo político, o como si lo político —bajo la forma que sea— no hubiera cesado de intimidarla. Todo ha ocurrido, dicho de otro modo, como si una parte de ella misma (si no su misma esencia) hubiera permanecido prácticamente prohibida a la destitución de la filosofía (y cuando ese no ha sido el caso, ha sido regularmente la destitución aquello que se encontró abandonado o comprometido —pienso en Heidegger). Y, para terminar, como si lo político hubiera permanecido, paradójicamente, como el *punto ciego* de lo filosófico.

Es esta doble exigencia —reconocimiento de la clausura de lo político y práctica destituyente de la filosofía respecto de ella misma y de su propia autoridad— aquello que nos lleva a pensar en términos de *re-trazo*⁴ de lo político.

La palabra debe tomarse aquí según aquello que hace al menos su doble sentido: retirarse de lo político como de lo “bien conocido” y de la evidencia (de la evidencia cegadora) de la política, del “todo es político” por el cual se puede evaluar nuestro encierro en la clausura de lo político; pero también retrazar lo político, re-marcarlo —hacer surgir en él una nueva pregunta que, para nosotros, es la de su esencia.

⁴ El término *re-trazo* traduce *re-trait*. El doble juego que el sintagma anuncia —y que será desarrollado inmediatamente— es evidenciado en este caso por el quiebre (haciendo uso del guión) de la palabra. Así pues, se lee allí *retrait* (retirada) y *re-trait* (re-trazo) simultáneamente. El mismo movimiento enfatiza, a su vez, el rasgo reiterativo de la acción al remarcar el prefijo “re”. En lo sucesivo, se vierte *re-trait* como *re-trazo*, *retrait* como *retirada* y “*retrait*” (entre comillas) como “*retrazo*”. [N. de la T.]

Lo cual no podría constituir —lo decimos hasta el hartazgo a fin de cortar de plano todo malentendido—, lo cual no anuncia de ninguna manera un repliegue en el “apolitismo”. El re-trazo en el sentido en que nosotros lo entendemos es, sin duda, necesario para hacer posible una interrogación que renuncie a limitarse a las categorías generalmente comprendidas bajo lo político y, probablemente, a más o menos largo plazo, a este último concepto mismo. Semejante interrogación —que es algo completamente diferente a un proceso o a una ejecución sumaria de lo político— debe ciertamente remontarse a la constitución más arcaica de lo político y explorar la esencia de la esencia políticamente asignada, es decir, debe problematizar el concepto y el valor de lo arcaico en general: origen y primitividad, autoridad, principio, etc. Es, si se quiere, el *principiat* en general lo que debe ser sometido al cuestionamiento y a las preguntas. Pero a preguntas tales que debieran, desde nuestra perspectiva, desconcertar totalmente tanto a la política del Príncipe como al principio de lo político. Asimismo, es tanto como decir que el gesto del re-trazo es en sí mismo un gesto político —por el cual, sin duda, se trata de exceder algo de lo político, pero de ninguna manera bajo el modo de una “salida fuera de lo político”. El re-trazo sobre todo no es la salida que, bajo cualquiera de sus formas (ética, estética, religiosa, etc.), siempre equivale de hecho a confirmar la dominación y el *principiat* de lo político. Al contrario, para nosotros se trata de aquello que no hace mucho tiempo habíamos llamado un “compromiso” —lo cual constituye algo completamente diferente al crédito dado a una u otra política.

Dicho esto, sería vano disimular que esta tentativa de delimitación supone de nuestra parte un trabajo ya emprendido —y emprendido, esto no es sin duda por azar, en nuestra enseñanza. A fin de que nuestra posición sea, aquí, definida lo más claramente posible, es necesario decir dos palabras sobre ello.

