

“Postestructuralismo y política”. Los discípulos franceses de Jacques Derrida

Nancy Fraser

En el verano de 1980 se reunieron en Cérisy, Francia, un grupo de filósofos franceses cercanos al círculo de Jacques Derrida con un buen número de críticos literarios estadounidenses. El congreso llevó el título “Los fines del hombre: a partir del trabajo de Jacques Derrida”. En las memorias del congreso, la sección más interesante y que posteriormente rindió mayores frutos correspondió al Seminario político (FH).^{*} En ella se formularon por fin, en forma explícita, las preguntas que habían preocupado a quienes han seguido el trabajo de Derrida a lo largo de su carrera y la curiosa recepción que ésta ha tenido fuera de Francia: ¿tiene la deconstrucción^{**} alguna implicación política?; dicha implicación política, ¿va más allá de las luchas incestuosas y bizantinas que ha provocado en los departamentos de crítica literaria en los Estados Unidos?; ¿es posible —y deseable— articular una política de la deconstrucción?; ¿por qué a pesar de la retórica revolucionaria de sus escritos de cerca de 1968 (EM: 31-57) y de la difundida presuposición de que “pertenece a la izquierda”, Derrida se ha negado a confrontar el tema de la política de manera tan hábil, persistente y deliberada?; ¿por qué, por ejemplo, evade en forma tan astuta los esfuerzos tenaces de los reporteros que quisieran obligarlo a tomar una posición clara frente al marxismo?; ^{***} ¿por qué continúa posponiendo indefinidamente

^{*} Véase la lista de abreviaturas al final del artículo. El número de las páginas se cita entre corchetes en el texto.

^{**} Se ha decidido seguir la traducción más frecuente del término “deconstruction” (déconstruire, en francés). Véase por ejemplo la traducción española a *Dos ensayos de Jacques Derrida*, de Eugenio Trías (Ed. Anagrama). Se han conservado los términos en francés o en alemán del original. Las traducciones del francés son de la autora; no se acudió al original en francés sino que se tradujeron de la versión en inglés del texto aquí presentado. (Nota del T.)

^{***} Véase “Positions: Interview with Jean-Louis Houbedine and Guy Scarpetta”, traducido por Rlan Bass, en *Positions*, Chicago, Chicago University Press, 1981, pp. 37-96.

el encuentro de la deconstrucción con el "texto de Marx" que él mismo había prometido en alguna ocasión? ¿O es que existe ya una posición política implícita en su trabajo? y, de ser así, ¿cuál es dicha política?, ¿resulta sostenible? ¿Qué problemas presenta la compleja relación de Derrida con Heidegger para la posible politización de la deconstrucción? ¿Qué clase de política es posible "al final de la metafísica" o "después de la deconstrucción?" ¿Qué tipo de pensamiento político resulta posible una vez deconstruidas todas las bases tradicionales de la reflexión política? ¿Es posible, finalmente, replantear lo político desde el punto de vista derrideano?, ¿en qué consistiría dicho replanteamiento?

Los participantes en el seminario de Cérisy propusieron respuestas incompatibles entre sí (discutiré algunas de ellas a continuación). No es sin embargo de sorprender que el resultado más sobresaliente de la reunión haya sido el reconocimiento de la necesidad de un estudio sistemático prolongado para intentar resolver dichas cuestiones de manera satisfactoria. Algunos meses más tarde se fundó el Centro para el Estudio Filosófico de lo Político en la École Normale Supérieure, en la rue de'Ulm, en París. Con el apoyo de esta institución y organizado por los filósofos de Estrasburgo Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, un grupo de filósofos, entre ellos participantes del seminario de Cérisy, continuó desde entonces el estudio de estos problemas. El Centro se encuentra ya en su tercer año de operación * y efectúa aproximadamente seis reuniones al año para presentar y discutir trabajos tanto de aquellos a quienes designaré como "miembros" (los que asisten en forma regular y han estado asociados o han recibido la influencia de Derrida, aun cuando su trabajo anterior no se haya dirigido específicamente a cuestiones políticas), como de participantes a quienes llamaré "no miembros" (esto es, aquellos que no asisten de manera regular y cuyo trabajo anterior no estaba asociado a la deconstrucción, pero que, en cambio, se habían dedicado ampliamente a la investigación de temas políticos, como por ejemplo Claude Lefort, los otrora althusserianos Étienne Balibar y Jacques Rancière (el editor de *Esprit*, Paul Thibaud). Los trabajos presentados durante el primer año de existencia del Centro, junto con la declaración inaugural, se han reunido para su publicación bajo el título de *Rejouer le politique* (RP). Un segundo volumen, que contiene los trabajos del segundo año, se preparó para salir en enero de 1983.

La trayectoria del Centro, tal y como se presenta en los trabajos de sus miembros reunidos en los volúmenes mencionados, resulta sumamente interesante y original. Es probable que esta trayectoria cause sorpresa en sus lectores fuera de Francia, tanto en aquellos que están en pro de la deconstrucción como en los que se oponen a ella. Ésta se encuentra profundamente imbuida de motivos que provienen de Heidegger y de Hannah Arendt, y manifiesta un profundo escepticismo hacia proyectos que pre-

* El presente trabajo cubre solamente los dos primeros años del Centro.

tendan politizar la deconstrucción o bien articular una política de la deconstrucción, como en el caso de los intentos realizados en este sentido en Estados Unidos. * Para entender este giro inesperado y para comprender cómo ha llegado a tomar su forma presente y, eventualmente, evaluar sus méritos, resulta necesario analizar primero las discusiones del Seminario político de Cérisy.

En dos de los trabajos presentados en Cérisy, aunque extremadamente bien concebidos y escritos, y repletos de sugerencias originales y provocativas, encontramos una salida previsible. En cada uno de ellos se intentó aislar lo que a juicio de su autor constituía el "gesto" fundamental de la deconstrucción derrideana, para determinar su significación política. Cada uno intentó asimismo transformar el gesto identificado por ellos en la base de una política de la deconstrucción y de elaborar a partir del mismo una orientación política sustantiva y programática. Tampoco causará sorpresa a los lectores de Derrida el encontrar que los trabajos en cuestión se apoyaron en gestos diferentes y que por lo mismo propusieron una política de la deconstrucción no sólo diferente sino incluso opuesta.

Lo que podríamos llamar el "gesto de la izquierda", y por tanto la versión de la izquierda de una política de la deconstrucción, fue propuesto por la crítica literaria estadounidense Gayatri C. Spivak ("Il faut s'y prendre en s'en prenant à elles" en FH: 505-515). Aun cuando ella acepta que "Derrida ya no invoca más este proyecto" [511], Spivak parte en su ensayo de los comentarios apocalípticos con que Derrida concluye su trabajo de 1968 "Los fines del hombre"; así, declara con aprobación que el proyecto de la deconstrucción es el de [provocar] "una sacudida radical (ébranlement) que sólo puede venir de fuera y que tiene lugar (se joue) en la relación violenta de *todo* el Occidente con el otro, ya sea que se trate de una relación 'lingüística' [...] etnológica, económica, política o militar" (EM: 56). El objetivo, en otras palabras, es preparar el camino a la revolución, desestabilizar el mundo Occidental forzándolo a confrontar al otro al que excluye. Para Spivak este otro son las "mujeres [...] el mundo no occidental [...] las víctimas del capitalismo" [513]. Pero, nos dice, "todas las relaciones entre Oriente y Occidente se expresan ahora en términos de la posibilidad de la producción, máximamente, de plusvalía absoluta, y mínimamente, de plusvalía relativa; y esto no sólo en el sentido "puro" de un efecto que excede al texto" [511]. De acuerdo con ella, Derrida mismo ha demostrado que "el cuerpo que trabaja, aun cuando sea un texto, no es un texto entre otros" [511], y que "la economía no es un campo entre otros" [511]. De ahí que el discurso de la deconstrucción no pueda seguir excluyendo al de la economía política, concluye Spivak. Si se insiste en reducir este último "al estatus de un método precrítico embaucado en su propia axiomática" lo que se consigue solamente es engañarse uno mismo [507].

