

***SYLVAIN LAZARUS***

Traducción y establecimiento al español: A. Arozamena

**ANTROPOLOGÍA  
DEL NOMBRE**

**ÉDITIONS DU SEUIL**  
*27, rue Jacob, Paris VI<sup>e</sup>*  
1996

## **Des travaux**

colección fundada en 1982 por M. Foucault, P. Veyne y F. Wahl  
dirigida por A. de Libera, J-C Milner, P. Veyne.

“Trabajo”: lo que es susceptible de introducir una diferencia significativa en el campo del saber, a precio de una cierta pena para el autor y el lector, y con la eventual recompensa de un cierto placer, es decir, de un acceso a otra figura de la verdad.

Para Victor

Este libro no existiría sin el apoyo esencial  
y constante de Natacha Michel

## *Argumento*

El campo de la antropología del nombre está constituido por la cuestión que plantea al pensamiento el enunciado *la gente piensa*. El libro que se va a leer tiene por objetivo elucidar lo subjetivo desde el interior de lo subjetivo, o, como digo yo, elucidar lo subjetivo “en interioridad”, y no mediante la convocación de referentes objetivistas o positivistas. La política, en un sentido renovado, valdrá aquí como ejemplificación de un planteamiento en subjetividad. En efecto, mi tesis fundamental sobre la política es que es del orden del<sup>1</sup> pensamiento. Se trata de una tesis sobre el carácter irreductible de la política, irreductible a cualquier otro espacio que el suyo propio, y de una tesis sobre la necesidad de reflexionar en ella a partir de su singularidad.

### ***¿Política como pensamiento o política como Estado?***

La tesis propuesta se refiere, pues, a la naturaleza de la política. Si la política existe, o bien está en el espacio del Estado o bien es del orden del pensamiento. Decir que la política está en el espacio del Estado es una proposición definicional –está definida por su objeto– y objetivista, porque indica que el campo de la política es el poder. Asignar la política al Estado, es asignarla a un cierto número de registros: el del poder, ciertamente, pero también el de los partidos, el de la eficacia, el de los resultados. Ocupar el Estado es, entonces, el objetivo principal. El marxismo no dice otra cosa, salvo que el Estado debe ser destruido. La política dentro del campo del Estado tiene por característica más sobresaliente la de no ofrecerse en tanto que pensamiento. Bien lejos de pensar en darse como tal, se presenta como una objetividad o, dicho de otro modo, un realismo objetivista. Fusiona la política que practica, la política en general y el Estado, argumentando el carácter complejo de este conjunto. A ella, no se puede acceder más que por el derecho, la ciencia política, la economía, puesto que se trata de un conjunto intelectualmente compuesto.

El racionalismo, que procedía mediante el análisis de clase y para el cual esta noción era esencial –es lo que yo llamo el “clasismo”–, era una proposición de historización del Estado en la forma del antagonismo, de la contradicción y de la destrucción del Estado. Y el final del clasismo, deshistorizando el Estado, es decir, perdiendo la perspectiva de su destrucción, propone su perennidad bajo la forma del

---

<sup>1</sup> “Del orden de” no es una aproximación, sino que tiene por objeto designar un espacio de análisis, sin prejuizar las categorías de este mismo análisis.

Estado consensual. Uno puede ver en ello, tal y como lo señala el 68 (como corriente de ruptura con el PCF que alimentó el miterrandismo), lo que sostuvo la renovación del parlamentarismo en su forma actual, que se encuentra ahora estabilizada en lo que se puede llamar el Estado consensual.

Esta, digámoslo rápidamente, resolución posclasista y no programática, no está reglada por su hacer estatal, ni por su supuesta tecnicidad y competencia. Anteriormente, el discurso del gobierno sobre sí mismo estaba subordinado a la práctica gubernamental, es decir, a lo real de las decisiones políticas. El discurso del gobierno, en términos de normas y de valor (sea lo que sea que se piense de ello), se alimentaba en la situación real. En este sentido, el discurso gubernamental afrontaba sus propias prescripciones. La prescripción, dada sobre su aspecto formal, se refiere a aquello que puede llegar a partir de lo que es, y desarrolla un posible. Aunque, en su aspecto subjetivado, designa que lo que va a venir es del orden de lo posible y no una determinación completa o una contingencia absoluta. Y esto es, precisamente, lo que el Estado consensual deshace. Ante la ausencia y la caducidad de todo programa, y, aún más, de toda alternativa o debate, ya no hay más discurso del hacer, lo cual, conteniendo la dimensión de las prescripciones del Estado en su propio terreno, permitía su cuestionamiento o su examen, así como los de la política que llevaba a cabo. Ésta es la razón por la cual se entiende comúnmente por “consensual” el acuerdo de la opinión, incluso su unanimidad. Haciéndola callar, el Estado, calla la prescripción que opera en toda decisión política y se propone explícitamente ausentar la prescripción de las formas de conciencia.

Decir que la política es del orden del pensamiento es una tentativa para pensar la política después del fin del clasismo y en un espacio distinto al del Estado. Pero, muy en primer lugar y sobre todo, es decir que la política no se da en el espacio de un objeto, ya sea éste el Estado o la revolución.

La política es aquí pensada como un campo de pensamiento propio que no puede ser subordinado a un campo exterior sin que éste desaparezca, ya sea el filosófico, el económico o el histórico. Mi tesis es, pues, que se tiene que pensar la política a partir de sí misma y no mediante otras disciplinas. Ahora bien, reflexionarla en tanto que objeto, o decir que es el objeto de un pensamiento, o que es un objeto para el pensamiento, es volver a caer en el clasismo, o en el estatismo, o en la ciencia, y no pensar la política por sí misma. Por tanto, es necesario, para suscribir esta última exigencia (pensarla por sí misma), pensarla en interioridad de manera que jamás sea un objeto. Se podrá, entonces, pensarla como pensamiento. En verdad, hay que pensar la política como pensamiento si se quiere salir de lo objetual<sup>2</sup>. Pensarla como pensamiento, y no como objeto, es lo que yo llamo proceder mediante un planteamiento en subjetividad.

Ahora, la cuestión que puede intervenir inmediatamente, es: ¿por qué llamar pensamiento a lo que no es sino lo subjetivo? Creemos que se nos puede conceder el que se pueda pensar la política de otro modo que como un objeto. Pero entonces, ¿por qué no contentarse con un planteamiento en subjetividad? Se llamaría a eso la política “en subjetividad”, “en interioridad”, y todo estaría dicho, si se tiene a bien acordarme que una política no objetiva es posible. Pero, ¿por qué lo subjetivo es aquí el pensamiento? Ciertamente, lo subjetivo no es el reflejo de las condiciones materiales de existencia, ni está en dialéctica con lo objetivo, ni es “conciencia de”, todo ello es aquí cuestionado por constituir lo que será designado como objetivismo. La razón por la cual lo subjetivo es un pensamiento, es porque lo subjetivo no puede conducir, en tanto que tal, a lo subjetivo. ¿Existe alguna otra vía además de aquella en la que lo subjetivo está

---

<sup>2</sup> “Objetivo” designa un planteamiento, “objetual” la constitución de objeto en este planteamiento.

ligado a lo objetivo mediante una dialéctica? Para que lo subjetivo envíe exclusivamente a lo subjetivo es necesario que sea un pensamiento. Lo subjetivo no ligado a lo objetivo de ningún modo, este subjetivo inédito, es el pensamiento. Es un salto sin el cual uno se queda en las viejas doctrinas de la exterioridad. Lo subjetivo sin dialéctica es un pensamiento. Existen dos tesis que conducen a identificar la política como pensamiento:

- 1) No se trata de un planteamiento en términos de objeto. La tesis fundamental es que la política es pensable en interioridad, y ésta es, precisamente, la tesis que la hace un pensamiento. Si la política es pensable, no es un objeto.
- 2) Todo el problema se reduciría a saber por qué lo subjetivo es un pensamiento. Si el pensamiento como subjetividad es realmente en subjetividad, lo subjetivo en él no será jamás lo subjetivo de la dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo. Será enteramente subjetivo. A este subjetivo sin dialéctica, yo lo llamo “pensamiento”.

Estas dos tesis permiten avanzar otra, que se deriva de ellas: el pensamiento, en el sentido que acaba de ser precisado, es pensable.

### ***La singularidad***

Sostener que la política es del orden del pensamiento establece a la política como singularidad, y, en consecuencia, como no dependiente de una generalización o de una totalización, sino de las categorías de comprensión de la singularidad que son la intelectualidad y la pensabilidad<sup>3</sup>. La política como pensamiento plantea, inmediatamente, la cuestión de saber de qué pensamiento se trata, y exige identificar la singularidad del pensamiento que permite pensar la política. Así, las siguientes tesis: “la política es del orden del pensamiento” y “la política es pensable”, se equivalen, no en una perspectiva generalizante, sino en una problemática de la singularidad, en la que el punto último es la caracterización de la política como *secuencial*, es decir como no permanente y rara (infrecuente), en lo que se podría decir, cada vez única, *un modo histórico de la política*. Mediante el modo es como se comprende la singularidad de una política, comprobándose, así, esta singularidad, en una secuencialidad irreductible.

### ***Antropología del nombre***

A partir de ahora se hace posible (y fundador) un nuevo acercamiento al pensamiento y a los fenómenos de conciencia, es decir, al pensamiento de la “gente”, siendo el proyecto de la antropología del nombre el de establecerlo. El espacio de una antropología del nombre no es constituible sino a condición de desplegar una problemática de la singularidad a propósito del pensamiento, una problemática de la singularidad de los pensamientos, y, en consecuencia, a condición de desplegar una problemática de las multiplicidades homogéneas.

Las cuestiones de la política me han ocupado mucho tiempo, y me lo ocupan todavía. No obstante, el proyecto de una antropología del nombre no es reducible a ello. Para que haya la existencia de esta última es necesario un enunciado diferente de la categoría que comprende la política (o lo que es lo mismo, el modo histórico de la

---

<sup>3</sup> Cf. capítulo II.

política). Este enunciado diferente es *la gente piensa*, que abre una investigación sobre lo que se piensa en el pensamiento de la “gente”. A partir del momento en que la cuestión que se plantea es la saber si el pensamiento es pensable se está en una antropología del nombre y no en el espacio de una política: en la antropología, la política es solamente un nombre. El planteamiento lo incluye, pero no se reduce a ello.

Incluso sería inexacto el sostener que la antropología del nombre es una teoría de lo subjetivo, aunque lo subjetivo esté en el centro de la empresa. La posición singular que es la mía es, ciertamente, la de partir de lo subjetivo. Conduce a la tesis “el pensamiento es pensable”. Lo subjetivo es, aquí, el punto de partida. Exige que la investigación se efectúe a partir de lo subjetivo mismo y permanezca en su espacio. Es este punto, y el hecho de que queramos probarlo racionalmente mediante la encuesta, lo que permite el enunciado *la gente piensa*. Para intentar investir lo subjetivo a partir de sí mismo es necesario el enunciado *la gente piensa*, que hace intervenir, observémoslo, no lo subjetivo sino el pensamiento. ¿Por qué? Creo haberme explicado señalando que lo subjetivo no conducía por sí mismo a lo subjetivo. En verdad, no hay protocolo de conocimiento de lo subjetivo sino en una báscula, sea hacia la objetivación, sea hacia el pensamiento. De manera resumida, se puede decir que hay dos usos de lo subjetivo –bajo la forma que sea, y sólo pueden ser tres distintas; una consiste en presentarlo como otra cosa que él mismo y tratarlo en exterioridad en un registro de tipo científico. El otro uso, activo en lo que se va a leer, es intentar una investigación en interioridad, es decir aquella cuya condición de posibilidad es la hacer bascular lo subjetivo en el pensamiento –de ahí, el enunciado de partida: *la gente piensa*-, con la exigencia consecuente de demostrar que el pensamiento es pensable.

El propósito de la antropología del nombre es, pues, romper con el planteamiento positivista y científicista. Soy muy consciente de no ser el primero en tener un propósito tal, incluso ello está muy de moda hoy. Mi especificidad, y yo la reivindico, es la de plantear esta crítica a las cuestiones planteadas por la investigación del pensamiento e intentar un planteamiento que no acabe por atribuir las formas de pensamiento a un todo compuesto, en el retorno a una objetividad terminal.

El carácter antropológico de nuestro propósito nos lo jugamos en la cuestión del *nombre innombrable*. El nombre es innombrable porque es el de una singularidad irreductible a cualquier otra cosa que a sí misma, mientras que toda nominación abre una generalización, una tipología, o una polisemia manifestando la existencia de una multiplicidad heterogénea, que deniega la singularidad. La proposición es, pues, que el nombre existe; o sea, entendámonos bien: la singularidad existe, pero no se la puede nombrar, solamente comprenderla por lo que se verán ser sus *lugares*. El pensamiento libera a sus nombres que son innombrables pero que pueden ser comprendidos mediante sus lugares. En la fórmula “antropología del nombre”, el nombre designa, en definitiva, la voluntad de aprehender la singularidad sin hacerla desaparecer.

Ahora bien, el sentido que yo le doy a la antropología, en una primera aproximación, es el de ser una disciplina que tiene por vocación el aprehender singularidades subjetivas. Cuando la intención es invertir el pensamiento (en) del pensamiento, es decir, comprender lo subjetivo a partir de sí mismo, y cuando el primer enunciado es *la gente piensa*, se está en el campo de una antropología. Un carácter antropológico está vinculado al enunciado *la gente piensa*, en primer lugar porque se trata de la gente. Esta categoría no se inspira en ningún populismo metodológico. “Gente”, aquí, no es ni un sujeto ni un objeto, es un *indistinto cierto* o *indistinto determinado*, lo que, para mí, designa un “hay”, necesario a un planteamiento que no es ni histórico ni objetivo. Depende de un espacio antropológico el postulado de una

capacidad de la gente en (para) el pensamiento, bajo reserva de encuestas, cuyo fin es establecer lo que es pensado en este pensamiento.

\*

*La gente piensa* es mi primer enunciado. El segundo, o enunciado II, es el pensamiento es *relación de lo real*, lo que plantea la existencia de un real, exigible para toda investigación racional, que es un *real no objetal*. Existe una multiplicidad de racionalismos. Todos poseen un enunciado II, o, más bien, cada racionalismo construye su propia categoría de lo real, que es interna a dos enunciados tomados en su unidad, y en su sucesión. Diría que, por ejemplo, la filosofía es un pensamiento-relación-del-pensamiento; la historia es un pensamiento-relación-del-Estado. En cuanto a la antropología del nombre, yo intento establecerla como un pensamiento-relación-de-lo-real. En efecto, el enunciado I, *la gente piensa*, sólo tiene consistencia bajo la tensión de mi enunciado II: *el pensamiento es relación de lo real*. El postulado de una capacidad de la gente para pensar sólo tiene validez si lo que se piensa en este pensamiento es relación de lo real. El enunciado I sin el enunciado II se desmorona: se está, entonces, en el espacio de las representaciones, de lo imaginario; el enunciado I implosiona. Es sólo en este sentido como yo puedo decir que una antropología del pensamiento es(tá) en una relación de lo real. En cuanto a los nombres innombrables, en este volumen, serán identificados dos: la política y el doblete “obrero-fábrica”.

A bien de reflexionar sobre esto, todo planteamiento de conocimiento exige la convocación de la multiplicidad y de la polisemia. En el caso contrario, se cae en el nominalismo. La única posibilidad que se ofrece para la reducción de la polisemia heterogénea, reducción que sólo permite el tratamiento de lo subjetivo, es el abandono de la nominación del nombre, productora de multiplicidades heterogéneas, y la aplicación de la multiplicidad a lo que se verán ser los lugares del nombre innombrable: entonces, y solamente entonces, se está en una multiplicidad homogénea. El doble dispositivo de lo innombrable del nombre y de la transferencia de la multiplicidad, ya sea a (en) la multiplicidad homogénea del modo histórico de la política, ya sea a (en) la multiplicidad homogénea de los lugares de un nombre innombrable, sea el que sea: el de la política o el del nombre innombrable “obrero-fábrica”, está bajo la exigencia de tener que afrontarse en el tratamiento de la multiplicidad sin recurrir a lo Uno. Muchos otros planteamientos además del mío se encuentran bajo esta exigencia. Por tanto, hay dos figuras del rechazo a lo Uno: la de la polisemia heterogénea, y la de la innombrabilidad.

# 1

## Itinerario y categorías

La antropología del nombre, que trata del pensamiento, de la política, del nombre, es para mí la respuesta al fin identificable en la cesura intelectual de 1968. Como para otra mucha gente de mi generación, el año 1968 constituye una cesura, en el sentido en que una gran acontecimentalidad interroga, a veces, sobre un largo período y según modalidades complejas, sobre lo que ella misma cierra y sobre lo que se abre con ella. Me fue necesario un largo itinerario para responder a esta cuestión. Es este itinerario del que hablaré ahora bajo la forma de la cesura del 68 y a través de mi ligadura a Lenin. Sobre la marcha, será expuesto el método de la saturación, que comporta desde la teoría de los modos históricos de la política hasta la categoría de lo prescriptivo.

### 1. La cesura de 1968

#### *a) La cesura*

La cesura de la que me ocupo aquí es una cesura intelectual, problemática, que incluye al pensamiento de la política, pero que no se reduce a ello. Entiendo por cesura intelectual: el efecto de una escansión manifestada por la irrupción de movimientos, evaluados ahora como irrupción de la historia, contra la estática de Estado. Aparece la convicción de que la época está abierta a fenómenos revolucionarios. Se vuelven manifiestas la precariedad del Estado, la eficiencia revolucionaria, la eficacia militante; una nueva presentación obrera se elabora y acompaña a la citación del paradigma obrero. La escansión del 68 no es aquí evaluada en términos de estructuras del Estado o de normas de sociedad, sino en cuanto al campo del pensamiento. En el campo del pensamiento, la acontecimentalidad no opera como un fin de secuencia y el principio de otra, sino bajo la forma de la cesura misma; es esta línea de fractura la que yo examino.