II

Nos ha parecido, en efecto, deseable retrazar brevemente ante ustedes nuestro camino en esta cuestión de lo político. En principio —y para corre-

gir, si es preciso, ciertos efectos eventuales de la primera parte de esta exposición— porque no tenemos representación “sistemática” de esta cuestión para ofrecer, y porque la *evidencia* masiva, *cegador* de la cuestión o de la instancia “política” en el seno de la filosofía tiene sin duda por corolario, hoy día, en la medida misma de su poder cegador, la naturaleza contingente, aleatoria, incluso errática o fragmentaria de los procedimientos que permiten abordarla (lo que, precisando al pasar, no significa en absoluto para nosotros que lo político *en sí mismo* se reduzca, en lo sucesivo, como se dice aquí o allá, a una dispersión aleatoria de puros efectos de poder...). Luego —segunda razón—, nos parece que esta especie de “relato” o de “informe” constituye el medio menos falso de situarnos en la apertura de este Centro de investigaciones, es decir, de situar *nuestra* particularidad en el espacio abierto del cual pretendemos asumir la responsabilidad sin, no obstante, confiscar el dominio.

Nuestro trabajo acerca de lo político ha tenido lugar hasta ahora —desde hace cinco años— en su mayor parte, como ya lo hemos dicho, en la enseñanza. Lo cual significa, en primer lugar, que en este dominio, hasta ahora, la exposición escrita y publicada aún permanecía para nosotros, de una cierta manera, fuera de alcance. Por una parte, es evidente que más que cualquier otro, el trabajo público acerca de lo político debe contar con sus efectos de intervención política —con *la* política. Por otra parte, todo ha ocurrido como si nos hubiera hecho falta andar a tientas durante bastante tiempo antes de poder liberarnos, aunque sea un poco, de la evidencia cegadora de lo político (de la cual, además, dependían al menos algunas de las máximas de prudencia habituales en materia política y, para simplificar, la máxima de no arriesgarse, por malentendidos, a perjudicar a la izquierda. Pero hoy día en todo caso, y si es preciso poner el problema en estos términos, el riesgo pasaría más por contribuir, a través del silencio, a la extinción de toda “izquierda”).

Hemos abordado la cuestión de lo político de manera arbitraria: quiero decir, sin que ella venga a tener lugar en una lógica determinada y explícita de nuestros trabajos anteriores. No éramos especialistas en “filosofía política”, y nuestro abordaje ha sido, de una cierta manera, práctico y político antes de ser “filosófico”. (Lo cual, sea dicho al pasar, no nos ha

impedido y no nos impide, considerar que entre los trabajos consagrados, por ejemplo, a las relaciones entre la filosofía y la literatura, o al estatuto y a la *Darstellung* del discurso filosófico, y una interrogación acerca de lo político, existen relaciones mucho más estrechas, fundamentales y determinantes que lo que un cierto espíritu de la época quiere entender.)

Nuestra primera investigación se ha dedicado al marxismo, a la cuestión política en Marx y en las primeras tradiciones marxistas. De nuestra parte, era a penas una elección, era más bien del orden de la evidencia. –Evidencia también porque, hasta cierto punto, se trataba de encontrar así por nuestra cuenta aquello que otros ya habían registrado, y que desde entonces no ha cesado de ser subrayado: a saber, aquello que Claude Lefort, por ejemplo, ha podido llamar la “laguna de lo político” en el marxismo. Pero en esta “laguna” hallamos también la *presencia evidente* de la problemática misma de lo político: la hallamos bajo la forma de la negación del Estado *separado* en provecho de una “impregnación por el Estado de todas las esferas no políticas”, de acuerdo a los términos de Marx para caracterizar la auténtica democracia, en su *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*.

Más allá de Marx mismo, nos parecía que todas las problemáticas marxistas, cualesquiera hayan sido y cualquiera sea el análisis que ellas hayan adoptado en lo referido a la historia y a los desplazamientos del pensamiento de Marx, eran tributarias de esta laguna y de esta presencia –de esta presencia, en suma, en la laguna y gracias a ella–, sea que hayan simplemente recogido su herencia, sea que hayan encontrado la necesidad de plantear a dicha herencia la pregunta suplementaria, excedente, de una especificidad de lo político. En contextos teóricos y prácticos tan diferentes como el consejismo, el gramscismo, el althusserianismo o el maoísmo –por ejemplo– es justamente la forma general de una pregunta semejante lo que ha venido a imponerse. No sólo como la cuestión de una forma política *transitoria* necesaria para el paso de la revolución (así como Marx había planteado el problema después de la comuna, y así como este problema parecía eternizarse o enquistarse en la práctica de los países socialistas), sino más radicalmente como la cuestión de una palabra singular que se halla en la *Crítica del programa de Gotha*, cuando Marx evoca o