* Véase, por ejemplo, Michael Ryan, *Marxism and deconstruction: A Critical Articulation*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1982.

Implica retroceder a “un espacio ideológico, precrítico” [513]; es reproducir el gesto mismo de la exclusión-marginalización que Derrida condena repetidamente desde *La voix et le phénomène* [508]. Equivale a establecer una “oposición binaria” a través de “una cierta decisión ético-política” que establece “normas centralizadas por medio de exclusiones estratégicas” [506]. Con ello se ignora “la lección ‘política’ más importante” que puede aprenderse de Derrida: la teoría es una práctica; debe tenerse sumo cuidado para “no excluir al otro término de una polaridad o a los márgenes de un centro”; uno deberá “poner siempre en duda el carácter normativo de las instituciones y disciplinas en las que y por las cuales se vive” [506].

De modo que en aras del proyecto para “una sacudida radical de Occidente desde afuera”, Spivak urge a la deconstrucción a deconstruir su propia exclusión de la economía política. Ella nos asegura que una lectura sutil de Marx nos revelaría a un deconstructor *avant la lettre*. Los contemporáneos de Derrida deberían seguir el ejemplo de Marx y “confrontar el falso-otro de la filosofía, hacer surgir una contingencia revolucionaria, actuante, sentir la heterogeneidad del ser y del conocer, del ser y del hacer”. A ellos corresponde la tarea de descentrar su propio discurso, de “abrirlo hacia un ‘afuera’ constituido por contingencias eticopolíticas” [514].

En la discusión que siguió a la presentación de Spivak en Cérisy no se confrontaron o cuestionaron en forma directa los planteamientos de su orientación política. Más bien los participantes señalaron otros elementos del marxismo que a su juicio deberían ser deconstruidos, como las fuerzas productivas “quasi-divinas” que producen más de lo que consumen, y la constitución de dichas fuerzas productivas en la “fuente y origen de la plusvalía, con el objeto de asignar un término propio (a ‘propre’) al movimiento, o realmente producido por nada, de la producción de la plusvalía”; o de conceptos como los de la desapropiación, la mediación y la apropiación (FH: 514-516). Más adelante, sin embargo, resultó evidente que muchos de los participantes en el seminario no compartían con Spivak el compromiso de politizar la deconstrucción en aras del (si bien excéntrico) marxismo.

Pero si la versión de la política deconstructiva de Spivak se fundaba en el gesto apocalíptico de “Los fines del hombre”, la siguiente presentación propuso una política alternativa con base en el rechazo explícito de dicho gesto. El filósofo francés Jacob Rogozinski tituló su trabajo: “Deconstruir la Revolución” (FH: 516-526). Sostiene que, no obstante lo dicho por Spivak, el “gesto inaugural” de la deconstrucción, aquel que abre su campo de operación, es precisamente el *rechazo* del corte radical (*coupure*). A la cita de Spivak de “Los fines del hombre”, Rogozinski opuso el pasaje siguiente de *Positions*: “Yo no creo en rupturas decisivas, en un ‘corte epistemológico’ inequívoco, como se le llama ahora. Las rupturas se reinscriben siempre, fatalmente, en la vieja tela que es preciso deshacer conti-

nuamente, interminablemente”. * No hay por lo tanto transgresión que no pueda recuperarse, que no pueda ser reinstalada dentro del cerco que trata de superar. Aún más, es la imposibilidad de la ruptura lo que hace que la deconstrucción resulte necesaria. Para Derrida, dice Rogozinski, la idea del corte no es más que una treta del sistema, una astuta estrategia para recuperar la protesta. Por lo tanto, se requiere una contraestrategia aún más astuta. La deconstrucción sólo puede ser un “doble-juego, una doble escritura”. Tiene que sustituir la temporalidad violenta, eruptiva, del corte (y del tipo de marxismo propuesto por Spivak) por una temporalidad suya: de un trabajo paciente, sufrido, interminable, un trabajo como el de Penélope o el de Sísifo, “una vigilancia intensa y tal vez una aflicción callada” [518].

De ahí que, según Rogozinski, la política de la deconstrucción sólo pueda ser inaugurada rechazando la Revolución. Debe deconstruir la Revolución como el proyecto metafísico de un corte radical imposible. La “estructura arqueoteleológica” de la Revolución, que proyecta un origen y un fin y que promete un “fin del hombre” (comunismo, el proletariado) debe ser expuesta como la total reapropiación de su *‘propre’* y como el retorno a la *parousia* de su presencia. Es preciso demostrar que el marxismo, como un proyecto revolucionario, es “el último avatar de la metafísica política” [520].

Pero, continúa Rogozinski, una política de la deconstrucción que se contentara simplemente con deconstruir la metafísica del *propre* en la filosofía política no resultaría adecuada. Esto sería ignorar que en la filosofía política antes de Marx, esta metafísica había servido como protección contra la tiranía y el terror que eran su “otro inaceptable”. Porque para definir las condiciones de la autoridad legítima, la tradición invocó siempre la imagen del peligro más grave, la más extrema decadencia del *Mitsein*. Además, eligió relacionar, en cada caso, este último con una perturbación del *propre*. Así, la demanda del *propre* era siempre la antiestrofa de un coro de lamentos contra la amenaza de la tiranía. Esta tradición alcanzó su apogeo con Hegel, para quien el gesto de la supresión-conservación (*Aufhebung*) a través de la absoluta reapropiación de la pérdida absoluta, se convierte en el resguardo que protege contra el terror. En las secciones de la *Fenomenología* que se refieren a la Revolución francesa, el *Aufhebung* es el mecanismo ofrecido para superar el horror impensable de la muerte *sans phrase*; se superaba la muerte como pura pérdida sin compensación ni retorno que era el resultado de la afirmación revolucionaria del absoluto, la libertad abstracta de una autoconciencia sin mediación. En lugar de esta “muerte peor que la muerte” el *Aufhebung*, a través de la recuperación del *propre*, ofrecía a cambio una “bella muerte bajo el yugo de la Ley” [521-522].

* “Semiology and Grammatology: Interview with Julia Kristeva”, en *Positions* cit., p. 24.

De lo anterior se concluye, en contra de Spivak, que fue Hegel y no Marx el deconstructor *avant la lettre*; que fue Hegel, según Rogozinski, quien concibió al terror como la aniquilación de la *différance*, como la presencia actualizada del absoluto. En oposición al terror, la filosofía política de Hegel se estableció “al abrigo de la *différance*”. Manda al absoluto al exilio de otro mundo fuera de la historia y del tiempo, absteniéndose de intentar realizarlo aquí y ahora; lo aplaza hasta la eternidad. Mantiene las diferenciaciones dentro de la sociedad civil así como entre la sociedad civil y el Estado. Por tanto, toma en cuenta a la *différance* al aceptar y reinscribir las diferencias en el corazón del espacio social. La política hegeliana preserva entonces una escisión que no puede ser suprimida-conservada [522-523].

Esto lo coloca en oposición diametral al marxismo. Este último busca la superación dialéctica o la abrogación de la *différance* en su “utopía de ‘*une-société*’ autorreconciliada, totalmente transparente” [523]. La política marxista ataca por tanto a “la fortaleza de discreción que protege la reserva del absoluto” y desencadena el terror revolucionario. Pero si el *propre* era la defensa de la metafísica contra el terror, su “otro inaceptable”, el marxismo es entonces, “el bajar la guardia y por tanto [desafortunadamente] el menos metafísico de los proyectos” [523]. Citando a Adorno, Rogozinski concluye que la deconstrucción debe tomar partido por Hegel en contra de Marx, y no sólo tiene que deconstruir la metafísica, sino que tiene que manifestar “su solidaridad con la metafísica en el momento de su caída” [523].