#### *b) El ideologismo*

Lo que designo como cesura intelectual, o como las hipótesis de pensamiento del 68, consiste en la formulación de un dominio común entre el pensamiento –y pensamiento

designa aquí el tipo de intelectualidad que funcionaba entonces, particularmente en las ciencias humanas- y el pensamiento de la política. La postulación de esta comunidad es(tá) indicada por la categoría del ideologismo. La compatibilidad postulada entre el pensamiento aplicado en la política por una parte, y por otra parte la relacionarización (la puesta en relación) de estos pensamientos con la práctica política se despliega en tres espacios: el pensamiento, el pensamiento de la política, la práctica. La supuesta comunicación entre estos tres espacios forma el sistema completo del ideologismo. Para que sea posible, es necesario que exista, mucho más que un núcleo problemático común (por ejemplo: el marxismo), una circulación de nociones, presentadas como en repartición<sup>4</sup>, pero que en realidad tienen una función totalizante y permiten abusivamente una pensabilidad de lo heterogéneo de los dominios. A estas nociones fundadoras de la compatibilidad, las llamaremos nociones circulantes (entre el pensamiento, el pensamiento de la política y la práctica) o filosofemas. Pronto se darán ejemplos. Se verá entonces que el ideologismo, con el apoyo que toma en sus nociones circulantes, provoca una disyunción del pensamiento y de la práctica. Es cesura la aparición y el movimiento de esta configuración.

Por tanto, la cesura se sostiene menos en las relaciones que mantienen el pensamiento y la política que en la relación entre los pensamientos y la práctica política. El término “práctica política” reenvía al hacer de la política, a los actos singulares que conduce y que constituye, y no excluye una investigación de las formas de pensamiento que esta práctica desarrolla. Si el pensamiento de la política es(tá) articulado en el pensamiento de los conocimientos y de las ciencias humanas, entonces, no es sobre el proceso de la práctica sobre lo que la política se ejerce. En el caso de la articulación, hay disyunción cualitativa del pensamiento, de la política y de la práctica.

Esta disyunción cualitativa es, contrariamente a las apariencias que harían del 68 una secuencia practicista, el núcleo del ideologismo.

### ***c) Ejemplo de circulación: la revuelta***

Tomemos como ejemplo de esta disyunción cualitativa un referente cardinal: la noción de revuelta. La revuelta, tema esencial de esos años, se da a conocer (o sea, se revela) como una noción circulante. El sistema de circulación de la noción es el siguiente: desde el punto de la práctica se llamará “revuelta”, al rechazo, a la protesta, a la denuncia, de una situación de orden (mando), de opresión, de explotación. Simultáneamente, se sostendrá que toda revuelta comporta una condena de los mecanismos y de las lógicas que la suscitan: no habrá más revuelta que la anti-autoritaria, antiestatal o anti-capitalista. Y, desde este momento, la revuelta se dirá homogénea a la lógica anticapitalista y a una sociología, la sociología marxista. Por tanto, la noción circulará entrañando una copensabilidad de la categoría de práctica militante con los otros dominios. Así, la práctica deviene pensable en el campo del pensamiento de la ciencia.

No obstante, si bien la revuelta designa aquello que la provoca, si bien indica claramente aquello contra lo que se insurge, no tiene ninguna capacidad orgánica para designar los procesos que la subyacen. El proceso de esta identificación no depende de la ciencia, lo que supone el planteamiento circulante, sino de la política.

---

<sup>4</sup> Se trata del término muy anfibológico “*partage*” muy presente también en la obra de Jacques Rancière y, por lo general, traducido siempre como *división*. Preferimos, no obstante, el neologismo, formado por la siguiente operación básica: (reparto+división) = repartición, que se acerca mucho más al sentido de “compartir” que *partage* comporta. [Nota de traductor. A. Arozamena].

#### ***d) Ejemplo de la categoría de capitalismo***

Se observa el mismo planteamiento en el caso de la noción de capital. En el sistema en términos de tres espacios, la compatibilidad exige que sea postulado un núcleo común. Todo elemento de este núcleo debe ser asignable a cada uno de los tres espacios. La noción de capital se pretenderá transitiva a los tres: será una noción de la ciencia, una noción del pensamiento de la política y una categoría de la práctica. Ahora bien, en lo real de la práctica militante, la categoría no es la de capital, sino la de anti-capitalismo. El anti-capitalismo es intransitivo. No conduce a la economía. No tiene ningún estatuto en la ciencia. Es, en verdad, una categoría de la práctica política y no de la ciencia marxista. Se trata de una forma de conciencia y no de una categoría de la ciencia. Se ve: mientras que la ambición del momento es la de dirigirse hacia toda política y todo pensable, el pensamiento y la política devienen heterogéneos el uno a la otra por su fusión misma y hacen del pensamiento propio de la política algo imposible. Esta imposibilidad de un pensamiento de la política es el fondo del ideologismo.

#### ***e) Ideologismo en la ciencia: la pareja teoría-práctica***

Los tres espacios (el pensamiento, el pensamiento de la política, la práctica) pueden dar lugar a diferentes configuraciones que, por ser distintas en su capacidad de solaparse no son menos contemporáneas y proceden de una misma matriz. Ya se ha examinado la configuración en tres espacios. Otra de estas configuraciones consiste en fusionar dos espacios, pensamiento de la política y práctica, bajo el libelo único de la práctica. Esta configuración del ideologismo opera de manera importante en las ciencias, a través de un singular acoplamiento: el de la teoría y la práctica.

El ideologismo funciona ahora bajo la forma de una politización de las disciplinas. Sometidas a la exigencia del ideologismo que reposa sobre una compatibilidad de los espacios, las ciencias se esforzarán en no estar cortadas de la práctica política, y se aplicarán a una exigencia del ideologismo: copresentar pensamiento y práctica. Las ciencias deben ser compatibles con la política. Se ha dicho: el ideologismo es la fusión del pensamiento de la política con el pensamiento. En el caso de las ciencias, se tiene, entonces, un dispositivo con dos términos: pensamiento y práctica. Esta pareja alberga fácilmente tanto el teoricismo como el practicismo, según si uno de los términos es más particularmente escandido que el otro.

Ahora bien, el pensamiento de la política es seguro en exceso, y no puede identificarse en este dispositivo. La pareja teoría-práctica intentará reducir este exceso. Pero el carácter singular, y por consecuencia irreductible, del pensamiento de la política resurgirá, sea del lado de la teoría sea del lado de la práctica, dando en el primer caso el teoricismo y en el segundo el activismo. Por tanto, la pareja teoría-práctica no es característica del científicismo, sino del ideologismo.

#### ***f) Ideologismo y problemática de lo heterogéneo. Desherencia de la práctica***

Todas las problemáticas que se refieren a la teoría y a la práctica, y que, funcionando en dos espacios proceden a la fusión del pensamiento y del pensamiento de la política, son problemáticas de lo heterogéneo: la heterogeneidad entre el espacio del pensamiento y el de la práctica.

Mientras pensamiento y pensamiento de la política se fusionen, el pensamiento de la política será heterogéneo a su práctica. Y también, cuando ciencia y política se fusionen, no existirá pensamiento singular de la política.

Por otro lado, ¿podría jamás elaborarse un pensamiento de la práctica? Sí, para el ideologismo, y en un pensamiento separado, lo que conducirá a la necesidad de hacer este pensamiento copensable con la práctica, con la ayuda de nociones circulantes. No, según yo. Bien mirado, la práctica es una categoría cautiva del ideologismo y debe ser abandonada como tal. ¿Las razones? Práctica y pensamiento, o teoría y práctica, recubren y redoblan la pareja política e historia. Ahora bien, son precisamente estas relaciones entre la política y la historia las que son necesarias reexaminar. En efecto, la historia, junto con la economía, ha sido durante mucho tiempo el paradigma de la ciencia para la política. *Teoría-práctica* se abre en la pareja *teoría científica-práctica política* de la historia. Y, entonces, se estará en la configuración de la historia como ciencia y de la política como acción. Si se sostiene la hipótesis de una separación radical de la historia y de la política, es decir, de la ciencia y de la política, la ruptura de la pareja teoría-práctica y la desherencia del concepto de teoría por una parte, y del de práctica por otra, consagran la ruptura del espacio que conjunta política e historia. Este espacio, y hay que señalarlo, era referencial, tanto para las subjetivaciones (de entre las cuales la principal era la conciencia), como para las formas de organización en términos de partido. Ahora bien, estas subjetivaciones y estas formas de organización son el fondo de la cesura de 1968.

Dicho de otro modo, el sistema general de las convicciones de 1968 sostenía la existencia de una proximidad entre las problemáticas de la historia, de la filosofía, de la economía, de la sociología, y la de la práctica política. Existirán, así, decisiones y elecciones políticas en las ciencias y toda práctica política desarrollaba explícita o implícitamente proposiciones teóricas. De este modo, la práctica política y los diferentes campos del conocimiento se entrecruzan.

Este quiasmo de la ciencia y de la política señalaba la imposibilidad de enunciar y localizar la singularidad de la política. Fueron, aquellos, años muy ideologistas: un mismo conjunto de nociones permitían el acceso al mundo, tanto al del conocimiento como al de la práctica política.

Por tanto, en el examen del ideologismo, el elemento crucial del análisis será la relación del pensamiento con la práctica. Y es notable que Sartre y Althusser, en una fecundidad antinómica, trataran una cuestión tan vecina. Althusser intenta separar filosofía y política y busca una identificación singular de la política., de lo subjetivo y de la pensabilidad; es lo que está en juego en la categoría misma de materialismo en su obra<sup>5</sup>. Sartre, por su parte, sostiene la fusión de la política con la filosofía a través de una fenomenología de la conciencia.

### ***g) PCF y cuestión del partido***

El ideologismo se oponía al PCF. Lo que quiere decir que no era interpretable en los términos del estalinismo, al no ser su visión de la ciencia y de la práctica el sucedáneo

---

<sup>5</sup> Ver Sylvain Lazarus, "Althusser, la política y la historia", en la obra colectiva *Politique et Philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, Paris, PUF, 1996.

de la “ciencia proletaria” y de la “política proletaria”. Además, la hipótesis ideologista se oponía a la del PCF en un punto esencial: la cuestión del partido. La relación entre el pensamiento y la práctica política jamás fue, para el ideologismo, el efecto inducido y variable de un partido que, única y solamente él, prescribía y hacía posible el pensamiento, la práctica política y su adecuación. Esta concepción contradecía el modelo estalinista que hacía del partido el cimiento y la asamblea necesaria para la circulación entre la ciencia y la práctica política. Y, sin embargo, no es que el ideologismo ausentara la cuestión del partido; la subordinaba, la reformulaba o declaraba su perención. Así, el ideologismo podía presentarse como una ruptura de (con) la visión del partido propuesta por el PCF. A lo que el PCF respondía con la acusación de izquierdismo.

El debate entre la extrema izquierda y el PCF se basaba, ciertamente, en la situación histórica y en su eventual carácter revolucionario, en la historia a través de la categoría de revolución. Pero, de manera más aguda, se efectuaba a propósito del pensamiento, de la práctica política, en la que se anudaba la cuestión del partido bajo diferentes versiones.

Si el análisis del ideologismo exige tres espacios, el del debate que le opone al PCF se organiza alrededor de cuatro referentes. Dos constitutivos del ideologismo: el pensamiento y la práctica política; y dos específicos: la historia y el partido. Estos últimos referentes se encarnan en las cuestiones siguientes: ¿es todavía la revolución una categoría contemporánea? ¿debe el pensamiento ser comprendido en su carácter de clase, dicho de otro modo, en su carácter científico, o bien a través del dogmatismo oportunista del PCF? ¿puede la práctica política apoyarse en la hipótesis de la capacidad de las masas o apunta a su encuadramiento? ¿es el partido la condición de la circulación de las nociones, o es su efecto? Y esta última cuestión ponía en juego toda una concepción de la organización.

El PCF había dado prueba de su versatilidad, en realidad, de su oportunismo orgánico. Había sido estalinista, había sostenido a Zhdánov, se había sumado tardíamente a Jrushchov, había incitado a Garaudy contra Althusser, estaba dispuesto a tender la mano a los cristianos, había redescubierto el humanismo marxista. Del estalinismo, le quedaba al PCF la convicción de que él, y sólo él, era el Partido, y daba igual el contenido, de que era el vínculo entre la práctica política y el pensamiento y de que era, además, quién defendía los términos comunes.

El oportunismo teórico del PCF le había descalificado ampliamente en el plano intelectual, y este descrédito había repercutido en la problemática del partido, que, a pesar de su importancia numérica y coyuntural, debía ser tenido bajo la misma sospecha que suscitaban sus referentes, sus proposiciones intelectuales y teóricas. El PCF se planteaba como la condición previa y *sine qua non* de la copensabilidad entre el pensamiento y la práctica. El ideologismo rechazaba esta condición previa. Pero la cuestión del partido se convertiría en paradigmática de la cuestión de la circulación, iba a organizar los otros referentes y a hacerse central. La conexión del pensamiento, de la práctica y del partido, dada como voluntad por todos los grupos militantes (maoístas y trotskistas), descansaba, pues, sobre la cuestión del partido. El debate sobre el pensamiento político le iba a ser subordinado. Se organizaba alrededor de dos juicios: el primero se refería al PCF, a su naturaleza, a su política, a su proyecto en Francia, a la realidad soviética que defendía. El segundo se entablaba sobre la naturaleza de lo organizativo en política.

## ***h) Organización***

La organización será, ahora, pensada como organización de clase y, siendo las leyes de la historia las del enfrentamiento de las clases, como una necesidad de orden histórico. Sin exceder jamás los límites, la cuestión del partido es(tá) comprendida en el dispositivo ideologista del pensamiento y de la práctica. El debate sobre la naturaleza de lo organizativo se encuentra enteramente determinado: ¿está lo organizativo del lado del pensamiento, o del lado de la práctica? Este debate es tanto o más difícil cuanto que, para los ideologistas, si bien hay circulación de nociones, el partido no es lo previo.

Es este obstáculo y este debate los que van a poner en crisis la hipótesis ideologista, hasta llevarla al punto límite y al laberinto. Hay, en efecto, dos grandes hipótesis:

- Sea lo organizacional que depende del pensamiento. Se requiere, entonces, una doctrina general de la organización, de la misma dimensión que las grandes doctrinas históricas y económicas, y debe ambicionar una intelectualidad teórica general. Pero, en este caso, la asignación de lo organizativo al pensamiento debilita el otro término: la práctica. Lo esencial de la política se encuentra asignado al pensamiento, no siendo la práctica la detentadora ni de lo organizacional ni del pensamiento. Esta posición es la de los grupos en las lindes del PCF y la de los trotskistas.

- Sea que lo organizativo se adosa enteramente a la práctica, aunque en formas de organización rudimentarias: será la política de los comités (de base, de lucha). En este caso –y es el paso al límite–, habrá fractura entre la práctica (los comités) y el pensamiento: se dirá que se está comprometido en un proceso de partido de tipo nuevo mientras que no se edifican más que comités de lucha. Es el caso de la Izquierda Proletaria, que se da, sin embargo, como ejemplar. Pero, al no desplegar su propio espacio de intelectualidad (el cual, siendo uno de los espacios del ideologismo, es siempre subsumido por el pensamiento), este último tipo de organización se encuentra en la imposibilidad de hacer efectivo su proceso.

Comoquiera que sea, para toda esta rama de la alternativa (comités de lucha o de base), no habrá acumulación. Si bien, se debe pensar que se despliega una política en verdadera ruptura con el PCF, y que se despliega, ciertamente, en el cuadro de una ruptura sobre el pensamiento, sobre la práctica, pero decisivamente en el cuadro de una ruptura sobre la organización. Sin embargo, al mostrarse incapaz, la problemática de la organización alternativa al PCF permanece en el espacio del ideologismo, al mismo tiempo que la cuestión organizativa acaba por perturbar el esquema ideologista en dos términos: pensamiento, práctica.

Dos tipos de procesos concretos o de experiencias reales ilustran el dispositivo “pensamiento, práctica, organización”:

- Los grupos que permanecerán en un principio de esfera de influencia o de satelización con respecto al PCF: grupos trotskistas y PCMLF (Partido Comunista Marxista-Leninista de Francia). Para los que la historia es referencial y ya tuvo lugar. Sólo hay que recomponer los términos: movimiento obrero, huelga general, revolución internacional.

- Los grupos para quienes la ruptura con el PCF es practicada de manera antagonista y que son emblemáticos del ideologismo. Son la UJCML (Unión de Juventudes Comunistas Marxistas-Leninistas) y los Comités Vietnam de base (CVB), inspirados en la Revolución cultural y en la guerra del pueblo vietnamita. En la cuestión de la organización, tienen referencias leninistas y, al mismo tiempo, afirman la necesidad de un partido de tipo nuevo. Combinan una fidelidad al leninismo y una preocupación de historicidad contemporánea, distribuyendo así los dos componentes del ideologismo: el pensamiento y la práctica.

En el ideologismo, lo organizativo está manifiestamente obligado a distribuirse por parte en el pensamiento y por parte en la práctica: por tanto, es(tá) fracturado y entra en lo heterogéneo. El punto de fuerza que supone la ruptura con la preeminencia del partido, tal como lo propone el PCF, se transforma en un punto de debilidad: el carácter disociado de lo organizacional entre el pensamiento y la práctica. Para los grupos considerados más arriba, la cuestión de la organización es, pues, reenviada a una teoría general que es la del leninismo mientras que la dimensión práctica alimenta la historicidad nueva y se despliega en luchas, en comités y, lo que será su fin, en movimientos.

***i) El movimiento, disposición última  
del ideologismo: el ideologismo historicista***

Son la sobreestimación del campo práctico, resultante de la irrupción de masas, y la voluntad de historicidad nueva las que arruinan el esquema al introducir la categoría de movimiento. Lo que conduce a una desideologización del ideologismo y, al mismo tiempo, a un debilitamiento de la idea de organización en su forma-partido. La categoría de movimiento se convierte ahora en dominante. Los movimientos son considerados como aquello que expresa una nueva dinámica de la historia, de la sociedad, de la política. Unifican en su seno práctica y organización. Situaciones inéditas se crean un poco por todas partes. No solamente en las fábricas, grandes o pequeñas, de hombres o de mujeres, sino también en los institutos y liceos, en los CET, entre los obreros agrícolas, los inmigrados sin papeles, los inquilinos de los grandes bloques de los suburbios.