invoca el “*Staatwesen* futuro de la sociedad comunista”, el ser estatal, el modo de ser o de esencia estatal que será o que sería el del comunismo, o aun el tipo de Estado que será el suyo: una palabra que no provee el concepto sino que abre un puro problema, el problema de la responsabilidad de limitar el Estado separado –la forma-Estado separada– al Estado burgués o bien, y sistemáticamente (si el *Staatwesen* designa un ser-Estado-no-separado), el problema de las implicaciones de un pensamiento de la inmanencia total o de la inmanentización total de lo político en lo social.

Estos señalamientos, por supuesto, no podrían pasar por una *lectura* de Marx. No hacían sino comprometernos a hacerla. Sin embargo, el carácter masivo –demasiado masivo– del problema planteado nos ha disuadido de una lectura directa. Devenía necesario también, para nosotros, retomar las señales de un retorno específico –no marxista precisamente, pero sin embargo tampoco antimarxista– de la cuestión de lo político. De modo que nos hemos dirigido simultáneamente a Bataille y a Heidegger. Es decir, esta vez a dos grupos de textos que habían acompañado –en los diversos sentidos del término– el ascenso e instalación del nazismo.

De esta doble lectura –que fue también exploratoria y que, para nosotros, permanece aún allí a la espera de ser retomada: lo haremos próximamente–, podíamos retener, en un primer momento y *muy* esquemáticamente, lo que sigue:

1) por una parte, aquello que abordábamos en tanto discurso sostenido específicamente acerca de lo político y en él (discurso que comportaba también acciones de intervención política: el *Discurso del rectorado* o *Contra-Ataque*) se ajustaba, en realidad, a un registro fundamental que podría designarse como “ultra-político”, o más exactamente como el registro de un límite, de un borde extremo (y por eso mismo decisivo) de lo político. Así pues, en particular, los dos polos constituidos por los conceptos (o por los problemas...) del *pueblo*, por un lado, de la *soberanía* por el otro.

–El “pueblo” –en tanto lugar de una individualidad propia, distinta tanto del Estado como de la sociedad civil, lugar de una “misión” o de una “destinación” (de una *Bestimmung*) que depende de una problemática general del Ser como destino, como ser-destinado).

– La “soberanía” –en tanto opuesto no-dialéctico del señorío o la dominación, y sin embargo principio, si puede decirse, “no principal” del poder político como tal, tanto como de su subversión.

De una y otra manera –ciertamente bien diferentes– se imponía, en suma, la cuestión de un “sujeto” propio o más bien de un ultra-sujeto de lo político, que excediera la subjetividad absoluta que el Estado hegeliano realiza.

Así pues, nos vimos obligados a considerar dos *límites*, que no son aquellos *entre* los cuales se mantendría (o sería mantenido) lo político: son los límites sobre los cuales ello se edifica –pero también reprimiendo u ocultando completamente su naturaleza de *límites*, y ocultando, por lo tanto, las cuestiones *excesivas* que éstos implican. Nos parecía que las condenas morales (y/o políticas) lanzadas sobre el fascismo y sobre el estalinismo no servían más que para ocultar estas cuestiones...

2) por otra parte, nos parecía que este exceso de lo político mismo era encerrado, reapropiado –tanto en Bataille como en Heidegger (de maneras, aún allí, bien diferentes; en Heidegger, este cierre involucraba directamente la responsabilidad de su compromiso político de 1933; pero en Bataille involucraba también, aunque mucho menos pesada, la responsabilidad, por ejemplo, del elogio del Plan Marshall): cierre o reapropiación que se produce en la exacta medida en que, pese a todo, un esquema de la *subjetividad* persiste en gobernar el análisis de los propios límites. Las cuestiones abiertas bajo los términos “pueblos” o “soberanía” se cerraban desde el momento en que el pueblo o la soberanía eran reimputados, reasignados como *sujetos* (es decir, quizá, siempre, en definitiva, como *voluntades*): la vocación (y el Führer) de un pueblo, la vocación (y la sacralización) del artista.