Rogozinski terminó su trabajo con la formulación de lo que para él constituye el dilema de la deconstrucción: por un lado, ésta se inaugura con el rechazo del corte radical y se contenta con el paciente y desinteresado soportar que corresponde a la política de la resistencia. Pero, por otro, lo hace en nombre de una ruptura más radical aún, invocando el tono apocalíptico por excelencia, “pone la mira en la ‘*outrre-clôture*’, rindiéndose a la fascinación del más allá, buscando el ‘Oriente de su texto’, el otro espacio más allá de las fronteras que delimitan la metafísica occidental” [523].

La deconstrucción contiene, por tanto, dos llamados diferentes a la *différance*, dos entonaciones y dos intensidades. Una que nos llama a la política de la resistencia y que preserva a la *différance* como protección contra el terror, y la otra que nos llama a “una política totalmente otra”, a una revolución más radical que cualquiera que se haya concebido antes, una que celebra la *différance* como el “peligro absoluto” y la “monstruosidad del futuro” [524]. La deconstrucción se desliza constantemente —de manera estratégica según ella— entre una política revolucionaria y una política de resistencia. Afirma que la alternativa no puede decidirse y permanece en el umbral, rehusando escoger. Pero, concluye Rogozinski:

“Ahora no puedes elegir: tienes que escoger. La elección imposible de tu muerte te presiona más y más. Se te exige que decidas y rápido, entre

la ‘muerte bella’ bajo el yugo de la Ley, y la otra muerte monstruosa que es peor que la muerte.” [523]

La discusión que siguió a este *tour de force* fue muy animada y contenciosa (FH: 526-529). Si bien los participantes del seminario se mostraron renuentes a aceptar la lectura de Marx de Spivak, no se mostraron más favorables a la postura de Rogozinski. Muchos de ellos objetaron la hipostatización de *un* marxismo y *un* proyecto revolucionario haciendo referencia a la variedad de teorías revolucionarias y marxistas de los partidos y tendencias revolucionarias. La respuesta más interesante fue sin embargo la que dio el mismo Derrida, quien ofreció una de sus declaraciones más directas y reveladoras sobre el tema de la política dadas hasta la fecha. Derrida afirmó estar de acuerdo con los lineamientos generales del argumento pero no aprobar las conclusiones de Rogozinski. Indicó que su determinación de no ofrecer un discurso en contra de la revolución o del marxismo se debió a su renuencia a contribuir al “concierto antimarxista” del período de los años cercanos a 1968. El no quería *ni quiere* ahora debilitar “lo que el marxismo y el proletariado pueden constituir como una fuerza en Francia” [527]. A pesar de su desconfianza respecto de la revolución *en tanto que concepto metafísico*, no menosprecia lo que [esta idea] pueda contribuir “[...] como una fuerza de ‘reunión’ (ressamblément)” [527].

Así, por lo que parecieran razones de la izquierda tradicional, Derrida aseguró haber adoptado una “compleja” y gravosa estrategia. Se había abstenido de un ataque frontal marcando al mismo tiempo una serie de “diferencias virtuales o divergencias” respecto del proyecto revolucionario. Según él esta estrategia está marcada en sus escritos por “una cierta abstención o retirada (*retrait*), por un silencio con relación al marxismo —un espacio vacío que significaba [...] que el marxismo no sería atacado como tal o cual consuelo teórico [...] Este espacio vacío no era neutral [...] Era perceptible como un gesto político” [527]. Pero una vez defendida su estrategia como apropiada para el contexto de 1968, Derrida no protestó ante la réplica de Jean-Luc Nancy de que ahora resulta necesario proporcionar una lectura de Marx en lugar de ese “espacio vacío” [528].

El que dicha lectura se produzca y cómo será es algo que aún está por verse. Lo que resulta evidente es la determinación de Derrida de evadir o rechazar la alternativa Spivak-Rogozinski. Su trabajo presentado en Cérisy manifestó precisamente el rechazo de la simple alternativa entre un discurso apocalíptico y otro antiapocalíptico (“D’un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie”, en FH: 445-479). Este rechazo pareció estar de acuerdo con el sentir general del Seminario político. De hecho, este negarse a escoger entre las dos orientaciones políticas ahí presentadas habría de convertirse más tarde en el “gesto inaugural” del Centro para el Estudio Filosófico de lo Político. En una repetición implícita de una actitud tan vieja como Kant, los miembros del Centro rehusaron tomar partido

por alguno de los dos lados de la antinomia en contra del otro y, en su lugar, se remontaron a un nivel de análisis más profundo en el que se investigan las condiciones de posibilidad compartidas por ambos.

Este cambio de dirección se había anticipado ya en la presentación en Cérisy del trabajo de Jean-Luc Nancy, aunque realizada fuera del Seminario político. En "La voz libre del hombre" ("La voix libre de l'homme" en FH: 163-182). Nancy exploró el difícil e importante problema del estatus de las variadas obligaciones o imperativos quasi-éticos —los *il faut's*— de los escritos de Derrida: *il faut déconstruire la philosophie; il faut penser l'écriture; il faut entendre doublement*, etcétera. Pero más importante que la solución que él propone, me parece la manera en que Nancy plantea el problema. Comienza invocando la respuesta de Heidegger en "La carta sobre el humanismo" a la pregunta: ¿cuándo habría de producir una ética? Nancy observa que Heidegger rechazó la sugerencia argumentando que una ética, como una lógica o una física, tienen sentido sólo dentro de los confines de una tradición metafísica y que la tarea del pensamiento al final de la metafísica es la de pensar lo "no pensado" de dicha tradición, pensar, en este caso, el trasfondo previo, no ético en sí mismo, que hace posible y sobre el cual se instituye el dominio de la ética. De manera especial, afirma, si esta petición se entendiera en el sentido de que dicha ética tuviera que ser la *práctica* (aplicación, puesta en efecto, realización o trasposición) de una *teoría*. Nancy aparentemente aceptó lo que a su juicio es la posición de Heidegger en este punto: esto es, que la ética es metafísica en la medida en que ha sido concebida (implícita o explícitamente) dentro de la tradición como *el efecto práctico de lo filosófico*. Por tanto, nos dice que la deconstrucción "cumple con su deber" (*fait son devoir*) cuando rechaza la demanda de producir una ética y en vez de ello deconstruye dicha demanda, demostrando de dónde proviene y preguntándose por la "esencia" (en el sentido del "trascendental" de Heidegger) de lo ético.

Aunque el Centro para el Estudio Filosófico de lo Político nunca se planteó de manera explícita la pregunta sobre la relación de lo ético con lo político, de hecho se procedió como si los dos fueran análogos. El tipo de interrogaciones a las que somete a lo político son paralelas a las que Nancy propuso para lo ético. Esto equivale, en otras palabras, a rechazar tanto la demanda de Spivak como la de Rogozinski de producir una política de la deconstrucción, ofreciendo a cambio, la deconstrucción de lo político.