La distribución heterogénea del pensamiento y de la práctica, propia del ideologismo, va a ser reducida por la categoría de movimiento, que, en el sitio y en el lugar del dispositivo heterogéneo del pensamiento y de la práctica, va a proponer un dispositivo unificado compuesto por una noción, la “ideología”, y por la organización entendida como proceso práctico. La categoría de movimiento se presenta como una tentativa de reducción de lo heterogéneo. En el ideologismo, el movimiento va a jugar, en cuanto a la unificación del pensamiento y de la práctica, un papel equivalente al del partido en la problemática del PCF.

Desde este momento, el movimiento va a disponer el nuevo espacio del ideologismo renovando el uso de la categoría de ideología: esta última va a designar las formas de conciencia del movimiento (“atreverse a vencer”, “atreverse a rebelarse”) y va a hacer apoyarse en la de organización a las formas prácticas en las cuales se da el movimiento. Se tiene, pues, un espacio en dos términos: ideología y formas de organización. Pero, en verdad, el movimiento va a ser el vehículo de la renuncia al pensamiento de la política, va a proporcionar una alternativa débil y un semblante de respuesta a lo que era la exigencia de la cesura: la aplicación de una configuración radicalmente nueva de los tres espacios (el pensamiento, el pensamiento de la política, la práctica) y de los cuatro referentes (el pensamiento, la práctica política, la historia, el partido). El movimiento dará, durante un tiempo, la ilusión de una nueva secuencia. Llamamos a esta nueva secuencia del ideologismo el “ideologismo historicista”.

Cuando interviene la categoría de movimiento, se efectúa una renuncia a la problemática del partido de tipo nuevo, es decir, a la distribución contradictoria de la cuestión de la organización entre el pensamiento y la práctica. Y eso tiene un doble efecto. Por una parte, la renuncia en el campo de la intelectualidad a la cuestión de la organización, que toma groseramente el aspecto de un saldo del leninismo, hará de la

lucha la principal categoría del pensamiento y del pensamiento de la política, dando a creer en una izquierdización. Por otra parte, la práctica va a ser asignada a las formas concretas del movimiento, es decir de la lucha. El movimiento va a operar el desplazamiento de la práctica a la organización y del pensamiento a la ideología, deviniendo y permaneciendo la lucha como la categoría central y circulante. Este desplazamiento sólo es posible cuando pensamiento y práctica se convierten en pensamiento y práctica de la lucha y del movimiento.

Por tanto, hay luchas, y es preciso sostenerlas, hacerlas conocer: este es el contenido de la nueva figura militante. La política se convierte en el trabajo de masas para el movimiento, y se evalúa en la impulsión y en el apoyo de las luchas obreras, populares, y de la juventud. Movimientos y luchas subordinan a la vez la práctica política (apoyo, popularización, extensión) y la ideología. La Izquierda Proletaria va a ser la organización de esta convicción y de este dispositivo, y también un ejemplo de su precariedad. Su hundimiento por autodisolución es el de la pareja ideología-organización como cuadro de identificación de lo político.

En el ideologismo historicista sostenido por la categoría de movimiento, la situación concreta (tal lucha) se explica mediante la noción de revuelta. La lucha y la revuelta son la situación y la categoría circulante. La lucha es a la vez el parámetro de la práctica política y el significante de una intelectualidad general. Si bien, la relación entre una lucha particular y una intelectualidad general se convertirá en una cuestión compleja, articulando una situación particular en una situación de conjunto y una situación de conjunto en una intelectualidad general.

Desde entonces, varias respuestas han existido y existen todavía. Una de ellas se apoyaba, en la tradición anarco-sindicalista de las luchas obreras, en el tema de la huelga general: toda lucha se evalúa, además de por su naturaleza propia, en sus capacidades de expansión, de generalización. La huelga es, en sí misma, su principio de totalización. El tema de la lucha ejemplar de principios de los años 70, que se extenderá hasta la lucha de los agricultores y ganaderos de Larzac y a los obreros siderúrgicos de Longwy, creía resolver el dilema. La situación de lucha sigue siendo única, pero su lección es general: la lucha toca al conjunto, lo que uno se juega localmente tiene una significación de conjunto. La categoría de apoyo, y no la de extensión, será ahora la preponderante. *La Causa del pueblo*, órgano de la Izquierda Proletaria, desplegó intensamente este registro: en el caso de Bruay-en-Artois, se trataba de la justicia de clase; en los astilleros navales, de la dignidad; el proceso de Geismar ante el Tribunal de seguridad del Estado era presentado como el de Geismar-fedayín.

Así, desde el principio de los años 70, el ideologismo historicista va a llegar a ser dominante entre las corrientes que se reclamaban de Mayo del 68, y va a perdurar, no dejando de disminuir ni en amplitud ni en fuerza, a pesar del relevo que la CFDT intentó aportarle haciendo de organizadora por su cuenta, hasta las revueltas de Longwy.

### ***j) La transformación del ideologismo en parlamentarismo***

El término y el epílogo del ideologismo historicista fue el apoyo a la candidatura de Mitterrand en 1981, la adhesión e inscripción en el parlamentarismo bajo una referencia socialdemócrata. El corolario del ideologismo historicista es, pues, el parlamentarismo. Obviamente, el paso de una situación particular a una intelectualidad de conjunto, si no

es a través de la conciencia política, no puede hacerse más que por la mediación del Estado.

Lo que, aquí, está en cuestión es el principio de totalización. La disociación entre la práctica política y el pensamiento, que conduce necesariamente a una heteronomía entre la práctica política y el pensamiento de la política, llama a un tercer término: movimiento, partido, Estado. Este tercer término le es necesario a la totalidad; más todavía, es él quien asegura el proceso de totalización. No parece disponible ningún otro principio de totalización ni de paso al conjunto más que el Estado. Y ello tiene una razón: el ideologismo, el historicismo, el parlamentarismo tienen en común precisamente el tener al Estado como principio de paso al conjunto.

Una hipótesis común se dibuja entre la visión problemática del PCF, la de la Izquierda Proletaria, la de los ideologistas historicistas y la del mitterrandismo de los años 80. Dicho de otro modo, el paso de la problemática del partido a la del movimiento, después el paso de la problemática del movimiento a la del consenso parlamentario, y por último del Estado parlamentario a la del Estado, mantienen un mismo dispositivo: el de la escisión de la política entre su espacio práctico (llamado ahora lo "social") y el espacio de su intelectualidad. Todas estas políticas dependen de la política en exterioridad, y donde el pensamiento de la política se enuncia desde el exterior de la política misma. Cuando se enuncia a partir del partido-Estado es el estalinismo. A partir del Estado y de la economía, separados por el capital, es el parlamentarismo. Cuando la política se enuncia desde el exterior y a partir de la historia, se está en el caso del movimiento. Toda política en exterioridad desarrolla una dialéctica de lo heterogéneo, y requiere la totalidad y la totalización.

En los años que preceden a 1968, la extrema izquierda echa en cara al PCF el haber abandonado la tesis de la revolución violenta en beneficio de la del paso pacífico al socialismo. El reproche es el de reformismo, el de parlamentarismo, en una palabra, el de electoralismo. La compatibilidad del PCF con el Estado parlamentario, y, por vía de consecuencia, la compatibilidad del Estado parlamentario con la política del PCF, tiene un sentido: sanciona el hecho de que, tanto para el PCF como para el parlamentarismo, la política es(tá) en exterioridad. El PCF hizo del partido el punto de exterioridad a partir del cual es pensada la política, mientras que el punto de exterioridad del parlamentarismo, a partir del cual se piensa su política, es el Estado (como separado de la economía). Recalcaremos la tesis: hay un núcleo problemático común entre el Estado parlamentario y el PCF. La crisis del PCF no invalida de ningún modo la existencia de este núcleo, sino todo lo contrario. La crítica del estalinismo y la del PCF exigen la del parlamentarismo en un planteamiento en el que la investigación se haga según la distinción entre política en exterioridad, que exige la totalización, y política en interioridad, donde reunificar el hacer de la política y su pensamiento (y, bajo esta condición, reunificar la política y su pensamiento) es plausible.

## **2. El leninismo en cuestión y el método de la saturación**

### ***a) La historia ideológica mundial***

La obra de Lenin juega un gran papel en mi itinerario. Lenin, figura mayor del pensamiento político del siglo XX, es, a mi juicio, el fundador de la visión moderna de la política. Esta proposición no limita la modernidad de la política a Rusia y a principios

de siglo, ni a Octubre y primeros años de la III Internacional. A partir de los años 20, el pensamiento sobre la historia, el Estado, y después el pensamiento sobre la política están marcados por el leninismo y la revolución de Octubre. Reflexionar sobre el leninismo es, pues, reflexionar sobre la política y su intelectualidad en este siglo.

El primer jalón de mi interés por Lenin fue *Elementos para una teoría del Estado socialista*. Tomando apoyo sobre un análisis comparado del Estado chino y el Estado soviético, proponía una lectura tal de Lenin, en particular de *El Estado y la Revolución*, que era necesario sustituir la oposición capitalismo/socialismo por capitalismo/comunismo. La caracterización de la fase de transición, en el sentido tradicional y marxista del término de dictadura del proletariado, no puede hacerse en Lenin –sobre este punto, fiel lector de Marx y Engels– sin el comunismo, sociedad sin clases y, por tanto, sin Estado. El paso de la fase de transición al comunismo, de una sociedad con Estado a una sociedad sin Estado, debe identificarse por una parte con el interior del Estado –y yo proponía aquí la teoría de las *mediaciones del Estado*–; por otra parte, este paso debe hacerse desde el exterior del Estado, por la lucha de masas, puesto que el Estado no puede tomarse por su propia cuenta su misma desaparición. Las mediaciones del Estado eran un número de cinco, llamadas las “cinco grandes contradicciones”. Se trataba de la contradicción entre trabajo manual y trabajo intelectual; de la contradicción entre la ciudad y el campo; de la contradicción entre obrero y campesino; de la contradicción entre los hombres y las mujeres; y, en fin, de la contradicción entre nacionalidades. Sostenía yo que el reforzamiento de estas contradicciones iba a la par del reforzamiento del Estado, oponiéndose así al proceso de su desaparición, lo que contradecía el proceso del comunismo. Era la vía soviética. La vía china, la de la Revolución Cultural, intentaba reducir estas contradicciones, en particular las tres primeras –que los chinos llamaban “las tres grandes diferencias”. La Revolución cultural establecía que las masas podían apropiarse de la cuestión del comunismo a través de las grandes diferencias. El comunismo se convertía en una política susceptible de análisis y de seguimiento concreto. El comunismo era desestatalizado, devuelto a un proceso político de masas anti-estatal, que asumía la reducción de las mediaciones del Estado. La Revolución Cultural nos proporciona numerosos ejemplos. El tema del comunismo se convertía en una capacidad política de masas y no en el atributo de un partido o de un Estado, lo que la experiencia soviética había desacreditado, y de lo que la Revolución Cultural buscaba el contrapunto. Lenin era entonces, para mí, la figura del teórico político del comunismo. Se trataba de releer a Lenin después de la Revolución cultural.

### ***b) La política es innombrable***

Aún no había forjado la categoría de política tal y como la he constituido con la problemática del modo histórico de la política, donde la política, lejos de tener por objeto invariantes estructurales o ser una instancia particular de las sociedades, es sin objeto en sentido estricto y llamada, por esta razón, en subjetividad, o en interioridad. En esta acepción, no es constante; es secuencial e infrecuente (rara). Esta concepción funda la política en el pensamiento como pensamiento singular y no sobre las clases, la historia, la economía, el Estado. El pensamiento es, por consiguiente, y en el sentido preciso en el que se va a ver, una noción cardinal de la política en tanto que es el elemento fundamental por el cual se la identifica. Diría, pues, que toda política existente tiene un pensamiento. Es el sentido que yo le doy a la categoría de modo histórico de la

política. Llamo “modo” a la relación de una política con su pensamiento. La identificación de una secuencia se efectúa por la identificación de esta relación.

Se ve que no doy definiciones: procedo por tesis de existencia. Hay política; la política es del orden del pensamiento, lo que me obliga a decir que se identifica mediante la relación con su pensamiento. ¿Cómo entender “relación”? Como relación y como distinción; la política es(tá) separada de, pero es relativa a, su pensamiento. Tesis I: de vez en cuando la política existe. Tesis II: es del orden del pensamiento. Tesis III: la política es innombrable, su pensamiento total es imposible. No serán pensadas más que las categorías y los lugares del nombre innombrable.

En consecuencia, es necesario mantener una separación entre la tesis I y la tesis II bajo la égida de la tesis III. Si bien el nombre de la política es innombrable, la política tiene, sin embargo, una relación con su pensamiento, que se da en el modo. Y si el modo es la relación de una política con su pensamiento, la cuestión del pensamiento va a ser interna a la política. Mantener esta interioridad prohíbe toda inversión, por ejemplo el pase de un pensamiento a una política. Para mantener la interioridad del pensamiento en la política, toda tesis de nominación de la política será puesta en tela de juicio porque rompe la interioridad. El nombre de la política será innombrable. Así pues, se trata de que el nombre de la política sea innombrable para que prohíba la subordinación de la política al pensamiento y se encargue de que haya relación. No hay más que categorías y lugares del nombre. Bajo esta condición la política es pensada y pensable en su espacio propio.

Es así, en esta perspectiva, como hay que entender plenamente que la política es subjetiva. La política subjetiva podrá ser en interioridad o en exterioridad según si su subjetivación convoca o no al Estado. Si lo convoca, es en exterioridad. Es en interioridad cuando el protocolo de subjetivación se asume enteramente en la subjetividad misma, estando entonces el espacio del pensamiento político en condiciones de desplegarse por sí mismo en una relación no dependiente del Estado.

### ***c) Itinerario, de nuevo***

La cuestión de lo subjetivo, la cuestión del pensamiento, era abordada, desde los *Elementos para una teoría del Estado socialista*, a través de la noción de *historia ideológica mundial*. Era sostenida la existencia de *épocas mundiales de la política*, y se proponía una periodización. El criterio de periodización era la existencia de una situación eminente; y ésta tenía por paradigma la revolución: la Comuna de París, la revolución de Octubre, la Revolución cultural. En este punto, yo separaba política y Estado, debiendo oponer, en lo sucesivo, la historia a la política. Proponía llamar “comunismo” a esta separación de la política y del Estado.

François Maspero me propuso publicar este texto en su colección “*Cahiers libres*”. Retomé el manuscrito para aportar algunas correcciones y, al final, nunca se lo entregué. Hoy me parece como si este texto estuviera aún en una problemática del Estado, de la historia y de las masas como sujeto potencialmente capaz y portador del comunismo. La historia era aquello por lo que yo intentaba poner a distancia la cuestión del Estado. La *historia ideológica* designaba esta distanciamiento y su periodización, todo ello indicando el carácter singular de cada distanciamiento, de cada revolución, y proponía la hipótesis de su acumulación.

La categoría de modo histórico de la política, en tanto que designa la política como secuencial, se opone, evidentemente, a toda doctrina de la acumulación, incluso a la mía propia. En cuanto al leninismo, mi propósito no es tampoco el intentar su

inscripción en una historia, por ejemplo la historia ideológica mundial, sino el de investir el campo por un método que yo llamo el método de la saturación.

#### ***d) El método de la saturación***

Los años que acontecen desde 1968 son los de la perención. Perención de la idea de partido, perención del marxismo-leninismo, perención de la categoría de revolución, perención del socialismo, perención del materialismo histórico como intelectualidad política. Llamo “método de saturación” al examen, desde el interior de una obra o un pensamiento, de la perención de una de estas categorías fundacionales. Se trata, entonces, de interrogar la obra desde el punto de la perención de la categoría, y de reidentificarla en esta nueva coyuntura. Existe una exigencia y una pertinencia intelectuales para proceder de tal suerte.

Exigencia porque, frente a una obra política que ha contado y mucho, la alternativa es(tá) entre la renegación y la saturación. En efecto, declarar por ejemplo la perención de la problemática leninista del partido, a simple vista de su descrédito histórico, sin indicar nada de a lo que una tal perención abre o conduce, equivale de hecho a una renegación. Se ha visto: uno se suma al campo anteriormente contrario por el simple hecho de que has faltado y fallado al tuyo propio.

Pero el método de la saturación presenta, también, una pertinencia intelectual. El método de la saturación de las categorías en perención apunta a que la perención se abra a la continuación del trabajo de las categorías en términos nuevos.

¿Cuáles son? ¿Desde dónde habla la perención? ¿Acaso desde un modo nuevo? ¿Desde el punto de vista de lo que va a ser ahora puesto en obra y que es el método de la saturación? Se trata de una reinterrogación de tal o cual modo de la política desde el interior de sí mismo. A propósito de un modo, distinguiremos su historicidad y su intelectualidad. La categoría de intelectualidad es(tá) identificada por el enunciado *hay pensamiento*<sup>6</sup>. Aplicamos, de momento, esta categoría a la problemática de los modos en tanto que aquellos son el núcleo de la cuestión de la efectividad y de la perención.

La categoría de historicidad es la que hace presente la cuestión del Estado en la problemática de la política, por tanto, en la de los modos, e impide hacer modos de las abstracciones subjetivas. Es en este sentido en el que hay que entender que un modo es un modo histórico de la política; pues no hay modo solamente histórico, ni modo solamente político, sino modos históricos de la política. Se llamará “historicidad” a la historia aprehendida desde el punto de la política, es decir, desde el punto de un modo. Así, pues, la subjetivación de las categorías históricas (principalmente el Estado – recordemos que el pensamiento histórico es un pensamiento relación del Estado-, pero también las clases) es(tá) indicada en la noción de historicidad.