–No se trataba allí de conclusiones, sino de preguntas, de obstáculos y de advertencias halladas en el camino.

Consideramos que ello implicaba, por segunda vez, la imposibilidad de abordar *de frente* el problema de lo político, si detrás de su evidencia se disimulaba aún la evidencia del sujeto, o la evidencia de una archi-propiedad siempre reencontrada detrás de las figuras de la desapropiación absoluta que se suponía constituían tanto al proletariado como a la so-

beranía. Nos parecía que la cuestión del Estado, o la cuestión general del poder, no podía ser aprehendida en sí misma sin pasar por la cuestión del sujeto. Lo cual significaba, a su vez, que nos parecía que la cuestión del poder no podía constituir en sí misma la primera cuestión de lo político. No obstante, ello no implicaba sin embargo que a nuestros ojos la cuestión del poder perdía toda pertinencia propia y que, tal como se piensa en ciertos lugares desde hace algunos años, la idea de poder recubriera un tipo de efectos indisociables, por ejemplo, del discurso, o del inconciente –efectos en sí mismos múltiples, diversamente localizados y dispersos o estratificados en configuraciones móviles. La combinatoria o la aleatoria de los micro-poderes disuelve la efectividad no obstante bien real (y entonces, sueña que la disuelve...) de los grandes poderes, sean los de clase, Estado, monopolio, o los tres a la vez. Ahora bien, para nosotros el desafío jamás ha sido desestimar o sublimar ni la lucha de clases, ni las luchas políticas: son los datos de la época de la dominación de lo político y de la técnica, o de la dominación de la economía política. Antes bien, el desafío podría ser dejar de someter estas luchas, en su finalidad, a dicha dominación.

Y en consecuencia a la dominación arqueo-teleológica del Sujeto. Ahora bien, la evidencia política del Sujeto depende de la *presuposición* absoluta de la *relación entre* “sujetos”. Sólo esta presuposición permite ordenar una teleología política, y sobre todo ordenar la política como *telos*. Es a través del ideal o de la idea de la *polis*, más que a través de cualquier otra, como la época moderna –el romanticismo, seguramente, y todo el idealismo, incluido el idealismo socialista– es reanudada al origen y a la finalidad griegas de Occidente, es decir, ha querido reasegurarse como sujeto de su historia, y como historia del sujeto.

La *polis* presupone la relación –la relación *logikos*, o el *logos* como relación– que sin embargo ella inaugura; y es por lo que, quizá, es *el* fundamento filosófico.

Nada sorprendente, por consiguiente, en ver también la cuestión de la relación como tal surgir bajo todas las formas en la filosofía, desde el momento en que lo político es allí un enigma, laguna o límite –lo cual sin duda sucede a partir de que Hegel pensó el acabamiento de lo político, y

en lo político. *Politeuein*: Hegel traducía este verbo por “llevar la vida universal en la ciudad”: conducir las relaciones como la vida del único Sujeto... Desde ese momento, y como contrapartida, sea bajo la figura de las “ciencias humanas” o bajo figuras filosóficas, las cuestiones del otro, del *alter ego*, de las “formas de la simpatía”, de la agonística, de las fuentes de la moral y de la religión, del ser como ser-con, etc., proliferaron en el pensamiento de fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX.

Surgía para nosotros, en consecuencia, la necesidad de retomar esta cuestión de la relación, la cuestión del “lazo social” en tanto que no presupuesto y, a pesar de ello, en tanto que imposible de deducir o de derivar de una subjetividad primera.

Quisimos, pues, abordar esta cuestión en el campo más apartado —en apariencia al menos— tanto del habitus filosófico como de la investidura política: el del psicoanálisis.