Es posible vislumbrar los lineamientos generales de este argumento en otras dos de las presentaciones del Seminario político de Cérisy. Christopher Fynsk abordó el problema de lo político haciendo notar una ambivalencia en el trabajo de Derrida ("Intervention", en FH: 487-493). Por un lado, se presenta en sus escritos una "retirada" (*retrait*) de lo político; Derrida evita ocuparse en forma directa de cuestiones de política y se resiste a politizar su trabajo. Pero, por otro lado, simultáneamente, sostiene

que su práctica *es* política y que la actividad filosófica en general es una práctica política. Fynsk intentó explicar esta aparente contradicción señalando que en la edad moderna se ha convertido en un lugar común el afirmar que la política constituye el horizonte de cualquier práctica; que todo acto está inscrito necesariamente dentro del dominio de lo político, presupone instituciones políticas, y produce efectos políticos. Pero, mantiene también que esta misma "obviedad" y omnipresencia de lo político encierra una dificultad para asignar un significado determinado al término "político". El sentido y especificidad de lo político se oculta, retrocede, y en cambio surge una nueva formulación —ahora casi de tono arendtiano—: la del retiro o abandono de lo político (le retrait du politique).

El tema del *retrait du politique* se convirtió más adelante en el *leit motiv* del trabajo del Centro. Philippe Lacoue-Labarthe lo desarrolló ampliamente en su trabajo de Cérisy ("Intervention", en FH: 493-497). Partiendo de la observación de Derrida en "Los fines del hombre" de que existe "un pertenecerse el-uno-al-otro esencial (co-appartenance) de lo político y lo filosófico" postula el "lazo de unión indisoluble entre lo político y lo filosófico" [494]. Parafraseando a Heidegger en sus afirmaciones sobre la tecnología, Lacoue-Labarthe sostiene asimismo que "la dominación incondicional (total) de lo político en la edad moderna representa el triunfo de un programa filosófico. En la [autoevidencia y omnipresencia de lo] político ahora, reina lo filosófico" [494]. Esta afirmación apoya la formulación de Nancy, también inspirada por Heidegger, de que el "*tout est politique*" de la cultura contemporánea presupone y se funda en la decisión previa (ahora olvidada) de que lo político constituye la realización práctica de lo filosófico. Por esta razón, Lacoue-Labarthe defiende el *retrait* de la política de Derrida como la respuesta necesaria al abandono (retrait) de lo político. Los "gestos de ruptura de la solidaridad" con lo filosófico, afirma, sólo pueden tomar la forma de dicho retiro [494].

No obstante, continúa Lacoue-Labarthe, dicho retiro no puede quedarse en un simple gesto. No es posible alejarse de lo político y dedicarse a otra cosa. Por el contrario, ahora no existe ni puede existir otra cosa que no sea lo político. El retiro (retrait) no es un escaparse a un refugio (retrait) no político [495]. Es más bien una interrogación acerca de "nuestra obsesión apasionada por lo político". Se presenta como un rechazo de la "intimidación" de lo político, especialmente bajo la forma en que ésta ha sido puesta en práctica por el marxismo [485]. Uno tiene que resistirse a la presión de producir una política deconstructiva y en su lugar cuestionarse la *obviedad* de lo político. Uno debe interrogarse acerca de "la esencia de lo político" [497].

Las discusiones sobre los trabajos de Fynsk y Lacoue-Labarthe (FH: 497-500) hicieron referencia a un conjunto de problemas que continúan como motivo de controversia entre los miembros del Centro. Uno de ellos es el problema de la presuposición de Heidegger sobre la homogeneidad y unidad básica de la metafísica occidental de tal modo que resulte posible

hablar de “lo filosófico” en singular. Otro es la pregunta formulada por el crítico literario estadounidense David Carroll acerca de la aplicabilidad de la noción de “la dominación total de lo político” fuera de Francia, por ejemplo, en Estados Unidos. De manera más general, Sara Kofman cuestionó que se aceptara un marco de referencia quasi-heideggeriano. ¿Por qué recurrir a Heidegger para reflexionar sobre las implicaciones políticas de la deconstrucción, dadas las enormes diferencias que separan a Heidegger de Derrida? La respuesta de Lacoue-Labarthe subrayó una distinción que habría de convertirse en canónica para el Centro: es posible reconocer, dijo, que puede haber un estrato de pensamiento común a Heidegger y Derrida en relación con lo político (*le politique*) sin ignorar las diferencias entre ellos en el nivel de la política (*la politique*). Por otro lado, distinguir entre *lo político* y *la política* de este modo no hace evidente la necesidad de preguntarse por la manera en que éstos se relacionan. Aunque tiene que llegar el momento, sostuvo Lacoue-Labarthe —como por cierto llegó para Heidegger— en el que la política invade o usurpa nuestra concepción de lo político.

Casi todos los temas centrales del trabajo del Centro habían sido mencionados de una manera u otra en el Seminario de Cérisy, en especial en las presentaciones de Nancy, Fynsk y Lacoue-Labarthe, como el tema del *retrait du politique* (con su doble significado, primero como el resistirse a las demandas de formular una política de la deconstrucción, esto es, las de Spivak y Rogozinski, y, segundo, como el repliegue de la especificidad de lo político en la autoevidencia del *tout est politique*); el tema de la *esencia de lo político* (el programa que pretende indagar la constitución e institución de lo político en la cultura occidental); el tema del *esencial pertenecerse el-uno-al-otro de lo político y lo filosófico* (la manera en que la constitución e institución de lo político se encuentran relacionadas con las de lo filosófico); y el tema de la distinción entre la política y lo político (*le politique* y *la politique*). Juntos, estos temas constituyen la *decisión de sustituir el proyecto de politizar la deconstrucción por el proyecto de deconstruir lo político*.

Este segundo proyecto y sus temas más sobresalientes se elaboraron de manera más sistemática en la lección inaugural dictada por Nancy y Lacoue-Labarthe en la primera reunión del Centro para el Estudio Filosófico de lo Político, el 8 de diciembre de 1980 (“Overture”, en RP: 11-28).* Este memorable documento merece atención especial. Sus autores comenzaron por explicar las razones que los llevaron a elegir el nombre del Centro. Primero, desean con ello sugerir un doble propósito: el concebir una investigación *filosófica* de lo político excluye otros enfoques posibles y, segundo, este tipo de investigación filosófica no supone que la filosofía misma sea un dominio privilegiado o no problemático; por el contrario, problematiza también a la filosofía al interrogarse acerca de la relación de ésta —o de su articulación— con lo político [12-13].

* Corresponde al texto llamado Lección inaugural en la versión española.

La justificación para el primero de estos objetivos se presenta como sigue: la investigación empírica de lo político —esto es, una investigación dirigida al establecimiento de una ciencia política, o de una teoría política, o al descubrimiento o invención de un nuevo concepto de lo político— se excluye de antemano porque ya no puede considerarse como “decisiva”. Ese tipo de investigación surge y está determinada por un campo filosófico preestablecido, uno que se considera ya viejo, pasado, cerrado. Los discursos que pretenden ser independientes de lo filosófico, ya sea por medio de tratar a lo político mismo como un dominio autónomo, positivo, o por medio de ligarlo y subordinarlo a algún otro dominio autónomo positivo (por ejemplo el de la economía o el psicoanálisis), no son, de hecho, independientes. Más bien, encierran presuposiciones filosóficas y no de manera accidental. Dichos discursos *necesariamente* comparten el “esencial pertenecerse el-uno-al-otro” de lo filosófico y lo político [13-14].