Evidentemente, tal historicidad cesa con tal modo, dado que lo que va a suceder, debido a que tiene otros modos en interioridad, es aleatorio –en razón misma de la doctrina de la rareza o infrecuencia de la política-, y dado que los espacios de subjetivación de los términos que son las clases y el estado son –si un nuevo modo se constituye- otros. La historicidad indica entonces la capacidad para un pensamiento del Estado en el espacio de un modo sin que, sin embargo, este pensamiento caiga en el estatismo, y una capacidad de la política modal para pensar el espacio del Estado sin confundirse con él. Así, la historicidad, al presentar el Estado en el campo de la política, resuelve los términos de esta cuestión en el cuadro de una política singular y no respecto

---

<sup>6</sup> Veremos esta categoría y esta identificación, en el cuadro de las relaciones entre intelectualidad y pensabilidad, en el segundo capítulo.

a una simple constatación de su objetividad: la objetividad no es de ningún modo operatoria por ser simplemente constatada.

Al interrogarse sobre un modo que ha tenido lugar o se ha efectuado, uno se las ve con una historicidad cerrada. ¿Nos interrogaremos sobre esta historicidad cerrada desde el punto de otra historicidad modal? ¿No puede uno hablar de una historicidad cerrada más que desde el punto de una historicidad activa, es decir, en comparación con otro modo? No es el caso, tanto más porque esta manera de hacer conduciría necesariamente a una doctrina del buen Estado: una confrontación de historicidad a historicidad desubjetiviza las dos historicidades –y ya no se tratará más de la identificación de una singularidad a partir de ella misma–, por tanto, las despolitiza y las conduce a una problemática abstracta, formal, y, poco después jurídica, del buen Estado. El rechazo a proceder de historicidad en historicidad depende del cuidado de mantener el método de la saturación sin renunciar a la singularidad: si hay dos campos de subjetividad en presencia, o bien el de la historicidad cerrada es(tá) absolutamente subordinado al otro –es la figura de la relación de Marx con la Revolución francesa–, o bien, para evitarlo, se va a imputar al espacio del Estado la perención del modo que ha tenido lugar, y las razones del cierre se encontrarán transferidas al Estado. Se transgrede, entonces, el principio según el cual una categoría subjetiva cesa (por tanto, es secuencial) en beneficio de una doctrina del debilitamiento (de una forma de Estado). Así pues, el camino que va de una historicidad a otra es(tá) barrado y no puede ser el del método de la saturación. Es en este sentido en el que se va a decir que aquella consiste en el reexamen, desde el interior de un modo cerrado, de la naturaleza exacta de los protocolos y procesos de subjetivación que propone. En particular, nos hallaremos ahora en situación de delimitar mejor lo que ha sido enunciado como subjetivación y el motivo siempre singular de su precariedad. La tesis de la suspensión o cesación de una categoría subjetiva y la de la precariedad de la política (precariedad que va a la par con su infrecuencia o rareza) no son mermadas, sin embargo, en beneficio de una tesis sobre el debilitamiento y la falta de subjetivación. Lo que se está diciendo es que, con la categoría de historicidad, la subjetivación de las categorías históricas es tenida muy en cuenta. Y con la saturación, después de la perención, aparece no la perención objetiva de las nociones históricas y estatales objetivas, sino el espacio subjetivo que las categorías dibujaban y que, aunque sea en hueco, es esencial identificar. Este espacio subjetivo es la intelectualidad del modo.

En otros términos, es la intelectualidad de un modo la que da consistencia, en la secuencia considerada, a los términos de “Estado”, de “clases”, de “economía” o a cualquier otro concepto histórico. El espacio de subjetivación depende de la intelectualidad de un modo, y no porque un modo esté caduco o cerrado, sino porque la historicidad (de un modo) se da como intelectualidad de este modo. La historicidad es, en todo momento, una intelectualidad, y esa es la razón por la que se puede pasar de la historicidad en tanto que tal a la intelectualidad, sin tautología ni círculo: se pasa entonces de una intelectualidad singular en su historicidad a una multiplicidad de intelectualidades de un mismo modo, y no a una intelectualidad general.

No obstante –objeción inmediata–, ¿por qué a esta multiplicidad de intelectualidades no (le) corresponde una multiplicidad de historicidades? La razón es la siguiente: si bien la política, a través de la historicidad, está en condiciones de organizar una subjetivación del Estado, es decir de presentar las nociones de la historia en la comprensión de la política, sin embargo, las nociones de la historia no son de ninguna manera sobre las que, y exclusivamente sobre las que, la política como pensamiento se ejerce y se despliega. Excepto para hacer bascular la política del lado de la historia y del

Estado, se admitirá que la multiplicidad de las intelectualidades no es una multiplicidad de historicidades.

Y ello se va a ver en cuanto a la noción leninista de partido. Y después en cuanto a lo que yo llamo la “figura obrera”.

*Método de la saturación  
en cuanto a la noción de partido*

La perención de la forma leninista del partido es un hecho irremediable. Toda relectura de *¿Qué hacer?* se enfrenta a ello. Se plantea, entonces, la cuestión de saber qué es exactamente lo que entra en perención. Se precisa el método de la saturación: el partido, en *¿Qué hacer?*, es el lugar (uno de los lugares) de un nombre cuya categoría es el modo bolchevique. El modo no es un nombre sino la categoría de un nombre. Pediría que, por un instante, se tenga a bien el concederme las nociones de nombre y lugares del nombre. Modo bolchevique es la categoría de un nombre cuyos lugares, múltiples, son (en 1917) el partido y los soviets. Por el momento, consideraremos únicamente el lugar partido. También es necesario saber, por la cuenta que nos trae, que un modo, en tanto que designa una secuencia política, entra en perención cuando sus lugares, o uno de sus lugares, desaparecen. Por tanto, el modo bolchevique entra en perención cuando los soviets desaparecen. La perención del lugar no entraña, en cambio, la perención del nombre en un sentido muy preciso: en efecto, la categoría del nombre (el modo) y los lugares se han cumplido, es decir, se acabaron, o sea, han pasado a la historia; pero lo que se mantiene es que el nombre sigue teniendo sus lugares, es todo el punto del método de la saturación, y ello en el sentido de que el modo bolchevique va, ahora, a existir en intelectualidad. Se va a pasar de la historicidad a la intelectualidad.

*Historicidad e intelectualidad*

Ya se ha dicho que los modos históricos de la política empiezan y cesan, es decir se acaban. La suspensión o el cese, la cesación, declara la perención. El modo ya no tendrá más historicidad. El método de la saturación va a identificar el pensamiento de la política cuyas categorías nodales están ahora en perención, operando una distinción que constituye a la historicidad por una parte, y a la intelectualidad por otra.

La política es un pensamiento, y es un pensamiento singular. Es lo que yo llamo un pensamiento relación de lo real. Hay un carácter singular del pensamiento y un carácter singular de lo real del que este pensamiento es relación. Cuando un modo viene a acabar, viene, también, a acabar su singularidad en tanto que modo activo, es decir, en tanto lo que es su historicidad. El paso a la intelectualidad no es, de ningún modo, el paso a la generalidad o a la historia; es el paso a lo que no ausenta la cesación del modo y el fin de la historicidad, lo que no quita que el modo haya tenido lugar. Por tanto, la intelectualidad puede ser llamada el “haber-tenido-lugar” del lugar. El método de la saturación hace aparecer este “haber-tenido-lugar” del modo que es su intelectualidad, y hace necesaria su reidentificación.

Asimismo, se ha dicho más arriba: la distinción entre historicidad e intelectualidad es tal que sólo se podrá hablar desde el punto del cierre de un modo. En caso contrario, se estaría en una doctrina de la efectividad y del pensamiento a posteriori, mientras que no es sino desde el interior del dispositivo de un modo como se puede diagnosticar la perención de su categoría fundacional.

De la misma manera, la división entre intelectualidad e historicidad no es una división objetiva. El haber-tenido-lugar del modo no supone que el teniendo lugar esté privado de intelectualidad. No hay por un lado la historicidad y por el otro la intelectualidad, en tanto que la historicidad sería sin intelectualidad. Hay el pensamiento del pensamiento en la efectividad del modo (figura I) y el pensamiento del pensamiento habiendo acabado el modo (figura II). En otras palabras, la intelectualidad no requiere que la historicidad sea cerrada. El método de la saturación va a distinguir entre lo que es pensado en el pensamiento en el momento en que tiene lugar el pensamiento (figura I) y, por otra parte, lo que ha sido pensado en el pensamiento desde que el modo es(tá) cerrado (figura II). Se está lejos de una problemática general del pensamiento: el pensamiento del pensamiento en la figura I y el pensamiento del pensamiento en la figura II no están en el mismo plano, ni en continuidad. La política como pensamiento singular permite el paso a un pensamiento del pensamiento que no sea una teoría del conocimiento sino el paso a una singularidad diferente.

Para aclarar del todo estos puntos, es necesario, ahora, examinar historicidad e intelectualidad desde el punto de vista del pensamiento de la política y desde una cualidad de este pensamiento que es la de ser relación de lo real. Explicaré en un momento lo que es preciso entender por “real”. El protocolo del pensamiento como pensamiento relación de lo real no es el mismo según si uno se las ve con el teniendo-lugar o con el habiendo-tenido-lugar. La división entre historicidad e intelectualidad trata esta distinción y sólo es fecunda si no se la entiende como un simple recorte objetivo. La política como pensamiento relación de lo real se refiere ya a una historicidad y ya a una intelectualidad. Poner el acento sobre la una o sobre la otra no comporta tesis ninguna sobre la consistencia diferencial de la política según si tiene lugar o según si ha tenido lugar, sino que sostiene que el protocolo del pensamiento como relación de lo real es cualitativamente diferente en lo que tiene lugar y en lo que ha tenido lugar.

Ya se ha señalado: la multiplicidad de las intelectualidades no es una multiplicidad de historicidades. Pero, ¿qué es preciso entender cuando se dice que no hay unicidad sino multiplicidad de las intelectualidades de un modo? Es esta cuestión la que aborda de frente el método de la saturación, sosteniendo, así, que la intelectualidad también está vinculada al teniendo lugar, antes del cierre. Hay multiplicidad de las intelectualidades y unicidad de la secuencia; la no historicidad de un modo no implica la historicización del pensamiento que despliega su investigación.

Así pues, no se sostiene, y se sabe, que, si la historicidad es cerrada, su investigación sea posible solamente bajo título de otra historicidad explícitamente constituida, negando la unicidad de la secuencia: es la inversión del esquema historicista, donde se tiene una simbólica de los acontecimientos y una caracterización del pensamiento como datado. Se relee indefinidamente el acontecimiento “toma de la Bastilla” y se tienen por definitivamente agotados los propósitos y declaraciones de los hombres del 89. Tal es, y por mucho tiempo, la posición de Mathiez<sup>7</sup>, planteando que uno no se explica el jacobinismo más que a condición de ser bolchevique. Esta doctrina de la filiación será, aquí, puesta en tela de juicio.

Mi posición es inversa y puedo volver a decirla introduciendo la categoría de tiempo que discrimina el teniendo-lugar de los lugares y el habiendo-tenido-lugar de los lugares. En una fórmula bastante trivial, se diría, que la historicidad es anacrónica y que la intelectualidad es contemporánea, que hay descrédito de los acontecimientos y proximidad del pensamiento. Es el inverso del esquema historicista antes mencionado,

---

<sup>7</sup> Albert Mathiez, *Jacobinisme et Bolchevisme*, Paris, Librairie du Parti socialiste et de l'Humanité, 1920.

con su simbólica de los acontecimientos y su caracterización del pensamiento como datado. Resolver el problema de la multiplicidad asignada a un modo no impone por más tiempo el comprometerse en la problemática de lo contemporáneo y lo viejo, que no puede exceder el debate entre pasado y presente, cuya inanidad demostró definitivamente Bloch en su *Apología para la Historia*. Por tanto, no es cuestión aquí de plantear el problema en los términos de un pensamiento en el presente y un pensamiento en el pasado.

El método de la saturación, al despedir a la cuestión de una posible historicidad contemporánea, no la hace su operador en pensamiento o su condición. Y ello, al precio de que la historicidad sea secuencial. Por un lado, se tiene un habiendo-tenido-lugar cierto, y por otro, un teniendo-lugar posible para todos. Pero, en cualquier caso, la intelectualidad no convoca otro modo: el planteamiento en intelectualidad convoca a la unicidad de la secuencia de un modo. Hay unicidad de la secuencia y multiplicidad del pensamiento de un modo, discriminadas por el teniendo-lugar y el habiendo-tenido-lugar. La cuestión abierta no es la del establecimiento de una tipología cronológica, la de un tiempo del pensamiento, es la de aplicar la multiplicidad a lo real.

Resolver el problema planteado consiste en responder estrictamente al enunciado *el pensamiento es relación de lo real*. El leninismo en tanto que es(tá) investido por el modo bolchevique no se da en la unicidad sino en la multiplicidad de lo real.

Existen multiplicidades heterogéneas y multiplicidades homogéneas. La proposición de pensar lo subjetivo en lo subjetivo depende de una multiplicidad homogénea. Y, al contrario, es multiplicidad heterogénea toda dialéctica de lo subjetivo con lo objetivo. La *doxa* contemporánea que sostiene, con mucho gusto, que el leninismo fue y que nada de él, en punto alguno, por mucho que éste sea táctico, subsiste, es(tá) en una lógica de la multiplicidad. Algo ha sido (estado 1), y de ello no queda nada (estado 2), ni siquiera el nombre permanece. Se está, pues, en una multiplicidad de lo real. Es heterogénea: copresenta lo objetivo y lo subjetivo, por ejemplo las clases, la organización económica y las formas de conciencia, las mentalidades. Lo que piensa aquí el pensamiento también es relación de lo real, pero de una multiplicidad heterogénea: es un real cuyo pensamiento es una relación que organiza lo subjetivo y lo objetivo. En una multiplicidad homogénea, en cambio, lo que piensa el pensamiento es(tá) enteramente del lado de lo subjetivo.

Sin la doctrina de las multiplicidades homogéneas, la discriminación en términos de modo activo y de modo acabado o cumplido es objetiva. Lo que está en juego en el método de la saturación, y en la distinción entre historicidad e intelectualidad, es, por consiguiente, el saber si se puede tratar el cierre del modo de otra manera que la objetivista. Este problema requiere una extensión de la problemática del modo que consiste en aplicarle la categoría de intelectualidad, la única que permite una teoría de la multiplicidad que no sea multiplicidad de las historicidades. La intelectualidad permite la multiplicidad del *pensamiento como relación de lo real*.

La identificación de un modo, la diferenciación entre el habiendo-tenido-lugar y el teniendo-lugar, si no es comprendida de manera historicista, se abre a la multiplicidad homogénea, desde el momento en que no se está en un planteamiento objetal o científico. Tal y como yo lo propongo, lo real es el nombre innombrable y la multiplicidad de los lugares. En el teniendo-lugar, se dirá que lo real conjuga la historicidad y la intelectualidad y que, cumplida la perención, la historicidad cae. Otro real adviene ahora, satisfaciendo las exigencias de la multiplicidad homogénea, a condición de que la investigación se base en los lugares del nombre. Lo real del modo cerrado es el (los) lugar(es) del nombre.

Pero, al mismo tiempo que se permanece en una misma identificación del modo (relación de una política con su pensamiento), la operación del método de la saturación va a ser la de efectuar la separación entre la política y el pensamiento de esta política, y así destruir una concepción en la que, entre política y pensamiento, se postulará una completa adherencia. En efecto, esta adherencia hace impracticable, a propósito del modelo cerrado, cualquier planteamiento que no sea historicista, donde la cesación de la política es la cesación del pensamiento. Para que la comprensión del modo cerrado sea en pensamiento hay que rechazar toda fusión de política y pensamiento. Es la aparente paradoja de la teoría del modo, tomada bajo el filtro del método de la saturación. El modo, relación de una política con su pensamiento exige, en razón misma del pensamiento, una separación radical entre política y pensamiento. El clivaje entre intelectualidad e historicidad presenta esta separación, presentando lo que es requerido por la multiplicidad homogénea. Se trata, ahora, propiamente de la investigación sobre lo real del modo cerrado (lugares del nombre) que es la intelectualidad, si se quiere convenir que este real implica el pensamiento, en el enunciado *el pensamiento es relación de lo real*. Apropiarse de lo real y de la multiplicidad de los reales bajo la égida del enunciado *el pensamiento es relación de lo real* es lo que yo llamo la comprensión de la cristalización prescriptiva.

En el proceso de la secuencia política, la identificación, o relación con el pensamiento, se da como contemporánea del modo (se dirá que hay un pensamiento de Saint-Just, un pensamiento de Lenin), y como presente en el examen del modo después del cierre. Lo que queda intacto son los lugares del nombre. La no-desaparición en pensamiento de lo que ha habido de los lugares se manifiesta en el trabajo sobre las categorías. La intelectualidad es este trabajo, trabajo que comprende la naturaleza prescriptiva del modo. Una vez efectuado este trabajo prescriptivo, el método de la saturación acaba su ciclo.

Desde este momento, decir que no es respecto a la historicidad donde la reidentificación en la intelectualidad puede hacerse es decir que no es directamente desde la cesación de la política desde donde se opera el paso a la intelectualidad. La cesación de una política no es significativa sino de sí misma. Sosteniendo lo contrario nos situaríamos en la trillada posición donde la cesación se identifica con el fracaso y uno se encuentra entonces en el espacio común del pesimismo histórico, donde las rebeliones se hacen para ser vencidas y las revoluciones para ser golpeadas por los estigmas del horror. Muy a la inversa, examinada con la ayuda del método de la saturación, la perención se abre a un nuevo ser de la obra que es el de su intelectualidad, y –este es el caso del leninismo– a la interrogación que, haciendo resonar hasta su punto extremo, y su punto de ruptura, las categorías que han sido mayores y marcaron la perención, permite ir a parar, a través de una operación de estas categorías, y haciendo un examen de su disposición y de sus funciones diversas en el pensamiento de un modo, a su naturaleza prescriptiva.