No se trataba en absoluto, para nosotros, de un enunciado-programa del tipo “política y psicoanálisis”. Se trataba de interrogar a la vez los múltiples y potentes motivos de la socialidad, de la alteridad, de la relación como tal, que agitan la especificidad del “sujeto” freudiano —y por otro lado, sin embargo, el tipo de reconstrucción o de reafirmación del *zôon politikon* en el mismísimo Freud.

De ese trabajo (del cual publicamos una parte, y cuya otra parte será publicada en breve⁵), creemos poder extraer lo siguiente: aunque en un primer registro del discurso de Freud, o incluso en la vulgata psicoanalítica que está instalada hoy en día, el inconciente esté estructurado como un Estado (o como una dictadura), aunque después de todo el Narciso sea totalitario, un registro diferente del mismo discurso (y que llega, aunque es otra cuestión, a hacer mella en la propiedad misma y en la autarquía del psicoanálisis) corresponde, por el contrario, a los múltiples temblores o fisuras de esta normatividad política y subjetual. Y de hecho, para un pensamiento que excluye en principio y como principio la posición de una autosuficiencia y de una autocracia, la cuestión de la relación no puede

sino surgir. En tanto *cuestión*⁶, es decir, en la imposibilidad de presuponer la solución de la relación, sea en un sujeto o en una comunidad. La cuestión de la relación es la cuestión del pasaje a la comunidad, pero también del pasaje al sujeto. Y esta cuestión surge en Freud de toda suerte de maneras, que van desde la problemática de la socialidad originaria hasta a aquellas de la bisexualidad, la identificación o la prehistoria del Edipo.

Nos contentaremos hoy con subrayar esto: si el “lazo social” constituye para Freud una verdadera pregunta —y constituye, entonces, la pregunta-límite—, es porque la relación *dada* (queremos decir: la relación tal como *se le da* a Freud a pesar de todo, tal cual la *presupone*, él también, como toda la filosofía), esta relación de un sujeto con la subjetividad misma bajo la figura de un padre, implica, en el origen o a modo de origen, el *nacimiento* (o el *don*, precisamente) de esta relación. Y un nacimiento semejante implica la *retirada* de aquello que no es ni sujeto, ni objeto, ni figura y que puede llamarse, provisoriamente y simplificando, “la madre”.

Detrás de la política (si es que hay que identificarla con el Padre), “la madre”: uno se imagina fácilmente a qué *Schwärmerei* [entusiasmo] ella puede dar lugar... Pero sólo le da lugar, sin duda, por medio de una interpretación en sí misma ya sometida a lo político.

Para nosotros, esta especie de punta afilada de la cuestión de la relación (que tiene, por lo demás, muchas otras formas) de hecho ha significado lo siguiente: había, pues, en un sentido diferente —o más bien en un plano diferente a aquel sobre el cual estuvimos hace un momento— un problema de *retirada* en relación con y *en* la instalación de lo político, en la erección de lo político. El problema de la *retirada*, es decir, el problema de una negatividad no dialéctica, el problema de un advenimiento (de la identidad y de la relación) por sustracción (del “sujeto”); o incluso el problema de aquello que constituye a la relación *como* relación, en la medida en que la relación tiene por naturaleza (si es que tiene, en algún caso, naturaleza...) la retirada recíproca de sus términos, en la medida en que la

⁵ Cf. *La panique politique* en: *Confrontations*, n° 2, “L’État cellulaire” (Aubier), y *Le peuple juif ne rêve pas*, en: *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* (Le Seuil, 1981).

⁶ Debe tenerse en cuenta para la lectura de este párrafo y siguientes que lo traducido por “cuestión” es el término “question”. En francés, el mismo tiene también el sentido de “pregunta”, versión por la que optamos más adelante cuando el contexto favorece esa forma. [N. de la T.]

relación (¿podría decirse incluso *la* relación?) está hecha de la división, la incisión, de la no-totalidad que ella “es”.