En este “esencial pertenecerse el-uno-al-otro” encuentra también su justificación el segundo objetivo del Centro. Ha existido siempre en la cultura occidental, desde los tiempos de la aparición simultánea de la filosofía y la *polis* griega, una implicación recíproca de lo político y lo filosófico, de tal manera que ninguno es anterior o excluye al otro. Precisamente esta implicación recíproca es la que a juicio de Nancy y Lacoue-Labarthe nos coloca en la presente encrucijada [14-15]. Vivimos ahora, nos dicen los autores de la Lección inaugural, en la época de la “total dominación de lo político”. En esta era lo filosófico encuentra su realización o se completa (“l’accomplissement”) *en* lo político, en un sentido análogo al que Heidegger empleaba al afirmar que la metafísica era completada *en* la tecnología moderna. Nuestra actuación se realiza necesariamente dentro de “la clausura de lo político” [15]. Sartre tenía razón al afirmar que “el marxismo constituye el horizonte insuperable de nuestro tiempo”, aunque no en el sentido en que esto tenía para él. Más bien es cierto si con ello se quiere decir que el socialismo (“el socialismo realmente existente”) es la más completa realización del impulso que lleva a imponer la filosofía en la vida. La *filosofía* es lo que ha sido completado y realizado en el discurso analizado por Rogozinski: el discurso progresista, “iluminador”, y secular-escatológico de la revolución como reapropiación o actualización de la humanidad. (Aunque esto *no* significa que se deba por ello estar de acuerdo con el contradiscurso de los *nouveaux philosophes*.) [16].

Para Nancy y Lacoue-Labarthe el reconocimiento de nuestro encierro en la clausura de lo político equivale a la aceptación de que la Historia con “H” mayúscula está terminada, no obstante las posibilidades de rebelión que existan aquí y allá. Ya no pueden ser aceptadas las teorías que ofrecen soluciones políticas globales a lo inhumano. Porque ya hemos visto, dicen ellos, que el proyecto de la homogeneización utópica del llamado “lazo de unión social”, el proyecto de la transparencia social, conduce al totalitarismo. De hecho, si el totalitarismo se define como la universalización de un campo de referencia sobre los otros al grado que éste usurpa y excluye

a todos los demás, entonces la época en la que se completa lo filosófico en lo político es la era del totalitarismo por excelencia [16-17].

El proyecto de investigación de la esencia de lo político no puede tampoco reducirse a la mera denuncia, externa, de una crítica política de los programas metafísicos diversos que sirven de fundamento a lo político, o para programar la existencia filosóficamente. Más bien se trata de que el trabajo del Centro tome en cuenta el hecho de que dichas denuncias —que constituyen ahora un lugar común— pertenecen y han sido determinadas por el desarrollo mismo de la filosofía. Son parte de un proceso temporal semejante a lo que Nietzsche había designado como el “nihilismo europeo” o lo que Heidegger llamó “la superación de la metafísica”: el proceso por medio del cual la filosofía socava sus propios cimientos, delegitimiza su propia autoridad y se desinstituye a sí misma. La deconstrucción misma es un componente inmanente de este proceso [17-18].

Para Nancy y Lacoue-Labarthe el reconocimiento de la clausura o conclusión de lo político y la desinstitucionalización de la filosofía requiere que pensemos el *re-trait du politique* en dos sentidos: primero, como un abandono de la autoevidencia engeguedora de lo político que marca nuestro encierro en su clausura; y segundo, como un seguir el rastro de lo político desde el punto de vista de su esencia. Más aún, se requiere la distinción rigurosa entre lo político (*le politique*) y la política (*la politique*) [18].

Esta última distinción complica el carácter del trabajo del Centro. Por un lado, afirman los autores del discurso inaugural, deconstruir lo político y el esencial pertenecerse el-uno-al-otro de lo político y lo filosófico no equivale a tomar una *posición política*; es más bien un cuestionamiento de la *posición misma de lo político*. La tarea consiste por tanto no en *instituir una nueva política* sino más bien en *pensar la institución de lo político* en el pensamiento occidental [15]. Pero, ¿cómo afirmar entonces, como lo hacen ellos, que el trabajo del Centro no puede ser apolítico? [18]. Si no existe la posibilidad de refugiarse en una “*outrél-clôture*” no política, resulta inevitable que el trabajo del Centro produzca efectos políticos [20]. Así que el interrogarse por la esencia de lo político no puede querer decir que tengan que abandonarse o sublimarse las luchas políticas y de clase. Éstas son parte de lo “dado” en una época y no hay manera de escaparse de ellas [24]. De esto se concluye que para Lacoue-Labarthe y Nancy el *re-trait du politique* tiene que ser él mismo un gesto político, si bien uno un tanto fuera de lo usual. Un gesto que permite “sobrepasar lo político” pero no por medio de escaparse (*sortie*) o salirse fuera de lo político [18-19]. Es un tipo de *compromiso* aun cuando no consista en adherirse a una u otra forma de política [19].

De acuerdo con ellos, el carácter “comprometido” del trabajo del Centro requiere que se sometan a un examen riguroso las nociones políticas recibidas. Por ejemplo, ya no resulta posible aceptar la máxima tradicional de la izquierda, invocada por Derrida en Cérisy, de que se deba guardar

silencio para evitar dañar a los movimientos de izquierda. El efecto político de dicho silencio traería consigo ahora un riesgo aún mayor: el de la extinción misma de la izquierda [20]. Por tanto, el Centro no puede evitar la confrontación con el marxismo. Al hacerlo, no tendría tampoco por qué empezar de la nada, sino que más bien debería apropiarse críticamente de algunos aspectos importantes del trabajo realizado por pensadores no de-construccionistas. Debería por ejemplo, hacer suyo el trabajo de Claude Lefort sobre la “laguna de lo político” en Marx. El descuido de lo político en Marx, así como su proyecto temprano de negación del Estado como instancia separada en la sociedad (que se ha convertido en la impregnación por parte del Estado de todas las instancias no políticas), debería ser repensado desde el punto de vista de la problemática del Centro. Debería relacionarse también con la manera en que el problema de la especificidad de lo político se ha presentado repetidamente en las corrientes más diversas dentro del marxismo, como en el gramscismo, althusserianismo y maoísmo. Tanto la cuestión de cuál sería el modo temporal de lo político necesario en la transición revolucionaria al comunismo (la dictadura del proletariado —forma que se ha perpetuado en los países socialistas—), como la cuestión de lo que Marx llamó en la “Crítica al Programa de Gotha”: “el futuro Staatswesen de la sociedad comunista”, esto es, la cuestión de la completa inmanentización de lo político en lo social [20-21].

Además del trabajo sobre Marx y el marxismo, Nancy y Lacoue-Labarthe propusieron una línea de investigación dirigida a pensadores como Heidegger y Bataille, quienes produjeron discursos en los límites o fronteras de lo político. Dichos discursos buscaron, sin éxito, desbordar lo político evitando la presuposición del *sujeto*, presuposición que ha marcado a los discursos políticos propiamente metafísicos, cuyo caso paradigmático encontramos en Hegel. Heidegger y Bataille intentaron localizar un “*outrésujet*” de lo político [22-23], pero fracasaron, y terminaron reintroduciendo inadvertidamente quasi-subjetividades que no hacían sino confirmar que “detrás de la autoevidencia de lo político se disimula la autoevidencia del sujeto” [23]. De ahí que los autores de la Lección inaugural del Centro concluyan la necesidad de pensar de nuevo al Estado, al poder y a las luchas políticas, sin presuponer “la dominación arqueoteleológica del sujeto” [24].

Para que resulte posible evitar presuponer al sujeto será necesario, entonces, problematizar la noción misma del “lazo o vínculo social”, ya que esta noción se ha concebido siempre como una relación entre sujetos. Por lo mismo, también puede ser considerada como una “cuestión límite” de lo político, que por tanto aparece repetidamente en dicha tradición. Según Lacoue-Labarthe y Nancy, el Centro deberá investigar las diversas formas en que la problemática del *otro* se presenta con insistencia en la filosofía política: las cuestiones relativas a las “formas de simpatía”, conflicto y *Mitsein* [24-25]. Cierta lectura de Freud podría demostrar, por ejemplo, cómo los motivos de la sociabilidad y la “alteridad” transforman el problema

del “vínculo social” en una cuestión límite para el psicoanálisis, que éste, sin embargo, no puede ni evitar ni resolver. De acuerdo con Freud, el nacimiento o fabricación del sujeto surge de su vínculo con la subjetividad misma “en la forma del Padre” [25-26]. Pero, al mismo tiempo, esto implica el abandono de lo que no es ni sujeto ni objeto, “la madre”. No obstante el peligro de que dicha fórmula pueda traer consigo a un enjambre de *Schwärmerei* se podría afirmar, de acuerdo con los autores de la Lección inaugural, que “detrás de lo político [si éste ha de ser identificado con el Padre] [yace] la madre” [26].