*Método de la saturación,  
nombre y lugares del nombre*

El trabajo de saturación, al ratificar la perención, va a abrir las categorías de lugar(es) y de prescriptivo para todo modo histórico de la política en interioridad. Si bien la perención cierra la singularidad histórica de las categorías de un modo, no desacredita, sin embargo, el trabajo sobre la intelectualidad del nombre que ha desplegado el modo. Retomemos el ejemplo del partido leninista.

El partido en *¿Qué hacer?* es uno de los lugares de la política cuyo modo es el modo bolchevique. El método de la saturación va a registrar la perención de la categoría de partido y va a buscar desbloquear la dimensión prescriptiva. Ésta aparece en lo que yo llamo el carácter bajo condición de la categoría en perención. Así pues, el partido aparece como lugar del carácter bajo condición de la política revolucionaria tal como la formula Lenin. ¿Qué entender por “bajo condición”? Que la política no es expresiva: ni de características sociales, ni de las clases en su determinación económica. No es ni espontánea, según la famosa fórmula, ni “siempre ya ahí” o “siempre ya dado”: la política es(tá) bajo condición de enunciar sus condiciones.

En el cuadro del método de la saturación, el carácter bajo condición de la categoría de partido es la dimensión prescriptiva. Es este carácter bajo condición de la política el que retiene la cristalización prescriptiva. Por tanto, lo prescriptivo, a lo que yo reservo el fin de mi propósito, prueba ser aquí el carácter propio y singular de una política.

La saturación hace acceder a la obra de la que dependen las categorías entradas en perención –y este es el punto de la intelectualidad– al estatuto de singularidad, de obra singular cuya historicidad es cerrada. Pero esta declaración de cierre, lejos de ser renegada o ingrata, redespliega de otro modo la obra identificando su singularidad. El método de la saturación permite este difícil pero esencial paso de la historicidad y de a modernidad a la singularidad, históricamente cerrada, aunque siempre activa en la cuestión del nombre; permite sostener que el nombre tiene lugares y que estos lugares acabados o cumplidos no ausentan el hecho de que el nombre haya tenido lugares.

#### *e) El modo y la historia*

Sin embargo, una dificultad se presenta. La problemática de los modos sostiene que cada modalidad de existencia de la política es singular. Un modo, identificándose como la relación de una política con su pensamiento, es la relación de una política con su pensamiento que comporta esta singularidad. No hay espacio, pues, en el planteamiento en términos de modo, para una problemática de la sucesión de las políticas o para una problemática del progreso de la historia, en la que la tesis de la acumulación es una de las formas posibles.

Se ve bien la dificultad que encuentra la tesis de la política rara (infrecuente) y secuencial. En tanto que subjetividad secuencial, prohíbe toda investigación de la política en términos de continuidad y de acumulación, y rompe las relaciones anteriores entre política e historia, donde la historia, comportando una idea de la continuidad (por mucho que fuese dinámica y dialectizada), era la que daba la inteligibilidad de la política. Ahora bien, mi teoría de la política no se limita a deshistorizar el pensamiento de la política poniendo fin a toda continuidad, continuación, acumulación y transformación; pone al desnudo y en carne viva la necesidad de una inteligibilidad propia de la política. Ya no se la puede pensar más por la historia, ni por la transformación, ni por la acumulación, ni por la clase, ni incluso por la categoría de tiempo que Marc Bloch propone como constitutiva de la historia. Es preciso, pues, dejar al pensamiento de la política en esta desnudez absoluta. Preguntándonos, una vez descartada la hipótesis de su rehistorización, si es ahora evaluable. Desde el punto de su pensamiento interno, el fin del pensamiento de la continuidad, de la continuación, de la acumulación y de la deshistorización, la cual es también una desdialectización, conduce a un momento paradójal. Siendo, esta deshistorización, una condición de subjetivación de la política, habrá que convenir que es el precio que hay que pagar para que la política

sea pensable. Pero, en consecuencia, la deshistorización anula y vacía de contenido a las categorías anteriores de subjetivación que eran propuestas por la problemática historicista.

¿Cuáles eran? Esencialmente, las categorías de contemporáneo, de modernidad y de presente, categorías subjetivas y objetivas, exclusivamente en el sentido en que ellas son subjetivas e historicistas, y que permiten el puente o la sutura de aquello que se puede nombrar, no lo singular, sino lo particular, en la historia y en el tiempo tomado en su sucesión. Es este puente el que, en mi concepción, la política evita pero pierde, creando una situación de gran ruptura subjetiva.

Esta situación es aquella en la que ya no es posible el recurso a la historia. Lo que quiere decir que, a partir de ahora, sólo es posible en intelectualidad, y entendemos por intelectualidad, como ya hemos dicho: la política considerada como pensamiento y como modo. Y ello significa, también, que se hace imposible el hablar de una situación de la política de otro modo que desde el interior de ella misma. La historia permitía una puesta en perspectiva y tenía una multiplicidad de sentido(s). La mutación subjetiva considerable que he evocado es que, ahora, se está en la unicidad de sentido. La multiplicidad ofrecida por la historia era la de las escenas locales, nacionales, mundiales que uno se imagina muy bien retomando el ejemplo que presentan los militantes profesionales de la IIIª Internacional, circulando de una situación a otra a escala mundial. Ahora bien, esta circulación inmensa ya no existe; existe una circulación restringida. Del mismo modo, fueron recortadas las categorías en la historia, categorías que se añadieron a las propiamente políticas, tales como la guerra o la paz, el socialismo y el capitalismo, y, de ahí, que en una simple huelga local se pudiera invocar (y darse como lo que estaba en juego) a las categorías de guerra o paz. Existían lo que es preciso llamar invariantes en subjetividad que eran proporcionadas por la historia misma. Todo entraba en este cuadro: en los años 50, lo que por otro lado puede ser comprendido como cambios de orientación, virajes tácticos, podía ser analizado como el uso por los partidos de entonces, en particular el PCF, de este campo de posibilidades. Hasta el sistema sindicato-partido dependía de esta multiplicidad de sentido(s) proporcionada por la historia: había el campo de lo social y el de lo estatal. Había el internacionalismo y lo nacional.

La unicidad, que quienquiera que haga la política en términos de modo conoce, se da en la problemática de los lugares. Esta política consiste en la asignación de lo subjetivo a los lugares y en el establecimiento de una lista de estos lugares, que es una lista bastante corta. La unicidad efectiva en lista corta es lo que da un carácter homogéneo al pensamiento de la política que se opone a lo heterogéneo de la historización. Todos los lugares son lugares subjetivos y prescriptivos, sin ninguna adherencia historicista. Es esta subjetividad (sin ninguna adherencia historicista) la que se manifiesta como absolutamente nueva, conduciendo, más que a una refundación, a una fundación de lo subjetivo. La subjetividad anterior que se ha llamado lo subjetivo ideologista y que consiste, entre otras cosas, en el puente con la historia, proponía de hecho una relación especular: en la subjetivación historicista, era posible escapar a la subjetivación por un paso a otra escala, a otro nivel, a otro orden, a los diferentes círculos y estratos de la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo. La consecuencia, en el plano de lo subjetivo era que uno jamás se encontraba restringido a un solo campo, dándose los otros campos como desplazados con respecto al más restringido y permitiendo pensarlo como el de más arriba o el más alto. En los datos inmediatos de la conciencia, el vínculo o ligadura entre los niveles era especular: ofrecía, a través de algunas categorías circulantes, la posibilidad de pensar lo subjetivo con distancia, lo que no impedía pretender una homogeneidad que era, de hecho, una heterogeneidad. Lo

mismo y lo “en otro lugar” cambiaban su prestigios. Se ve en ello la razón de la obsolescencia de la forma-partido que se daba como lo que practicaba a la vez el lugar subjetivo y el “en otro lugar” o “por otra parte”. La ruptura en subjetividad no comporta solamente el debate heterogéneo/homogéneo. Ella se mantiene en la hipótesis de un subjetivo sin “en otra parte”.

### *f) ¿Es posible pensar un modo acabado?*

¿La unicidad hace imposible pensar un modo acabado? Las tesis historicistas, que son de estructura y de acumulación o de sedimentación compleja, ofrecen un cuadro de inteligibilidad a lo que ha sido y ya no es. El objeto “el siglo de Luis XIV” es, indudablemente, pensable. Si se abandona este cuadro, ¿cómo pensar lo que ya no es, tal modo histórico de la política o tal otro, y cómo pensar, asimismo, en la secuencia considerada, la historia desde el punto de las conciencias y de sus formas? ¿cómo considerar los modos anteriores a su propio modo? No hay metaestructura de los modos. Los modos no son tampoco una ejemplificación fenomenológica o de las figuras del pensamiento. No hay metapensamiento de los modos. Entonces, ¿es impensable un modo pasado?

El método de la saturación, que conduce a un trabajo posterior sobre la inteligibilidad del modo, permite pensarlo sin que se requiera ser un *sans-culotte* para hablar de Saint-Just, ni, como Alfred Métraux diciendo a sus estudiantes que se haría indio para ellos, emplear el método participante. El principio de método reside en la distinción entre el pensamiento del modo desde el punto de su perención y el pensamiento del modo desde el punto de su existencia. El pensamiento del modo desde el punto de la existencia es la política y su campo. El pensamiento del modo desde el punto de su perención es el planteamiento en términos de nombre y lugares del nombre.

Pero, haciendo esto, se plantea una nueva cuestión. ¿La cesación del modo entraña su desubjetivación? ¿La subjetivación es consustancial al modo en existencia? ¿Es consustancial al pensamiento de la política cuando ésta existe? ¿Hay que avanzar que la subjetivación es un ser del pensamiento y en tal caso no habría más que pensamiento de lo subjetivo? Mi respuesta no variará. El fin del modo entraña ciertamente el cierre del desplegamiento de esta subjetividad, pero no anula el hecho de que haya sido. Es el beneficio esencial del método de la saturación. En cuanto a la historia, el fin del modo no modifica su subordinación a la política. Si no, otra modalidad de la desubjetivación, yo habría calcado simplemente el modelo de la política sobre el de la historia y, cuando la política acaba, habría rendido la historia en ella misma. Ahora bien, la cesación no es una desubjetivación, ni el punto de tope de la problemática de los modos. He aquí el porqué.

El dispositivo del nombre y de los lugares del nombre es aquel en el que, cuando la política acaba, el nombre acaba en razón de que el modo acaba. Sin embargo, y ciertamente, no es abolido el que el nombre haya tenido sus lugares. La cesación, por cierto, prevalece sobre el nombre mientras que permanece el hecho de que el nombre haya tenido lugares. Pero el que el nombre haya tenido lugares ancla la cesación en la subjetivación, es decir, en una intelectualidad singular. Esto último dibuja un nuevo recorrido; se trata de una subjetivación de subjetivación, lo que yo designo como el pensamiento del pensamiento o pensabilidad, pero no se trata de una meta-subjetivación.

El movimiento complejo que dispone el nombre y los lugares del nombre es por lo que se sostiene que, más allá de la cesación, el modo es pensable en una subjetivación

de subjetivación. Y este movimiento es lo que asegura que la subjetivación no sea consustancial a la existencia del modo sino coextensiva a su pensamiento y sea, además, lo que hace su pensamiento pensable. Si el pensamiento es pensable, esta pensabilidad opera más allá de la cesación del modo. Concluye así el dispositivo del nombre y de los lugares del nombre. La distribución de los lugares del nombre se mantiene más allá de la cesación del nombre. Por tanto, llamo “nombre” a lo que se piensa en el pensamiento, que no se da por sí mismo o directamente, sino por las categorías de los lugares que, aunque obsoletas en sí mismas, sin embargo, han hecho constar el nombre. El que el nombre haya tenido lugares no acaba. En cuanto al nombre, tiene la característica de existir y a la vez de ser innombrable. En un modo, el nombre es el de la política, en tanto que nombre innombrable, y el modo (o tal o cual modo) es solamente la categoría del nombre. Sólo los lugares del nombre son nombrables. Dicho de otro modo, la política es un nombre cuyos lugares son aprensibles en un modo. El ejemplo del modo que yo llamo revolucionario, que tiene por secuencia 1792-1794, lo ilustran la Convención, las sociedades sans-culottes y el ejército revolucionario como lugares del nombre. El modo revolucionario es la categoría del nombre innombrable que es la política revolucionaria.

### 3. La figura obrera

Entre la historia y la política, que la tradición del materialismo histórico había fusionado, hay separación. Es una separación compleja. En un texto de 1989, “Lenin y el tiempo”<sup>8</sup>, indiqué cómo un análisis de lo que Lenin escribe y pronuncia, entre febrero y octubre de 1917, permite localizar una heterogeneidad cualitativa de la historia y de la política. No van a la par, se oponen, contrariamente a la vulgata que hace de Lenin el político del sentido de la historia. Por aquel entonces –entre febrero y octubre de 1917– son la guerra y la revolución las que permiten señalar las relaciones que mantienen ambas (política e historia). La historia está del lado de la guerra, la política del lado de la revolución; ambas no se fusionan de ningún modo. Una incertidumbre y una imprevisibilidad afirmadas se manifiestan en cuanto a lo que toca a la revolución, mientras que el análisis de la guerra, adosado al del imperialismo, permite la previsión. Dado que la guerra pertenece a la historia, yo la llamo: clara; la revolución, puesto que pertenece a la política, yo la llamo: oscura. Los tiempos en que vivimos acumulan dificultades y oscuridades. La política, su cuestión, es oscura, pero igualmente la historia.

¿Cuál es la pertinencia del método de la saturación en cuanto a la relación de la historia y de la política? Sobre este punto, la saturación de la obra de Lenin traza unas vías distintas a las abiertas por la categoría de partido. La saturación de la categoría de partido condujo a la problemática de la política bajo condición y al modo histórico de la política. La saturación de las relaciones entre la historia y la política desbloquea como sustratos la cuestión obrera y la de las fábricas.

Lenin es profundamente proletario, se sabe. Esta prescripción se dispone en su pensamiento a través de la categoría de clase, que, en lo que concierne a los obreros, se divide en clase social y clase política. La existencia objetiva de los obreros no basta para fundar una capacidad política obrera. La política no es expresiva de lo social, no es expresiva de la historia; las relaciones de la política y de la historia son más complejas. Sin embargo, Lenin es fuertemente clasista, marxista, y se da como tal; la lucha de

---

<sup>8</sup> Sylvain Lazarus, “Lenin y el tiempo”, *Les Conférences du Perroquet*, n° 18, marzo de 1989.

clases proletaria es, a su juicio, la fuerza política revolucionaria del mundo moderno. Ahora bien, el clasismo, a partir de Lenin, es obsoleto.

La perención del clasismo determina la caducidad de toda referencia clasista. ¿Debe entrañar la de toda referencia obrera? En apariencia, si se renuncia al clasismo y a la categoría de revolución, siendo ambas las nociones-soporte de la cuestión proletaria en Lenin, parecería como si se comprendiera con ello el cierre de sus dos categorías de soporte: la de clasismo y la de revolución. El método de la saturación, al confirmar la perención del clasismo, tiene, a su vez, por saldo y por descubrimiento una categoría nueva: la de la figura obrera. Para despejarla, es preciso pasar por la separación entre la historia y la política.

***a) Separación de la historia y de la política.  
Marx y Lenin.***

En Lenin, hay indicaciones muy importantes sobre los obreros y las fábricas, principalmente a propósito de las revoluciones del año 1905, y de febrero y octubre de 1917. Lenin analiza el paso de la huelga económica a la huelga política, y de la huelga política a la huelga insurreccional.

La base del pensamiento de Lenin, y del modo bolchevique de la política, es el enunciado siguiente: la política proletaria es(tá) bajo condición. Que sea o esté bajo condición indica que la política no es expresiva, ni de las condiciones sociales ni, y este es el punto que nos importa, de la historia tal y como la concebía Marx. Hay una separación de la capacidad política y de la clase social. Pero también de la capacidad política de (con) la economía y la historia. Este punto renueva totalmente las tesis del *Manifiesto Comunista*.

La tesis de Marx se puede decir así: hay una estructura de lo real, las sociedades no son un conjunto magmático, caótico, informe, aleatorio, y, por tanto, extraño a todo pensamiento. Dependen de una estructura. La estructura es la de la lucha de clases. Para decir la lucha de clases y la estructura de las sociedades, Marx, convoca a la historia, por lo que la lucha de clases es a la vez objetiva y política –en mis términos: descriptiva y prescriptiva.

A través de la célebre carta a Weydemeyer<sup>9</sup>, precisa que su aporte no es la problemática de las clases, que existía antes de él, sino lo que se puede llamar la problemática comunista de la clase, que es la que permite fundar científicamente lo prescriptivo. Pero, no se trata (o no sólo) de que lo prescriptivo sea científico. La desaparición del Estado, la extinción de las clases, el fin de la ley del valor, el fin de la explotación del hombre por el hombre, el paso al principio “A cada uno según sus necesidades...” son nociones de la ciencia y nociones de la política. Para Marx, las nociones científicas son nociones de la conciencia política: son realizables. La categoría comunista de lucha de clases funda esta posibilidad, siendo a la vez científica y política. Esta concepción es el pensamiento de lo que yo llamo el modo clasista. Como todo modo de la política propone un prescriptivo y un posible singulares. En esta perspectiva la emancipación no es una utopía, sino un posible. Hay, por un lado, la ciencia y, por otro, lo prescriptivo. Lo propio del pensamiento de Marx es que lo prescriptivo y lo descriptivo (o en otras palabras, la ciencia) se fusionan. O, por lo que a nosotros nos interesa, la historia y la política se fusionan. El nombre de esta fusión es la “conciencia histórica”; el proletario comunista es aquel que tiene una visión científica y prescriptiva

---

<sup>9</sup> Karl Marx, Carta a Weydemeyer, 5 de marzo de 1852, en Marx-Engels, *Lettres sur le capital*, Paris, Éditions Sociales, 1964, p.58.

de la historia; prescriptiva puesto que científica. La fusión va a hacerse por y desde sí misma, y de manera espontánea puesto que necesaria.