No es con Freud que hemos proseguido la exploración de esta cuestión. El psicoanálisis, llegado a este límite, reconduce a lo filosófico. En nuestro trabajo más reciente, la cuestión de la relación y de la retirada se reformula, para uno de nosotros como una interrogación –en la obra de Heidegger– de la retirada de lo político en la problemática de la obra de arte; para el otro, en un examen de aquello que llamaría la pre-inscripción ética de la relación, a partir de Kant. Pero estos son, en lo esencial, los trabajos en curso, y no es este el lugar para referirse a ellos.

En cambio, es el lugar para decir que estos trabajos vuelven a llevarnos a lo político, reconduciéndonos a la cuestión de una disyunción o de una disrupción en lo político más esencial que lo político mismo, lo cual, por lo demás, nos parece que constituye la apuesta, bajo diversos nombres, de más de una interrogación contemporánea. Una apuesta que, sólo por hoy, resumiremos así: el trascendental de la *polis* no es la organicidad –ni la de una armonía o de una comunión, ni la de una distribución de funciones y diferencias–. Pero tampoco es la anarquía. Es la an-arquía de la arquía misma (suponiendo que “ello” pudiera aún ser aludido en el léxico de lo “trascendental”; pero es también para no entrar demasiado rápido en determinadas discusiones de este tipo que hemos puesto simplemente –si puede decirse...– el conjunto del trabajo del Centro bajo el título de una cuestión de “la esencia” de lo político).

Al menos podemos decir, con estas fórmulas sumarias, que por nuestra parte la cuestión de la retirada (de la “esencia”, entonces del “retrazo”) de lo político nos parecía relevar una problemática general de *la encantadura*, de la *huella* (de la huella sin propiedad) tal como la ha elaborado Derrida. Y que, a la vez, la cuestión de lo político nos parecía relanzar de nuevo, y a partir de otros lugares, esta problemática en sí misma, desinstalándola del campo “textual” (en un sentido frecuentemente reducido a lo “literario”) que se le atribuía.

Es por ello que la última etapa para nosotros fue un coloquio, este verano, donde bajo el título “Los fines del hombre” intentamos proponer no una elaboración –no es esa la función de un coloquio– sino antes bien

una puntuación de este estado de las cuestiones a partir del trabajo de Derrida.

Y es por eso que ahora nos parece deseable un nuevo espacio de trabajo, este “Centro de investigaciones”, que debería esforzarse por funcionar “a partir” de varios trabajos y problemáticas.

No abrimos este espacio para continuar *nuestro* o *nuestros* trayectos. Esos trayectos, los proseguiremos por nuestro lado, por supuesto, y los haremos intervenir, periódicamente, aquí, entre los demás. Antes bien, abrimos este espacio a un conjunto problemático, es decir, a un conjunto de problemáticas y a un conjunto *como tal* problemático, múltiple, heterogéneo, maleable, sin límites absolutos y sin exclusividades. Semejante situación no va de suyo, deberá –de a poco, es obvio– ser reflexionada, trabajada, cuestionada por sí misma.

Pero la primera etapa debe consistir en dejar que se dilucide –a través del trabajo y la confrontación– la forma de estas cuestiones, y en consecuencia la forma de la singular identidad que podría llegar a ser la de semejante “Centro de investigaciones filosóficas acerca de lo político”. Nos oponemos a que su inicio esté sujeto a una figura filosófica o (y) política, ya que es *la* figura filosófico-política como tal, o la figura *de lo* filosófico-político, lo que pretendemos someter a nuestra interrogación.

Sólo una cosa, por el momento, pone límites a este espacio: es la determinación de plantear por sí misma la cuestión de lo político, es decir, de no presuponerle una respuesta y, a la vez, de tomarla a modo de cuestión acerca de la “esencia” –o a modo de cuestión acerca de una “retrazo” de la esencia. Lo cual excluye las actitudes de *salida* fuera de lo político. La salida, o la liquidación de lo político, ya lo hemos señalado hace un momento –ya sea que tome una forma ética, jurídica, sociológica, estética o religiosa–, está siempre en vías de confirmar su dominación. Esa forma ya es vieja, pero opera todo el tiempo...

Traducción: Noelia Billi