Es aquí, dicen Lacoue-Labarthe y Nancy, donde el trabajo del Centro reencuentra su fuente de inspiración derrideana. Al tratar de concebir un proceso por el cual lo político se instala, a medida que algo retrocede, se preguntan: ¿cuál es la negatividad dialéctica, la no-unidad o no-totalidad que retrocede, se divide, o sustrae, en la fabricación del “vínculo social”? [26]. Dado que la esencia de lo político no puede darse en un organismo social originario o en una armonía o comunión, más de lo que se da como fragmentación de funciones y diferencias. Tampoco puede ser anarquía, tiene que ser, por el contrario, “la an-arquía de la *arquía* misma” [27]. En otras palabras, la cuestión del *retrait du politique* re-encuentra la problemática de la apertura de la *trace* (vestigio, huella) tal y como ha sido elaborada por Derrida [27].

Así, en su Lección inaugural, Lacoue-Labarthe y Nancy presentan un programa para repensar lo político desde el punto de vista de la deconstrucción. Este programa, de gran pureza y rigor, resulta más fiel al espíritu de Derrida que sus mismos comentarios de un izquierdismo simplista, en Cérisy. Pero también, por lo mismo, revela de manera más clara las limitaciones del enfoque derrideano como un procedimiento para confrontar lo político.

Considerando de nuevo la manera en que surgió el proyecto político del Centro: en la retórica y política de Gayatri C. Spivak, los derrideanos se enfrentaron cara a cara con la expresión política auténtica de la *afectación* derrideana: la revolución como la celebración de la “monstruosidad” de lo “totalmente otro”. Pero finalmente eso no es más que una pose y no hace justicia a la profundidad de la experiencia de la que surgió la deconstrucción. Rogozinski tenía razón al hablar de una “aflicción callada” bajo las bravuconadas derrideanas. Es ésta la angustia existencial de una experiencia cultural específica: la experiencia del nihilismo como resultado inmediato del ocaso o *dépassement* histórico del marxismo. La misma política de resistencia de Rogozinski, a pesar de sus limitaciones en relación con la complejidad de la realidad social contemporánea, permanece como la expresión auténtica de la corriente más profunda y *trágica* que subyace al jugueteo compulsivo de la deconstrucción. Cuando se contrasta con esta cuerda trágica, la postura de Derrida de no dividir a la izquierda suena falsa. Por ello, no fue difícil para Lacoue-Labarthe y Nancy demos-

trar que ésa desvirtúa el “ethos” riguroso de la deconstrucción. Un “ethos” que ellos quieren conservar aun a pesar de que el mismo Derrida lo haya abandonado.

El punto de vista de Lacoue-Labarthe y Nancy se funda por tanto en el derrumbe de tres orientaciones políticas, o de tres versiones de la política: la de Spivak, la de Rogozinski y la de Derrida. Para los autores de la Lección inaugural, cada una de ellas —y correctamente en mi opinión— resulta inadecuada. Pero es interesante observar que al hacerlo ellos no aceptan debatir en los términos *políticos* de sus oponentes. Más bien rechazan este género de debates políticos y de ese modo, también, mantienen el “ethos” político de la deconstrucción. Porque existe un tipo de diferencia que la deconstrucción no puede tolerar: la diferencia como disputa, como buena pelea política a la antigua. Así que, Nancy y Lacoue-Labarthe, se muestran terriblemente fieles a la deconstrucción al rechazar cualquier tipo de debate político. *

Pero esto los deja en medio de las astas del dilema. Por un lado, ellos anhelan, con todo el patetismo de Rogozinski, el advenimiento de una política postmarxista, un “compromiso” auténtico. Pero por otro, la falta de acceso histórico a una posición política viable de *une politique*, hace abortar ese anhelo y los conduce de regreso a *le politique*, esto es, a la interrogación filosófica de lo político.

Parece entonces que la Lección de Lacoue-Labarthe y de Nancy es la escena de la dialéctica del deseo abortado. Una escena repleta de tensiones que amenazan con sacudirla. Pero si éste es el caso, es muy posible que su proyecto, como la deconstrucción misma, no sea sino una pausa temporal en el éxodo del marxismo que recorre ahora la “inteligencia” francesa. No es el fin ni puede ser más que un descanso pasajero. De hecho, la trayectoria subsecuente del Centro parece demostrarlo.

La fragilidad del proyecto del Centro puede observarse en el hecho de que durante su primer año de existencia, sólo dos de los trabajos presentados prosiguieron en forma explícita los propósitos del programa como éste se había expresado en la Lección inaugural. Tampoco sorprende que estos trabajos hayan sido presentados por Lacoue-Labarthe y Nancy, respectivamente. En “La juris-dicción del monarca hegeliano” Nancy ofreció una lectura deconstructiva de *La filosofía del derecho* que demostraba cómo el problema del “vínculo social” era una cuestión límite para el pensamiento sobre lo político que presuponía la autoevidencia del sujeto (“La jurisdiction du monarch hegelian”, en RP: 51-90). En “El fin trascendente en política” Lacoue-Labarthe investigaba tanto el “esencial pertenecerse el-uno-otro” de lo político y lo filosófico, como la relación entre *le* y *la politique* en los escritos de Heidegger de la era nazi (“La transcendence finit dans la politique”, en RP: 171-214).

* Algunas de las formulaciones de este párrafo y del anterior me fueron sugeridas por John Brenkman.

En el segundo año de existencia del Centro se manifestaron algunos intentos de crítica al programa de la Lección inaugural por parte de otros miembros del mismo. Denis Kambouchner señaló la ausencia de trabajo empírico y sostuvo que el trabajo de Lacoue-Labarthe y Nancy corría el riesgo de caer en el idealismo (“De la condition la plus générale de la politique”).* Philippe Soulez adujo algunas consideraciones lacanianas en contra de la aseveración de que “detrás de lo político [como el Padre, se encuentra] ‘la madre’” (“La mère est elle hors-jeu de l’essence de politique?”).** Pero la intervención de Claude Lefort (no miembro) fue la que mostró de manera más clara la fragilidad de dicho programa y de su deseo de sublimar la *politique* en la interrogación de *le politique*.

El tema del trabajo de Lefort es el totalitarismo.* Éste produjo, como respuesta, la sección más interesante de otro texto de Lacoue-Labarthe y Nancy (“Le ‘retrait’ du politique”).** En la sesión de clausura del fin del segundo año los miembros del Centro buscaron recapitular sus posiciones respecto de la propuesta inicial de la Lección inaugural. Después de defenderse de la acusación de haber caído en el idealismo, intentaron ubicar su propia concepción del totalitarismo en relación con la de Lefort, mucho mejor conocida que la suya. Para Nancy y Lacoue-Labarthe pueden distinguirse dos sentidos de la palabra “totalitarismo”. Primero, un sentido muy general que se presupone en expresiones tales como: “el completarse de lo político sin dejar residuo”; o el de “la exclusión de otros dominios de referencia”; o “la casi universal dominación actual del *tout est politique*”; “el satisfacer la imposición de lo filosófico en dicha dominación”; y en la “enclavada autoevidencia de lo político”. Este sentido generalizado del “totalitarismo” no es empírico, aunque, nos dicen, permite tematizar algunos “hechos” destacados de la presente era: la paradoja arendtiana de la desaparición de la especificidad de lo político precisamente en el momento de su dominación; la confusión de político con otras instancias, como la socioeconómica, la tecnológica, la cultural y la psicológica, con la consecuente banalización de lo político. El resultado de este surgimiento generalizado del totalitarismo es que no sea ya posible formular la más mínima pregunta política, que existan posibilidades de que surja en ningún lado una nueva forma de política. Pero nada de esto impide, dicho sea de paso, que siga adelante la “política como de costumbre” [5-6].