Es decir, que existe una problemática natural-histórica de esta fusión y, en consecuencia, una problemática natural, espontánea e histórica de lo prescriptivo. La política procede del ingreso de la historia en sí misma. Esta inserción, o emplazamiento, es lo que inscribe la separación en la fusión. Toda política cumple una separación; Marx operará la separación de la historia y de la filosofía; Lenin, de la historia y de la política. Ahora bien, la fusión de la historia y de la política es constitutiva del modo clasista y de la concepción de Marx. Pero, para que se trate de política, y siempre que se trate de política, debe haber, no obstante, separación. En Marx, existe una fuerte tensión entre la certidumbre histórica (de la revolución) y la separación, que toca a lo que se puede llamar el carácter no-llegado del tener lugar de la revolución; esta tensión se manifiesta por el estado de las conciencias y de las fuerzas proletarias. La situación real obliga a Marx a levantar acta de separación entre el presente y lo que puede advenir. El problema de la separación se encuentra resuelto por la inscripción en la historia que absorbe la política. La separación bajo regla de la fusión es, pues, una inserción.

Estando, lo científico y lo posible, encadenados a la historia, la inserción, cuya categoría es la clase comunista, introduce la categoría de posible. Es un posible prescriptivo por una parte y un posible científico por otra, lo que permite la doble inscripción de lo posible, a título científico y político. Es este emplazamiento, o esta inserción, lo que funda el carácter esencial y militante de la historia de las clases, de sus contradicciones, de su base económica.

La historia trata de las clases, de la economía y del Estado. Las categorías de capital, trabajo, burguesía, proletariado, e incluso la de antagonismo, ligada a la visión comunista de la clase, son categorías históricas y no políticas. Se dirá, pues, que para Marx, hay fusión de la historia y de la política bajo la categoría de inserción (ella misma asignada a la de clase comunista) y que depende de lo prescriptivo. En el modo bolchevique de la política, la disposición es diferente.

El modo bolchevique rompe con la concepción de Marx mediante la tesis de la política bajo condición, al mismo tiempo que Lenin preserva la operación de inserción reservándola a la toma del poder de Estado.

Lenin no va a renunciar a la articulación de la clase y de la historia, sino que va a ponerlas bajo condición de la conciencia. Y ésta última ya no estará bajo regla de las condiciones materiales de existencia, como en el primer materialismo de Marx, sino bajo regla del antagonismo con el orden social existente, bajo regla, es decir, bajo condición. Para indicar bien la ruptura con Marx, es preciso señalar que el propio antagonismo es una de las condiciones del carácter bajo condición de la conciencia. Siendo una condición de la conciencia, no puede ser considerado como una de sus operaciones y un objeto para ella, si bien no se podría avanzar si es el antagonismo el que constituye la conciencia: el antagonismo aparece como uno de sus enunciados, producido al término de un proceso bajo condición. Por tanto, no es el antagonismo el que produce la conciencia, sino la conciencia quien lo declara. Las condiciones objetivas no son lo que delimita el espacio de la conciencia. Aquí, se opera la deshistorización. La conciencia no es un espacio histórico, es un espacio político y prescriptivo.

A partir del momento en que la categoría en juego es la de conciencia, lo prescriptivo y la cuestión de lo posible se dan en términos fuertemente diferentes de aquellos que operan cuando el elemento esencial es la clase. Ya no podrá haber más dialéctica expresiva entre relaciones de producción y formas de conciencia o, entonces,

esta dialéctica seguiría siendo la de la historia, la del Estado y la de la economía, y ya no sería prescriptiva. Así pues, el desligamiento de la categoría de clase comunista, actuando como principio de ingreso en la historia, va a la par, en el leninismo, con la separación de la historia de (con) la política. Ahora bien, el paradigma de esta separación es la figura obrera separada entre el ser social y la conciencia política. La separación acabada entre historia y política, la historia despedida, el espacio de la figura obrera ya no será jamás el del Estado sino –y éste es el objeto del cuarto capítulo del libro– la fábrica como lugar.

### ***b) Prescriptivo y posible***

Precisaremos ahora los términos “prescriptivo” y “posible”, empleados muy a menudo en el curso de este tema. La hipótesis de lo prescriptivo designa el carácter propio y singular de la política, de su pensamiento con respecto a otros pensamientos. Es lo prescriptivo lo que produce la singularidad. Existe una conjunción original de la política con su hacer. Esta conjunción es generalmente llamada “práctica”. Recuso, como ya se ha visto, esta categoría, prisionera del ideologismo. ¿Qué es, entonces, lo prescriptivo? No siendo la política ni una moral ni una religión, lo prescriptivo no estará ni del lado del orden dado, ni del lado de la ley, ni del lado de la regla. Esta categoría no entraña una doctrina de la aplicación del pensamiento, ni una doctrina de la relación entre medios y fines, ni una previsión.

El trabajo de lo prescriptivo es un trabajo de separación y el término “posible” designa el carácter practicable y racional de esta separación. La política es práctica. El peso inherente a toda práctica inspira habitualmente las siguientes tesis sobre la política: es compuesta o heterogénea, ecléctica, cínica, o incluso cálculo, feliz azar, emblema de la lucha de los fuertes contra los débiles, de la astucia, y sobre todo es impura, mezcla o miscelánea: un poco de economía, un poco de arte militar. Es una mezcla y por lo tanto irreductible a toda empresa de separación. Opuestamente se observan los ejemplos (o contra-ejemplos) de las grandes separaciones. Marx es la separación de (con) la filosofía. Lenin, de la historia y de la política. Saint-Just separa el espacio público entre virtud y corrupción, llamados por el propio Saint-Just “bien” y “mal”. Todas las políticas, en particular las grandes (que son en interioridad), se comprometen contra la tesis de la impureza o de la mezcla. El pensamiento de la política no es en ellas ni compuesto ni heterogéneo, opera separaciones donde tiene lugar la prescripción. En cada uno de estos pensamientos, en cada uno de estos modos, lo prescriptivo es asignable al trabajo de la separación. Por tanto, lo prescriptivo es el trabajo de la separación, y lo posible es a la vez la decisión de cumplir este trabajo y su efectividad.

### ***c) La figura obrera***

¿Qué es la figura obrera? Es prescriptiva; por lo que el propósito es cerrarla en tanto que enunciado histórico, extraerla del entre-dos en el que se encuentra en Lenin y considerarla como un enunciado político.

El método de la saturación aplicado al modo bolchevique de la política –y ya no más a la categoría de partido– demuestra que la figura obrera es el punto de cristalización de la separación entre la política y la historia. Por ello, permite el cierre del marxismo, en el que sólo existía portada por la clase, es decir por la historia, y donde, en consecuencia, se encontraba en una indistinción política. Pero más todavía,

operando la separación de (con) la historia, lleva a su propia desestatalización. Si se plantea que el Estado es la categoría central de la historia, la desestatalización de la figura obrera se concibe por la ruptura de la problemática de tipo partido que articulaba a los obreros en el Estado a través del paradigma conceptual de dictadura del proletariado.

Se puede, entonces, sostener que la separación entre la historia y la política, una vez ratificada la caducidad del modo clásico y distanciada el modo bolchevique, se abre a la intelectualidad de la política.

La perención del leninismo como historicidad, su saturación que lo constituye en singularidad, produce pues dos indicaciones esenciales. La primera: la política es(tá) bajo condición, lo que (la) abre a la categoría de lo prescriptivo. La política, o al menos la política en interioridad, es prescriptiva. La segunda indicación es la figura obrera, instalada en las relaciones complejas y frágiles que mantienen la existencia social de los obreros y su eventual capacidad política.

En cuanto a la investigación sobre la política y la posibilidad de pensarla, la categoría fundadora es la de modo histórico de la política. Es la categoría de modo histórico de la política la que marca el cierre de y con el ideologismo y de y con el historicismo, que han sido las dos intelectualidades de la política desde el 68 hasta los años 80.

La investigación de la figura obrera exige una antropología obrera y la encuesta de fábrica. Pues bien, yo he estado ejercitándome en ello: en las cocheras y depósitos de la RATP en París en 1968, en las fábricas Chausson de Reims en 1970, en las fábricas Coder en Marsella, durante las huelgas de Renault-Billancourt en 1973, en los astilleros de Fos-sur-Mer el mismo año, donde trabajé durante un tiempo como montador-electricista, en las fábricas en Portugal en 1973, de nuevo en Renault-Billancourt en 1985, en Cantón en 1989, en algunas minas y laminadoras en RDA, en Checoslovaquia y Polonia en la primavera de 1990, de nuevo en Alemania oriental en 1992 y en Polonia en 1993. He visto fábricas: la fábrica lugar del tiempo, la fábrica lugar del Estado, la fábrica lugar del dinero, la fábrica lugar político.

La problemática de la singularidad, del carácter raro (infrecuente) y secuencial de la política, está enteramente adosada a la tesis según la cual la política es del orden del pensamiento. Lo subjetivo no es continuo. Llega por surgimiento, y después deja de ser, se acaba: entra, entonces, en perención. Sin embargo, la categoría de subjetividad, aunque necesaria no es suficiente. Hay que ir más lejos, avanzar que la política es un pensamiento, condición por la que lo subjetivo, bajo la modalidad singular del pensamiento, puede constituir no solamente el espacio de la política, sino también el espacio en el cual puede ser pensable. Decir que la política es un pensamiento, es decir que es pensable y, ahí está todo el punto, pensable por sí misma y no por disciplinas o doctrinas exteriores. Por tanto, es preciso plantear que, si la política es un pensamiento, es pensable sin exigir un proceso de pensamiento que la sobresalga o la comprenda. Dicho de otro modo, es pensable sin recurso al Estado o a la economía, nociones éstas, por otra parte, bien distintas. La empresa de concebir la política más allá del Estado o de la economía es una empresa de la libertad y de un campo de decisión propio.

## 2

### Los dos enunciados

#### 1. Mi objetivo

El propósito de la antropología del nombre es fundar un conocimiento del pensamiento y abrirse a la perspectiva de un pensamiento sin objeto. La antropología del nombre no aspira, pues, a la ciencia. Sus dos enunciados constitutivos son *la gente piensa* y *el pensamiento es relación de lo real*. Me propongo poner estos dos enunciados a prueba, lo que supone la practicabilidad y la encuesta, las cuales dan a una antropología su consistencia. Mi objetivo es fundar una antropología de lo que, hasta el presente, se ha dado en llamar “formas de conciencia”, “subjetivo”, “representación”. Es una antropología del pensamiento de la gente que exige estar a la altura de asumir en antropología el enunciado *la gente piensa*. Llamo a esta antropología, no antropología subjetiva, interpretativa o comprensiva, sino en interioridad y racional.

La interioridad designa la tentativa de elucidar lo subjetivo desde el interior de lo subjetivo, y no *en exterioridad*, es decir mediante la convocatoria de referentes objetivistas o positivistas. Con respecto al enunciado *la gente piensa*, el planteamiento en interioridad se preguntará por *lo que se piensa en el pensamiento*. *Antropología* designa una investigación sobre las formas de pensamiento, que exige la encuesta.

Esta antropología es una antropología de las formas de la intelectualidad, y es una antropología en interioridad; que esta antropología sea en interioridad la excluye del dominio de las ciencias sociales en las que Durkheim y Mauss son las figuras tutelares para Francia y Max Weber para Alemania. Frente a la sociología, a la historia y a la etnología, la escuela culturalista anglosajona proponía la antropología social y cultural; esta última parecía hacer menos rígido el análisis de las representaciones, no requiriendo modelos generales para efectuarse. Lévi-Strauss, con la *Antropología estructural*, estableció el primer espacio teórico no empírico, a la inversa de Malinowski o Margaret Mead, y en apariencia (y en decisión) no-filosófico del estudio de los sistemas de representación. Una antropología del nombre se sitúa con todo conocimiento de causa siguiendo a una antropología estructural y conserva el primer término, aunque el trabajo de Lévi-Strauss, por muy grande que sea la admiración que le dirige el autor de estas líneas, no será examinado aquí. En Lévi-Strauss, la hipótesis es que, para ser analizados, los sistemas de representación deben ser considerados como sistemas clasificatorios. Ese, y no otro, es el principio del planteamiento estructural. Con respecto a la antropología estructural, la palabra “antropología” es(tá) aquí conservada como abriéndose a la investigación de las representaciones y después de que

los estudios de las formas de conciencia hubiesen sido llevados a cabo por la antropología anglosajona, después, son retomados en un sistema particular por Lévi-Strauss. Pero una antropología del nombre es distinta. Tanto en el caso anglosajón como en el de Lévi-Strauss, por una parte la independencia de la antropología como pensamiento no se establece completamente a título de postulados planteados por estos autores, y por otra lo que perdura es que la antropología confina en dominios de estudio o campos, durante largo tiempo considerados como exóticos, grupos de dimensión reducida. La necesidad para identificar a la antropología social en el volver a un cierto tipo de terreno o a un cierto tipo de encuesta traduce, a fin de cuentas, una dificultad intelectual en cuanto a la identificación teórica de la disciplina como singular.

Dos ejemplos: Lévi-Strauss, en *El Totemismo hoy* y en el *Pensamiento salvaje*, al instalar el planteamiento clasificatorio, se encuentra en la obligación de reintroducir la pareja naturaleza-cultura. Por tanto, junta la antropología estructural con lo que se puede llamar una filosofía del pensamiento cuyas relaciones con el pensamiento filosófico del siglo XVIII se han señalado de sobra. Leach, en *Reithinking Anthropology*, ofrece el paradigma de la psicología humana. La antropología del nombre –antropología porque persigue el estudio de las representaciones y, más singularmente, de las formas de pensamiento, pero abordándolas como singularidad– rechaza el apoyo de una teoría general externa, en beneficio de un dispositivo de enunciados que plantea que el pensamiento es pensable porque es, como pensamiento, relación de lo real. Es antropológico que la relación de lo real no constituya la identificación del pensamiento y que el enunciado II se encuentre suspendido en tanto que no admite que el enunciado *la gente piensa* sea no-reflexivo, sino identificador del pensamiento. Aunque dependerá de una antropología original no solamente el hecho de que no haya sistema externo de referencia, sino también que la relación de la gente con su pensamiento, en lugar de ser reflexiva, sea de “cara a cara” y se precise mediante la interrogación, hecha al pensamiento de la gente, sobre lo que la gente piensa. Durkheim quería romper con la física social. La antropología del nombre fundada en el cara a cara entre pensamiento y pensabilidad se encuentra en la exigencia de romper con una filosofía y una psicología del hombre, en beneficio de una antropologización estricta de la categoría de pensamiento, en una doble ruptura con respecto a la antropología anterior: porque se trata del pensamiento de la gente; y porque la antropología del nombre quiere pasar, a propósito del pensamiento, de la idea hoy aceptada de que el pensamiento es relativo, a la idea de que es singular. Entonces, una antropología del nombre se encuentra identificada como una disciplina que tiene por vocación establecer e identificar singularidades subjetivas.

Por lo que yo sé, no existe tal antropología, puesto que es considerada como impracticable. En el registro del análisis de las representaciones se desarrollan investigaciones sobre lo que los antropólogos, los sociólogos, los historiadores piensan de lo que la gente piensa. El análisis de las representaciones está constituido en el discurso de la ciencia, de la objetividad y de su criba, sobre aquello de lo que era cuestión en las representaciones.

## 2. Mis herramientas

Necesitaremos, ahora, la categoría de *intelectualidad* para presentar el enunciado fundador: la gente piensa.

Sostener *hay pensamiento*<sup>10</sup> o, aún más, *la gente piensa*, sin exigir por ello que el pensamiento tenga discursos sobre sus requisitos, sus condiciones, es mi primer punto. Es lo que yo llamo “intelectualidad”. La intelectualidad estipula el *hay pensamiento* y lo libera de la servidumbre a toda problemática que sostenga que un enunciado sobre el pensamiento debe pensar *a minima* las condiciones de este enunciado y que produce, así, lo que es conveniente llamar “filosofemas”, es decir elementos circulantes. “Circulante” indica un elemento singular utilizado de modo des-singularizador. Los elementos circulantes establecen una compatibilidad entre dominios heterogéneos, como se ha visto en el capítulo I. Los elementos circulantes son aquellos por los que el pensamiento, y el pensamiento del pensamiento, se comunican. Requiriendo todo filosofema, la totalidad para circular, estará en simbiosis con la totalidad. El filosofema tiene por función específica el hacer copensable lo heterogéneo, y así hacerlo poder circular. El pensamiento y el pensamiento del pensamiento son, para mí, distintos, es decir, disyuntados. El enunciado *la gente piensa* sólo puede sostenerse bajo esta condición.

Por tanto, llamo “intelectualidad” al hecho de que haya pensamiento, sin que sea exigible, sin embargo, que el pensamiento de este pensamiento sea dicho. La intelectualidad no prescribe la identificación del pensamiento del pensamiento, sin excluirla, sin embargo. La categoría de intelectualidad tiene por función plantear que el pensamiento comienza consigo mismo, sin exigir, no obstante, lo que Althusser llamaba su relación especular.

En lo que aún hoy se llama la “sociología de las representaciones”, no se trata la cuestión de lo que es pensado en el pensamiento de la gente; es la ciencia la que va resolver esta cuestión proponiendo objetos, y después estableciendo estos objetos como indicadores y analizadores. Por tanto, es la ciencia la que decide sobre el pensamiento de la gente, en un planteamiento en exterioridad, en objetividad. En el planteamiento objetivista, positivista, científicista, clasista, el mismo nombre y la cuestión misma *¿qué es lo que se piensa en el pensamiento de la gente?* no puede ser planteada y una antropología de las representaciones es imposible; no se puede salir de los dualismos prenociones-ciencia o ideología-ciencia.

¿Se puede sostener que *la gente piensa* es incompatible con *el científico piensa*, a saber, con “la ciencia es el pensamiento”? Sí, ciertamente, en el sentido científicista, pero no en la antropología aquí planteada. Pensamiento y pensamiento del pensamiento darán cuenta de ello. Pero, por el momento, es preciso señalar que la categoría de intelectualidad nos lleva a excluirnos de una homonimia entre pensamiento y pensamiento. Los dos enunciados yuxtapuestos (*la gente piensa, el científico piensa*) no permiten sostener de ningún modo que la ciencia esté en posición de pensar lo que la gente piensa. La existencia de una multiplicidad de intelectualidades es la consecuencia directa de la tesis de la intelectualidad la cual plantea que un pensamiento existe sin que sea necesario que sea identificado el pensamiento del pensamiento.

La intelectualidad, es decir la separación del pensamiento de (con) el pensamiento del pensamiento, induce a una problemática de la multiplicidad de las intelectualidades, que es tanto como una problemática de la multiplicidad del pensamiento. La tesis de una sola intelectualidad es la de la ciencia como modelo normativo general: no puede haber, para ella, ninguna otra intelectualidad. El enunciado *la gente piensa* conduce de manera necesaria a esta multiplicidad: no hay *una*, sino *las* intelectualidades, y cada una de ellas es singular. El hecho de que cada intelectualidad no sea irreductible a ninguna otra cosa más que sí misma constituye su *singularidad*. La

---

<sup>10</sup> Como se verá, se trata de un proceso.

singularidad se opone a una problemática del concepto (en ciencias sociales) y a un planteamiento en términos de tipo, y de caso, cuya opción principal es menos lo universal que la norma, siendo cada situación, a la vez, presencia de la norma y desvío de la norma. Llamo *categoría*, a propósito de los fenómenos de conciencia, a lo que no tiene existencia más que en la singularidad. Una categoría puede ser nombrada e identificada, pero no definida; pues en el campo de los fenómenos de conciencia toda definición requiere el concepto, el objeto, y conduce a la ciencia como modelo exclusivo. Cuando se quiere nombrar la categoría, es necesario considerar la multiplicidad eventual de sus singularidades. La multiplicidad no es pues, en absoluto, el estallido o la escisión de lo Uno, de una unidad original que estaría deteriorada. La multiplicidad no es otro nombre del comienzo del pensamiento, no designa el paso de una problemática de la totalidad, de lo Uno, a una problemática fenomenológica de lo múltiple: la multiplicidad es aquello frente a lo que, y por donde, hay que comenzar.

Hay intelectualidades. Identificar una es identificar su *modo*<sup>11</sup>. El modo será, pues, la categoría operatoria de la singularidad de cada intelectualidad y se llamará “multiplicidad de las intelectualidades” al dispositivo de los diferentes modos. Yo planteo la singularidad y la multiplicidad de las intelectualidades.

### 3. Nombres propios

En el curso de este trabajo invocaré a Émile Durkheim, Karl Marx, Michel Foucault, Louis Althusser, Marc Bloch, Moses Finley, Vladimir Ilich Ulianov, llamado Lenin...

### 4. Los dos enunciados

Enunciado I: *la gente piensa*.

Enunciado II: *el pensamiento es relación de lo real*.

En el campo de una concepción racional del pensamiento, no puede haber enunciado único; hay dos enunciados. En mi caso, son los enunciados de arriba. Son dos enunciados separados. La existencia de dos enunciados prohíbe todo procedimiento totalizante. En consecuencia, la existencia de dos enunciados es esencial.

Para muchos autores, el enunciado II debe establecerse desde el exterior, por otras vías, o vías cualitativamente diferentes de las del enunciado I. Esta cuestión atraviesa todo el pensamiento del siglo XIX y del siglo XX, oponiendo las representaciones a los propósitos científicos. Atraviesa tanto la sociología, por ejemplo la de Durkheim, como la política; la oposición de lo espontáneo y lo consciente en Lenin es del mismo orden. A una situación dominada por la separación cualitativa, la diferencia de naturaleza, y no de grado, de los dos enunciados (reservando, de hecho, el pensamiento al pensamiento científico, dispositivo general que es el de la antropología clasista –que explicaré en el capítulo siguiente–), yo opondré un conjunto de proposiciones e investigaciones cuyo fin es el siguiente:

- 1) poner fin a la exterioridad y a la ruptura cualitativa entre el enunciado I y el enunciado II, proponiendo abordar el enunciado II desde el interior mismo del enunciado I; y

---

<sup>11</sup> El modo es o bien el modo histórico de la política, y, entonces, califica la política: es la relación de una política con su pensamiento; o bien modo de intelectualidad, es decir una disposición particular del proceso *hay pensamiento*.

- 2) haciéndolo, operar un desplazamiento, que abra un nuevo espacio a la antropología: este desplazamiento es el que se opera desde el enunciado *el científico piensa* al enunciado *la gente piensa*. Se trata, siempre, de abrirse a lo múltiple del pensamiento, en el que la ciencia es una modalidad y la antropología del nombre otra, distinta y disyunta. Abrirse a la hipótesis de un múltiple de los pensamientos no constituye dominios, sino protocolos de investigación, absolutamente heterogéneos. No es posible la totalización de formas diferentes.

A los dos enunciados les corresponden dos procesos.

Proceso I: *hay pensamiento*.

Proceso II: *lo que se piensa en el pensamiento*.

Los procesos son los que proceden a la investigación de los enunciados I y II, tanto en el pensamiento como por la encuesta. *Hay pensamiento* es un proceso que supone la existencia del pensamiento, sin tener que preocuparse en constituirlo o designar el origen. El “hay” es una posición del pensamiento, sin que se designe con ello una objetividad, o una naturaleza.

## 5. Racionalismo y racionalismos

De las dos proposiciones, *la gente piensa* y *el pensamiento es relación de lo real*, la más innovadora (o la que parece, al menos, la más singular) es el enunciado *la gente piensa*. No es que se haya sostenido explícitamente que la gente no piensa, a excepción de aquellos que estiman que la propaganda o la televisión, o tal o cual clero, organizan los espíritus en una visión de la historia como gran conspiración. Se ve: en la tesis *la gente no piensa*, no hay ningún espacio para una problemática de la libertad que, mínimamente, pueda ser el nombre de que tales situaciones de desastre no son permanentes. Son circunstanciales, y otras situaciones, además de estas situaciones de desastres, existen también. La libertad, o su índice, está en la gran multiplicidad de lo real.

Cabe constatar que, si bien la tesis *la gente no piensa* no se sostiene, a pesar de ello (o aún por ello) parece como si todo estuviera puesto en marcha para esquivar, al mismo tiempo, el hecho del pensamiento de la gente y su cuestionamiento. En el momento actual, la investigación sobre las representaciones se encuentra en la paradójica situación de no haber constituido la cuestión “¿la gente piensa?” como cuestión central. Esta es la razón de la esterilidad de las categorías de representación, de conciencia, bruscamente interrumpidas, porque nada en el campo de estas nociones es reconocido como pensamiento. Una de las explicaciones de este estado de cosas (en las ciencias sociales) tiene que ver con el estatuto actual del pensamiento, fuertemente conectado al “racionalismo” y al “pensamiento científico”, pertenecientes uno y otro a la esfera de influencia del positivismo y del marxismo.

Se ve hasta que punto puede parecer estar en ruptura el enunciado *la gente piensa* con este particular enraizamiento científico del pensamiento: hasta el punto de aparecer como un enunciado amenazadoramente anti-racionalista. El enunciado *la gente piensa*, ligado al cuestionamiento de los cimientos racionalistas y científicos de la problemática dominante y cientificista del pensamiento, acaso pueda parecer, ahora, presentar una dificultad.

Ésta: se ha debatido mucho menos la cuestión de *la gente piensa*, y de la investigación que conlleva, que la incompatibilidad entre el enunciado *la gente piensa* y la concepción dominante, científicista, del pensamiento. De ahí que, en la antropología y la sociología, uno se preocupe de las opiniones, de las representaciones, tomando acta de una actividad mental de la gente, pero dejando prudentemente al margen el que se trate de un pensamiento. La situación actual del análisis de las representaciones en las ciencias humanas ilustra un tipo de relación entre el enunciado I y el enunciado II que anuda la intelectualidad de la gente y los fundamentos del racionalismo. Todavía hoy, el racionalismo se propone como el discurso científico o peri-científico en exterioridad, sobre las formas de conciencia, las representaciones, las “pre-nociones”, para retomar la expresión de Durkheim.

El racionalismo científico, que no es aquí nada más que el racionalismo científicista, no solamente se afirma racional, sino que sostiene que es la única forma posible de racionalismo, que sólo él, y nada más que él, está en estado de desplegar los propósitos coherentes y discutibles sobre lo real. Lo que está en juego es considerable: está en balance nada menos que la calidad de las ciencias llamadas ciencias humanas o ciencias sociales.

Por su parte, la antropología del nombre se propone abandonar el campo de la ciencia por el de un conocimiento racional discutible, refutable, pero que, sin embargo, no dependa de la categoría de ciencia, tal como se presenta en las ciencias humanas, que es aquí designada como científicismo. Los términos “pensamiento científicista” caracterizan la concepción de la ciencia aplicada en la sociología, la economía, la historia. La teoría que ella propone de la ciencia es la de la exterioridad, la de la ley, la de la causalidad, la de lo universal. Esta es la razón por la que se presenta como único paradigma del conocimiento, y, en vista de la teoría de la ciencia que desarrolla, también es la razón por la que yo la pongo en tela de juicio.

Si, como ya se ha dicho más arriba, el científicismo siempre es en exterioridad, entonces, es que domina una configuración totalmente particular de la repetibilidad. Esta conexión extremadamente fuerte entre exterioridad y repetibilidad supone la ausencia del tiempo como categoría de la conciencia<sup>12</sup>. En el dominio de la historia y de la sociedad, no hay repetibilidad. La respuesta trivial evita el corazón de esta cuestión, poniendo por delante la ausencia de modelación o de matematización, respuesta débil porque se limita a tomar acta, de manera empírica, de las diferencias de tratamiento entre aquello de lo que la física habla y aquello de lo que habla la sociología. Se limita a indicar que no se está en un dominio equivalente al que trata la física. Es una identificación por defecto.

A la existencia social de los hombres le es copresente una categoría de tiempo, que es una categoría subjetiva, es decir, que especifica que lo que va a venir es abierto. No hay contra-ejemplo: cuando lo que va a venir aparece completamente cerrado en el orden de los mitos de las reglas o de los ritos, entonces, mitos, reglas y ritos, afirmando el cierre de toda apertura, afirman su posibilidad. Lo que va a venir, la apertura, es la marca del espíritu de los hombres y del mundo social.

Se dirá que el tiempo y la encuesta, que es su corolario, son a la sociedad lo que las matemáticas y la experimentación son a la física. Recordemos que, en la experiencia física, lo que va a venir no depende de lo posible, y, en consecuencia, no depende de la categoría de tiempo como categoría en subjetividad. La irrepitibilidad, en cuanto a la sociedad, no es más que el signo negativo del hecho de que la sociedad no dependa del campo de la física, e incluso de que la ausencia de tiempo, como categoría de lo posible,

---

<sup>12</sup> A diferencia del psicoanálisis, donde la repetición es la figura del tiempo subjetivo, según señala Alain Badiou.

no sea más que el signo negativo, para la física, de su heterogeneidad en el campo de las disciplinas sociales.

Obviamente, mi empresa no es anti-racionalista. El racionalismo científicista es solamente una forma de racionalismo; se pueden considerar otras, por ejemplo, alguna que ponga fin al postulado según el cual no hay racionalismo más que en exterioridad. Yo planteo la multiplicidad de los racionalismos, indicando que lo que hay es sólo un proceso problemático de enunciación de lo real. Otros muchos racionalismos son planteables, convirtiéndose, así, la cuestión, en la de la delimitación de los campos.

## **6. Un doble desplazamiento. Una antropología del pensamiento**

Establecer el enunciado *la gente piensa* como enunciado constitutivo opera un doble desplazamiento.

En la racionalidad científicista, la tesis es: *el investigador* (o el *científico*) *piensa*. El primer desplazamiento se refiere a lo que es preciso llamar “primer pensante”. Es primer pensante aquel que se dice pensar en el primer enunciado. Con el desplazamiento en términos de primer pensante ya no hay *el científico piensa* sino *la gente piensa*. En el planteamiento científicista, la antropología de las representaciones es siempre una antropología por defecto: si el primer pensante es *el científico piensa*, entonces no se afronta la cuestión de lo se piensa en el pensamiento de la gente; falta, entonces, el enunciado *la gente piensa* y se mantiene una indistinción entre *la gente piensa* y “la gente no piensa”. Las categorías de representación y de conciencia serán los soportes de esta indistinción.

Si el primer pensante no es *la gente piensa*, entonces, resulta imposible una investigación sobre *lo que se piensa en el pensamiento de la gente*, o proceso 2. Identificar el primer pensante en cuanto al pensamiento, o el pensamiento del que se habla en cuanto al primer pensante, es una cuestión decisiva. Se llamará al pensamiento del primer pensante el “pensamiento-ahí”. Lo que abre protocolos de investigación diferentes; y esta es la razón por la que el segundo desplazamiento, resultante del primero, opone el enunciado científicista *¿qué es lo que es pensado en el pensamiento del científico?* Al enunciado del proceso 2: *¿qué es lo que es pensado en lo que la gente piensa?* El desplegamiento de una cuestión tal o de un tal proceso exige la encuesta. Por tanto, aquí se trata menos de una carga contra la ciencia que de la afirmación siguiente: en el campo de las cuestiones que tocan al pensamiento, el pensamiento científicista prohíbe la posibilidad de un conocimiento del pensamiento. La antropología propuesta sólo es, secundariamente, una antropología de las representaciones, de las formas de conciencia; es una antropología del pensamiento, cuyo nombre y lugar del nombre son los operadores, como se verá en el capítulo IV.

En consecuencia, *la gente piensa* no es un hecho sino un enunciado, y este enunciado debe ser comprendido, a partir de ahora, desde el interior de una antropología del pensamiento.

Afirmamos aquí la encuesta sobre el pensamiento. La singularidad del planteamiento propuesto es la de, a cada momento, abrirse a la necesidad, y a la practicabilidad de la encuesta. La encuesta consiste en la puesta en (como) relación de la gente y de lo que piensa; esta puesta en relación constituye un *cara a cara*.

En este cara a cara, lo que está en juego no es *quién piensa*, ni una problemática del sujeto, ni una problemática de las clases. En la problemática clasista y la sociología marxista, positivista, al mismo tiempo que se postula la existencia de pensamientos de

clase nadie sostiene que el grupo o la clase piensen. Es a Louis Althusser a quien hay que atribuir la cita del pensamiento de clase, y el proceso sin sujeto. Althusser representa una tentativa de ruptura de (con) el pensamiento clasista y el sujeto de clase, en cuanto que propone el proceso sin sujeto y el que toda problemática del sujeto esté dada como transcendental, es decir como idealista. Althusser propone enunciados sobre la subjetividad que no tienen como punto de apoyo a los sujetos, y abre una aproximación a la subjetividad fuera del sustrato de los grupos.

¿Qué es de los sujetos o de su ausencia cuando uno se sitúa fuera de la visión clasista, donde ya no se dispone ni de sujetos sociales ni de colectivos? Por lo que respecta al primer pensante del cara a cara, no se puede decir que se trate de una identidad constitutiva, o de sujetos sociales, o de colectivos. Aquí, la gente es un *indistinto cierto*, o *indistinto determinado*, que la evolución de la investigación antropológica consigue aislar. El indistinto determinado no designa ni a un grupo, ni a una estructura, ni a un modelo. Se puede decir que es un *ser-ahí* indistinto con respecto a la historia y a la sociedad. En el cara a cara entre la gente y su pensamiento, no se trata de reconducir la confrontación entre factores objetivos concernientes a *la gente* (profesión, salario, formación, lugar de residencia, etc.) y las representaciones, sino de interrogar, en el pensamiento de la gente, la relación de la gente con su pensamiento.

En *la gente piensa*, ninguno de los dos términos de los que está formado este enunciado se establece en sí. *La gente*: no se sabe lo que es; como tampoco se sabe lo que es el pensamiento. El enunciado I no propone más que la relación entre los dos términos y no se reclama ni de la ciencia, ni de una problemática del sujeto; nada indica en mi proposición cómo pensar el pensamiento, mientras que los otros enunciados sobre el pensamiento son tales que organizan, asimismo, el pensamiento de lo que se dice sobre el pensamiento. Así pues, hay que sostener la tesis *la gente piensa*, aunque no se esté en condiciones de dar pruebas y demostrar qué es el pensamiento. *La gente piensa* es una decisión problemática.

*La gente piensa* es, pues, un enunciado que no se funda sobre nada más que su propia pertinencia problemática, la cual consiste en someter inmediatamente el pensamiento del enunciado a lo que el enunciado prescribe; en otros términos, pensar *la gente piensa* va a reformularse en *¿qué es lo que la gente piensa?* en el enunciado *la gente piensa*. El cara a cara entre la gente y su pensamiento se precisa en la interrogación hecha al pensamiento de la gente sobre lo que la gente piensa. Es la clave del planteamiento en interioridad: suspender todavía en este estadio la convocatoria del enunciado II (*el pensamiento es relación de lo real*) para asumir, desde el interior del pensamiento de la gente, el carácter no reflexivo, sino identificador, del pensamiento.

Se dirá que todo pensamiento enuncia sus categorías de identificación, cuestión que puede contraerse en la fórmula del proceso 2: *¿qué es lo que se piensa en el pensamiento?* Si se hace intervenir lo real, antes de interrogarse sobre las categorías de identificación del pensamiento, nos las tendremos que ver, necesariamente, con un planteamiento en exterioridad y, en consecuencia, cientificista. Por contra, si se hace intervenir, después del examen de las categorías de identificación, la *relación de lo real*, se hace la elección de la interioridad, y un racionalismo compatible con una antropología del nombre se abre y se dibuja.