Sobre este primer sentido del totalitarismo se impone un segundo sentido, más estrecho, de acuerdo con lo propuesto por Nancy y Lacoue-Labarthe. Éste surge de análisis científico-políticos (como los de Arendt o Lefort) de casos notables como el nazismo, el estalinismo o las sociedades de tipo soviético. Aquí, el totalitarismo se ve como una desquiciada resustancialización (reincorporación, reencarnación) del “cuerpo político”.

* Manuscrito de próxima aparición en ediciones Galilée.

** Aparecerá también en ediciones Galilée; los números de página corresponden a la versión proporcionada por el autor.

Es una respuesta al callejón sin salida de la “crisis de la democracia”: a la desaparición del tríptico autoridad-tradición-religión; a la desencarnación del poder; al colapso de los fundamentos o la pérdida de la trascendencia (mítico-religiosa y filosófica); a la delocalización de lo político; a la desustancialización del cuerpo político “que ya no es uno sino en la pura dispersión del sufragio”; en el trasponerse de los asuntos políticos al juego de los intereses [6].

Para Nancy y Lacoue-Labarthe la aceptación de la primera noción generalizada de totalitarismo no conduce necesariamente al rechazo de la segunda. Esta última puede ser investigada también, a pesar de “su [aparente] heterogeneidad” con la primera [6-7]. Es más, en la investigación de esta segunda noción deberían incorporarse las preguntas sugeridas por la primera, como: ¿no podría, después de todo, aplicarse la noción de reincorporación a la forma histórica, más radicalmente brutal del totalitarismo? Además, ¿no podría decirse también que en las sociedades “democráticas”, bajo el disfraz de la dominación general de sistemas gobernados por criterios de eficacia técnica, se ha instalado una forma disimulada, insidiosa, “benigna”, de totalitarismo? * ¿Y no es este “totalitarismo benigno” una respuesta, *en el seno mismo de la democracia*, a la “crisis de la democracia”? ¿Respuesta que, a diferencia del “totalitarismo duro”, no toma la forma de una reprimenda (redressement)? Si éste es el caso, ¿no resultaría entonces que a pesar de las diferencias estridentes entre la democracia y el totalitarismo, una oposición tajante entre ellos resulta demasiado simplista? Ciertamente que en las democracias no hay campos de concentración ni la policía, no obstante sus “avances tecnológicos”, es una policía omnipresente. Pero esto no significa, en ningún caso, que esa democracia sea como la descrita por Tocqueville. Aún más, si esa democracia, tal y como la describió Tocqueville, contenía ya el germen de un totalitarismo clásico, no habría garantía para asegurar que la presente forma de la democracia no estaría gestando una forma inédita de totalitarismo [7].

Refiriéndose en forma explícita al trabajo de Hannah Arendt, Nancy y Lacoue-Labarthe establecen una relación entre la retirada de la política en el “totalitarismo benigno” y el ascenso del “complejo socio-económico-técnico-cultural”, complejo que no coincide ya solamente con el Estado. Ellos sostienen que dicho complejo se caracteriza por: 1] el triunfo del *animal laborans*; 2] la colonización de la esfera pública por una sociabilidad *gesellschaftlich*, de tal modo que la vida ordinaria está gobernada por consideraciones relativas a la subsistencia y no por fines públicos o políticos; y 3] que la pérdida de la autoridad como un elemento distintivo del poder aparece concomitante con la pérdida de libertad. Estas características del “totalitarismo inédito” demuestran la insuficiencia de las críticas simplistas al “totalitarismo clásico”. Así como el “totalitarismo clásico” surge de la

* Nancy y Lacoue-Labarthe citan a Jean-François Lyotardo como autor de esta observación. Remiten a su *La condition postmoderne* (París, Editions de Minuit, 1979).

“incorporación y presentación de la trascendencia”, el totalitarismo inédito surge de la *disolución* de la trascendencia, que impregna todas las esferas de la vida [8].

El *retrait du politique*, por lo tanto, es el abandono de la trascendencia o “alteridad” de lo político frente a otras instancias sociales. Pero tampoco se trata de intentar lograr una nueva forma de trascendencia. Este sería, precisamente, el programa del totalitarismo clásico. La tarea consiste más bien en preguntarse de qué manera este *retrait* nos obliga a reelaborar y desplazar el concepto de la trascendencia política, a pensar en una trascendencia o “alteridad” política “totalmente transformada” [9].

En este punto es importante hacer notar, nos dicen, que para lograr esa “alteridad” de lo político resultaría necesario satisfacer las siguientes condiciones: 1] la articulación del *poder* (como límite material) sobre la *autoridad* (como trascendencia); 2] la relación de la comunidad con lo que Arendt llamó la “inmortalidad” (esto es, la inmortalidad de este mundo que una comunidad preserva como su “memoria”, a través del recuerdo de las palabras y acciones de sus miembros); y 3] la relación de la comunidad consigo misma, a través de la presentación o representación que del bien común hace para sí misma (la concepción de Lefort de lo político como lo “social que se manifiesta a sí mismo”) [9-10].

Nancy y Lacoue-Labarthe elaboran y entremezclan estos temas quasi-arendtianos con motivos más propiamente heideggerianos. Para ellos el *retrait du politique* no es un fenómeno exclusivamente privativo. Más bien algo positivo surge de él, hace que aparezca la posibilidad y la necesidad de redescubrir lo político. Es más, es probable que lo que se ha abandonado sea algo que nunca existió en realidad; es de dudarse que la *polis* que describe Arendt haya existido alguna vez. Pero como ya se dijo antes, no se trata de intentar que esta *polis* se dé ahora, ni de sacar a lo político de su retiro, ni siquiera de fundar una nueva política. Sino que, para ellos, la cuestión fundamental es averiguar con qué se relaciona este *retrait du politique*. ¿Está realmente relacionado con el *retrait* de la unidad, totalidad y manifestación efectiva de la comunidad? [10-11]

Parafraseando a Heidegger, Nancy y Lacoue-Labarthe sostienen que, en el retiro de lo político, lo político “mismo” se presenta como un interrogante y una exigencia. Lo que se libera es la enunciación de una pregunta: ¿con qué fundamento o con base en qué podemos encontrar la clausura de lo político? La respuesta no puede ser simplemente que a partir de lo no-político, como en la noción dudosa de la “sociedad contra el estado” de Clâstre. Es más bien con base en la “esencia de lo político”, una esencia que es abandonada en la total realización de lo político en lo tecnológico-social [11-12].

De manera provisional, se puede afirmar algo acerca de la “esencia de lo político” de acuerdo con Nancy y Lacoue-Labarthe. Primero, ésta se esconde necesariamente en una fundamentación trascendente y metafísica de lo político (en la edad moderna en la metafísica del sujeto). Esto

sugiere la posibilidad de pensar dicha esencia en términos del contramotivo opuesto de la finitud. Pero este motivo es en sí mismo insuficiente para evitar el gesto “fundamentalista” (foundationalist). Tampoco resulta claro cómo podría pensarse por medio de él otra cosa que no fuera la democracia “liberal”. De hecho, el motivo de la “finitud” implica la pregunta del “vínculo social”. Y esta última es tal vez la pregunta de la esencia de lo político como tal. Finalmente, está relacionada también a lo que Nancy y Lacoue-Labarthe llamaron la cuestión de la “madre”, y ésta, a su vez, plantea las preguntas de la constitución de la identidad social y de una sociabilidad “originaria” o “arqueo-originaria” [12-13].

Para Nancy y Lacoue-Labarthe esto nos lleva al problema de la especificidad de lo político, al hecho de que, desde Aristóteles, el estar-juntos de los seres humanos, del *zoon politikon*, no se basa en las necesidades dadas como hechos o en las necesidades vitales. Más bien se basa en ese otro hecho “dado” de la vida social: en el compartir un lenguaje ético o “valorativo”. Es el exceder del segundo hecho sobre el primero, o el “vivir bien” sobre el mero “vivir” o “vivir juntos” lo que define al *zoon politikon*. Así, es la cuestión de la “buena” organización que permanece por encima de cualquier forma de organización de necesidades o reglamentación de fuerzas la que, en su retiro, abre la pregunta sobre lo político [13].

Este planteamiento más reciente de Nancy y Lacoue-Labarthe arroja nueva luz sobre el dilema que habíamos planteado anteriormente. Por un lado, ellos se resisten a adoptar una posición política y quieren en lugar de ello producir una investigación pura, rigurosa, quasi-trascendente y deconstructiva de lo político. Pero, por otro, mantienen la esperanza, no tan secreta, de conseguir que su enfoque tenga alguna relevancia para *la politique*. Por tanto, hay un constante ir y venir entre dos formas heterógenas de análisis, un constante aventurarse hacia una postura política para después retroceder a una reflexión metapolítica, filosófica.

Esta oscilación es claramente visible en su tratamiento del totalitarismo. Sus tesis acerca del totalitarismo “duro” y “benigno” implican con claridad una *posición política*, un aventurarse en *la politique*. Puesto que el totalitarismo es sin duda una *noción políticamente controvertida*. De hecho, Nancy y Lacoue-Labarthe aceptan esto al contraponer su noción a la de Lefort, afirmando que esta última no es adecuada para explicar el carácter de las sociedades occidentales contemporáneas. Aquí, ellos presuponen una *interpretación específica de la realidad social*, y ésta no es simplemente filosófica o deconstructiva sino *empírica, normativa y crítica*. Ellos tienen que enfrentarse aquí al problema *político* del carácter y significado de la cultura científico-tecnológica contemporánea. Esto los lleva necesariamente a entablar un diálogo —o bien hacer surgir un conflicto— con interpretaciones rivales y posiciones *políticas* opuestas. Para empezar, tendrían que confrontar la posición de Lefort y la de otros teóricos de las sociedades de tipo soviético. Además, lo acepten o no, tendrían también que confrontar otras interpretaciones rivales de la cultura occidental; tal vez de

manera más prominente las de Habermas y Foucault, para no mencionar las de Marx y Weber. Sólo si estuvieran dispuestos a entrar en discusión con estas alternativas podrían estar en posición de sostener sus postulados acerca de la “dominación total de lo político” y del “totalitarismo benigno”.

Pero justo en el momento en que se requeriría una argumentación política y empírica, precisamente cuando *la politique* tendría que abordarse, Nancy y Lacoue-Labarthe se retiran de la escena del conflicto y retroceden a una especulación quasi-heideggeriana. Se dedican a la reflexión de la “esencia de lo político”, del “advenimiento del problema de lo político”, de la “finitud”, del “vínculo social”, de la “sociabilidad arqueo-origenaria”, de la “madre” y de la “alteridad totalmente transformada”. El problema no consiste en que dichas especulaciones sean en ellas mismas irrelevantes o inútiles, sino más bien en que Nancy y Lacoue-Labarthe las usan como un recurso para evitar tomar una posición política, a la que serían conducidos por la lógica de sus mismos postulados y esperanzas.

Esto también resulta evidente, aunque con algunas diferencias, en su tratamiento de los temas arendtianos del retroceso de la especificidad de lo político con el ascenso del “complejo socio-económico-tecnológico-cultural”; el triunfo del *animal laborans*; la colonización de la esfera pública por la sociabilidad *gesellschaftlich*; la pérdida de la autoridad, de la inmortalidad de-este-mundo, de la trascendencia o “alteridad” de lo político frente a la “vida”, las necesidades y lo prepolítico en general. Al introducir estos temas Nancy y Lacoue-Labarthe se encontraban de nuevo en el terreno de la política propiamente dicha. De hecho, ellos opusieron estos temas a la política de Lefort como prueba de la existencia de un “totalitarismo inédito” que haría insuficiente la crítica del “totalitarismo clásico” propuesta por este último.

Pero precisamente cuando se esperaba que continuaran en esta vena arendtiana y se avocaran al llamado por una trascendencia renovada de lo político, por la creación de una *polis* politizada —que tal vez nunca haya existido— nuestros autores se retiran de nuevo y niegan en forma explícita que su tarea implique ninguna de estas consecuencias *político-normativas*. En lugar de ello reiteran sus formulaciones anteriores, de pensar el *retrait*, la esencia, la clausura y demás.

Resulta también significativo que en su alusión a Aristóteles, al final de su texto, se detengan precisamente antes de llegar a una conclusión normativo-política. Aun cuando afirman que el retroceso del planteamiento acerca de la “buena vida” es el que abre la problemática de lo político, no prosiguen de ello a proponer o hacer un llamado para la institución o restitución de una deliberación política, normativa, no-instrumental, sobre la “buena vida”. Es significativo que en lugar de esto ellos mencionen, entre paréntesis, que esta consideración no es “investida por ellos de peso moral alguno” [13].

Lo que en mi opinión muestran estas discusiones sobre el totalitarismo, Arendt y Aristóteles, es la fragilidad y el carácter escurridizo del enfoque

de Nancy y Lacoue-Labarthe. Tal parece que estuvieran realizando un acto de equilibrista que, en todo caso, no podrá mantenerse por mucho tiempo. Más bien parece que sólo podrían tomar dos caminos. O bien tratar de excluir rigurosamente a la política y en especial a las consideraciones empíricas y normativas, en cuyo caso su enfoque perdería relevancia política, o bien tendrían que cruzar la línea y entrar directamente en la reflexión política, en cuyo caso su trabajo tendría que volverse más empírico y normativo, y, con ello, abierto a la *controversia*. En cualquier caso, parece que el camino que se cierra es precisamente aquel que ellos hubieran querido mantener abierto: el medio camino de una investigación filosófica de lo político que aspira a producir conclusiones profundas y relevantes acerca de lo político, sin ensuciarse las manos en la lucha política.

En un trabajo reciente,* el filósofo estadounidense Thomas Sheehan comparó a Heidegger con Hegel, y a la batalla entre los heideggerianos de izquierda y de derecha con la de los hegelianos de izquierda y de derecha. Para Sheehan, Derrida es en efecto el Feuerbach de Heidegger. Pero, concluye, todavía estamos esperando al Marx de Heidegger. Si mi reseña y evaluación del trabajo del Centro para el Estudio de lo Filosófico es correcta, la espera no ha terminado aún.

Lista de abreviaturas

- EM "The Ends of Man", traducido por: Edouard Morot-Sir Wesley C. Piersol, Hubert L. Dreyfus y Barbara Reid, en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XXX, núm. 1, septiembre de 1969.
- FH *Les fins de l'home: A partir du travail de Jacques Derrida*, París, Galilée, 1981.
- RP *Rejouer le politique*, París, Galilée, 1982.

* "Heidegger, Derrida and the difference" (trabajo no publicado, presentado en la reunión de la Sociedad para la Fenomenología y la Filosofía Existencial realizada en la Universidad de Pennsylvania el 22 de octubre de 1982).