La articulación del enunciado I y el enunciado II es decisiva, por lo mismo que el momento de emergencia de esta articulación es el de la convocatoria de lo real. El momento de lo real es el momento en el que se plantea la cuestión del racionalismo. El momento de la irrupción de la cuestión del pensamiento como relación de lo real forja el pensamiento como categoría propia. Este momento es a la vez el del enunciado II (*el pensamiento es relación de lo real*) y el del proceso 2 (*¿qué es lo que se piensa en el*

*pensamiento?*), donde el pensamiento se constituye como categoría singular. Entonces, el movimiento del pensamiento es, muy precisamente, lo que se abre mediante la aplicación del enunciado fundador a (en) su propio campo, a saber, lo que se piensa en el enunciado I. Se llamará “pensamiento” a lo que se piensa en aquello que la gente piensa. Lo que se piensa en lo que la gente piensa es relación de lo real. Habrá que explicarse.

## 7. “El pensamiento es relación de lo real”

Examinemos, pues, el segundo enunciado.

Por una parte, el segundo enunciado es iniciado y exigido por el primero, aunque no haya, sin embargo, un único enunciado. De lo que se trata no es de una lógica de los enunciados, sino de una lógica de los procesos, de la marcación de lo que los diferencia, y los identifica. El primer proceso se refiere a *la gente piensa*. El segundo proceso también, pero se abre, para pensar el pensamiento, al pensamiento como relación de lo real. El primer enunciado, y sólo él, no designará nada más que lo indistinto determinado, si no se conduce hasta el segundo proceso, el cual no es el del *pensamiento-ahí*, y cuya modalidad está aún por descubrir. Sobre *el pensamiento es relación de lo real*, el campo está ante nosotros.

Por otra parte, si bien no hay un único enunciado, sí hay, sin embargo, una unidad problemática de los enunciados. Pero si, de la unidad de los enunciados, se concluye la unidad de los procesos, reduciéndolos a un proceso único, se anula el carácter “a (por) conocer” del pensamiento como relación de lo real. Tampoco habría encuesta, y la dualidad de los procesos se basa en la encuesta. Estos dos procesos son los que indican que hay un campo de conocimiento posible por constituir, sino *la gente piensa* se convierte en un filosofema, y en un elemento circulante entre los enunciados I y II y entre los procesos 1 y 2, y la categoría de encuesta se evapora. Entre los enunciados y los procesos hay la falla (y la falta) de la posibilidad de la encuesta. A la vez, los enunciados son necesarios, y, a la vez, una antropología con solamente enunciados es imposible. Los enunciados que aquí han tomado, con el enunciado I, la forma del pensamiento y la de lo indistinto determinado, son la cláusula del racionalismo, el cual asume la formulación de un “hay” que no está por constituir. Si una antropología es imposible con solamente enunciados es porque solamente los enunciados no convocan ni constituyen la encuesta, es decir, lo que, desde el interior de la investigación de lo que se piensa en el pensamiento, manifiesta la presencia del pensamiento como relación de lo real. La encuesta es, pues, en el proceso, la presencia del enunciado II, lo que no perturba en nada la interioridad del proceso.

Así, el enunciado II debe ser examinado con respecto a su proceso singular, y no simplemente en una lógica de los enunciados. En el enunciado I, surge el pensamiento como categoría. La gente piensa no es equivalente a “la gente piensa el pensamiento”. La relación del pensamiento con lo que se piensa en el pensamiento no es una relación transitiva. Hay separación de los procesos 1 y 2, sin que, sin embargo, uno sea en interioridad y el otro en exterioridad, a diferencia de los procesos en el planteamiento científicista donde la subjetividad se da en la división entre la representación y la ciencia. Hay separación de los procesos y, paradójicamente, hay unidad de los enunciados: hay ligadura o vínculo de lo uno y de lo otro, y no hay un único enunciado.

En el planteamiento científicista, hay también dos procesos y dos enunciados. Pero los dos procesos y los enunciados se dan de la manera siguiente: por una parte, hay lo mental en la sociedad, hay lo subjetivo de las representaciones, y, por otra parte, la

ciencia piensa. Por ejemplo, se sostiene que la ciencia existe y que su ser es el ser de una totalidad ordenada y dispuesta; la ciencia se propone describir las diferentes disposiciones, sus tendencias y contra-tendencias, su adecuación y su disfuncionamiento. En este planteamiento, se confunden y fusionan los enunciados y los procesos, por lo que la cuestión del pensamiento es subordinada a la ciencia. Ahora bien, muy precisamente, el pensamiento científicista, suponiendo que sea un pensamiento, está en la imposibilidad de pensar lo que piensa en su pensamiento. Si el pensamiento científicista es un pensamiento, es un pensamiento sin pensamiento, más exactamente, sin pensamiento en interioridad, en el sentido en que yo indicaba que el pensamiento surgía cuando, en el pensamiento, uno se preguntaba sobre lo que se está pensando.

En fin, ¿qué hay que entender por el enunciado el pensamiento es relación de lo real? Este enunciado plantea que la relación del pensamiento con lo real no es objetal, al mismo tiempo que lo real es esencial al pensamiento; es para significar esta no-objetalidad para lo que se propone la fórmula inusual: *relación de lo real*. La relación de lo real es la relación en la que lo real no está en una relación de objeto. Si lo real es necesario para la existencia del pensamiento, no lo es en el sentido en que lo real es el objeto del pensamiento y donde podría ser sostenido que no hay pensamiento de lo real. La relación del pensamiento y de lo real propuesta aquí es muy otra, puesto que lo real de lo que yo hablo hace irrupción en el pensamiento como lo que va a estar en juego, y en cuestión, para que el pensamiento piense.

Pero entonces, hay que explicarse sobre el carácter real de lo real, asegurarse de que no se trate nunca de nominalismo (sociológico) donde se tomaría la palabra por la existencia de la cosa. Hay un real otro además del objetal, constituible por la encuesta, formador de un nuevo campo de conocimiento y no de un nuevo sistema de ciencia. Apartar la sospecha de nominalismo es demostrar que se trata de una racionalidad efectiva de lo real, tal como se ha citado en el enunciado II. Si el pensamiento no es relación de lo real, el enunciado *la gente piensa* es insoportable.

*El pensamiento relación de lo real* es esencial al enunciado *la gente piensa* y permite autenticar el carácter real de lo real. Se está, entonces, bajo la exigencia de demostrar que puede haber un pensamiento de la singularidad a propósito de lo real. En efecto, la cuestión del carácter real de lo real no es propia de una antropología del nombre, se da en toda investigación racional, incluida la científica. Todo conocimiento, toda disciplina se propone fundar lo real de lo real de lo que se ocupa. Es la existencia de la disciplina, su desarrollo lo que da consistencia a lo real de su real y a la reducción de la separación entre “real” y “real de lo real”. Cada disciplina singulariza la categoría de lo real. Constatar la existencia de disciplinas, es decir de reales y de racionalidades singulares, supone que se renuncia a la idea de una racionalidad, en beneficio de varias racionalidades, avanzando proposiciones sobre el establecimiento singular de un real.

Para Durkheim, entre los hechos en el sentido de la opinión común y los hechos sociales, existe toda la distancia en la cual se funda la sociología positivista. La definición del hecho social es aquello por lo que se establece el carácter auténticamente real de lo real. La problemática objetal, que tiene su propio protocolo de encuesta, exige que un objeto sea definido (es muy conocido el caso célebre de *Suicidio*). La idea científicista de la ciencia se define por su método y su objeto: en la investigación, se exige que una definición sea siempre del mismo tipo que la definición de la ciencia. Lo real de una disciplina es, pues, inducido por el procedimiento de definición, que es en sí mismo un procedimiento objetal. Se trata, en el caso de Durkheim, de un planteamiento definicional. Entre un real definicional y objetal por una parte, y un real nominalista por otra, ¿hay sitio para un real procedente de un pensamiento no objetal y no nominalista?

¿en qué condiciones se presenta lo real en el pensamiento? Dicho de otro modo, ¿bajo qué condición puede haber un conocimiento no definicional? Sin lugar a dudas, por lo menos se puede citar la investigación sobre la política en la Grecia antigua llevada a cabo por Moses Finley, el tema de la conciencia en Lenin, el análisis de las categorías de presente y pasado en Marc Bloch, etc. cuestiones, todas ellas, de las que se volverá a hablar ampliamente; citaré, además, mis propios trabajos sobre la política y la antropología obreras<sup>13</sup>. Pero la cuestión es más precisa.

Planteamiento definicional y planteamiento no definicional se oponen como pensamiento del concepto y pensamiento de la categoría. Para explicar este punto es preciso plantear lo que yo llamo la *pensabilidad del pensamiento*. Es *intelectualidad* la instrucción del protocolo del enunciado I, *la gente piensa*. Es *pensabilidad* la instrucción del protocolo que se refiere a *lo que se piensa en el pensamiento de la gente*, es decir el proceso 2, asimismo en relación con el enunciado II. Si el pensamiento es relación de lo real, ¿cómo es pensable lo que es pensable en esta relación? Y, ¿lo que es pensable lo es completamente, lo es parcialmente, lo es por pedazos? El conocimiento se despliega en un movimiento de desequilibrio: lo que se piensa en un momento dado, en el campo de la disciplina, sólo se despliega en (como) pensamiento respecto a lo que nos proponemos conocer, y que no nos es conocido todavía. Los procesos de pensabilidad no son el inventario simple y sistematizable de lo que ya es conocido, sino que se dan en la báscula siempre presente de lo que es conocido con respecto a lo que no lo es. El movimiento del conocimiento se constituye por la formulación en lo que es conocido de lo que no lo es todavía, en una dinámica, un desequilibrio, una báscula de lo desconocido sobre lo conocido. Lo desconocido jamás puede desaparecer enteramente.

El resorte del conocimiento, y lo que lo hace posible, es que *la pensabilidad del pensamiento como relación de lo real* no es total, puesto que se constata siempre un resto, un saldo, un residuo, que escapa a la pensabilidad. Los planteamientos no definicionales se instalan en este desequilibrio, mientras que los planteamientos definicionales estipulan la pensabilidad total del pensamiento como relación con lo real, lo que sólo es posible al precio de un real objetal. La ciencia en el pensamiento científicista es, de hecho, la afirmación de un conocimiento directo. Ahora bien, el enunciado “la gente piensa lo real” es un enunciado tan falso como imposible, porque supone una relación transparente, y adecuada, entre lo real y el pensamiento.

Para que lo real esté presente en el pensamiento, hay que sostener la tesis de una relación del pensamiento con lo real, condición indispensable de la pensabilidad de esta relación, y de la presencia de lo real en el pensamiento. En la expresión *relación de lo real, de lo real* reenvía al conocimiento como no total, no totalizable, como dinámico y singular.

## 8. La reiteración y las separaciones

La categoría de pensabilidad explicita que no hay pensamiento sin pensamiento del pensamiento. Es una prescripción fundacional para este pensamiento singular que es una antropología del nombre, y que lo opone al científicismo, pensamiento sin pensamiento del pensamiento, el cual es reemplazado por la idea de ciencia. Lo que se abre mediante la cuestión del pensamiento del pensamiento es un nuevo campo problemático, si se considera el enunciado II donde la palabra pensamiento sólo se dice una vez. La

---

<sup>13</sup> Cf. capítulo IV y estudio nº 2.

reiteración de la palabra no se reduce a un simple redoblamiento de su primer campo, situado en el enunciado I. La reiteración es el proceso de la pensabilidad y la distingue tanto de la reflexividad filosófica como de la inmediatez nominalista. Las categorías, a diferencia de los conceptos, son susceptibles de reiteración; aún más, el desplegamiento de una categoría exige la reiteración, condición de la pensabilidad dado que la reiteración hace aparecer la relación de lo real. La reiteración se manifiesta y se ejerce en frases tales como: ¿de qué es pensamiento el pensamiento? ¿De qué es conciencia la conciencia? ¿Qué es lo que se representa en la representación?

Cada reiteración es singular, y hay que distinguirla del redoblamiento; el redoblamiento no es sino una ley de la categoría, en el sentido de que no habría categoría posible sino del *nombre simple* susceptible de redoblamiento; ahora bien, lo que, por ejemplo, no hay –y se volverá sobre ello– es fábrica de la fábrica. El redoblamiento no es mediante lo que se identifica la reiteración. Y la categoría no se define por su capacidad de ser redoblada, aunque en el caso de los nombres redoblados estos dependan, como ya se ha visto, del campo de la antropología del nombre. Así, la reiteración de la palabra *pensamiento* en el *pensamiento del pensamiento* tiene un estatuto singular. No se abre a todo el pensamiento, no es el nombre de los nombres, todos los nombres no dependen de su jurisdicción; es la categoría singular que permite identificar mejor el espacio de las categorías. Por tanto, el *pensamiento* será llamado el primero de los nombres simples. Se verá más tarde (en el capítulo IV) que confrontar el nombre a la cuestión de saber lo que es el nombre consistirá en identificar el nombre mediante el examen de los lugares del nombre. La reiteración, lo que no es el caso del redoblamiento, se abrirá al lugar del nombre.

Así pues, la reiteración se abre a la proximidad entre el *pensamiento* y el *pensamiento del pensamiento* y no al redoblamiento. Anudándolo más de cerca, en un solo ensamblaje, *pensamiento* y *pensamiento del pensamiento*, se asume el desequilibrio de lo que, de ahora en adelante, se piensa en su resto real, de lo que está por pensar y lo que no lo está todavía. La reiteración introduce una separación entre *pensamiento* y *pensamiento del pensamiento* puesto que, precisamente, no es un redoblamiento.

La separación, portada por la reiteración e índice del conocimiento como desequilibrio y balanza, se constituye a partir de lo que va a venir, antes bien que en la relación de lo que es con lo que es. Por tanto, se abre a la categoría en subjetividad de lo posible.

El modelo científicista trata el problema mediante la anulación de la reiteración y de la separación. La separación será anulada con la ayuda de una problemática del objeto, la separación será anulada por el método definicional. Permanecerán las exigencias de la prueba, que serán resueltas mediante la experimentación y la matematización.

Hace un instante se ha hablado de nombre simple. El nombre simple es una palabra que abre un campo al pensamiento: por ejemplo, la política. Toda palabra no es un nombre simple. Pero mantener la presencia de un nombre simple a lo largo de una investigación (incluidos, en nuestro caso, hasta el nombre inenunciable y los lugares del nombre), prohíbe e impide todo metalenguaje y todo desvío, es decir, todo metapensamiento; no se debe separar nunca la palabra, cuando es un nombre simple, de lo que se abre en (como) pensamiento. Metapensamiento: no se tiene necesidad de la palabra para comprender el pensamiento. Metalenguaje: no se tiene necesidad del pensamiento para aprehender la palabra. Que se trabaje sobre una palabra que abra un campo al pensamiento, tal como por ejemplo, “obrero” o “barrio”, constituirlo en nombre simple, impide cualquier veleidad de abandonar la palabra de partida, tal y como se da en el principio de la investigación. No constituir una palabra que abra un

campo de pensamiento en nombre simple, o abandonarla, equivale a renunciar al enunciado I, puesto que el nombre simple es una de las palabras mismas que figuran el pensamiento de la gente.

Resumamos. Entre el simple enunciado *la gente piensa* y los enunciados de reiteración tales como “el pensamiento del pensamiento”, o “lo que se piensa en el pensamiento”, opera una ruptura que permite el pensamiento, sea cual sea la disciplina, antropología del nombre o sociología científicista. Esta ruptura se efectúa entre el nombre simple y el pensamiento del nombre, y, a partir de ese momento, es preciso distinguir la localización de esta ruptura (que se hace entre el nombre simple y la reiteración o pensabilidad) y el proceso de su elucidación; el proceso de elucidación consiste en identificar los lugares del nombre. Desde el punto de la localización, que es la ruptura entre nombre simple y pensabilidad, la reiteración transforma el nombre simple en categoría. Portada por la reiteración, la separación se abre a la cuestión de lo que va a restar del nombre simple en la reiteración. Desde el punto del proceso de elucidación, la ruptura no está en la separación entre categoría y nombre simple, lo que conduce siempre a abandonar el nombre simple, y, en consecuencia, a abandonar la idea de una antropología del pensamiento, puesto que el nombre simple equivale a *la gente piensa*. Es preciso, al contrario, considerar que el nombre simple y el nombre están en adherencia desde el punto del proceso de elucidación, y al mismo tiempo no renunciar ni a la ruptura, que permite la pensabilidad ni a la separación, que hay que asignar a lo posible. Ciertamente, la reiteración se abre a la pensabilidad, y al nombre como categoría, pero es necesario remontar al nombre simple, es decir a la intelectualidad desde el punto del proceso de elucidación. Entre nombre simple y categoría de ninguna manera se establece el esquema prenociones-ciencia, lo que tendría lugar si se hiciera desde el nombre simple una incitación a, o un signo de, la pensabilidad. Así pues, la operación de pensabilidad, o el proceso de localización, debe separarse del nombre simple, estando regido por la ruptura y la separación. No es este el caso del proceso de elucidación, reglado por la cuestión de los lugares del nombre. Lo posible tiene aquí el estatuto de operador de la distancia que nos introduce en el orden *prescriptivo*.

Ya se ha dicho: el enunciado II está en unidad con el enunciado I, y está en ruptura. ¿En qué sentido? Para verlo claro, examinaremos esta ruptura –o, más bien, estas rupturas, pues hay dos.

La primera ruptura es la del paso de la intelectualidad a la pensabilidad, La distancia, se ha visto, es introducida por la reiteración. Se confunde con la ruptura; especifica el proceso de localización que se abre a lo que falta todavía de pensabilidad. La segunda ruptura no trata de la pensabilidad del pensamiento en el enunciado II: *el pensamiento es relación de lo real*. Se refiere a la disyunción entre el pensamiento relación de lo real, o enunciado II, y al conjunto anterior, que incluye la primera ruptura entre pensamiento-ahí y reiteración, o, aún más, entre intelectualidad y pensabilidad.

El enunciado II opera una segunda ruptura de (con) la primera y el conjunto de los elementos distanciados. Haciendo esto, hace desaparecer los términos de la primera distancia. Una vez que se ha identificado el pensamiento relación de lo real, la primera distancia entre pensamiento y pensabilidad (donde la pensabilidad es identificada) se encuentra atenuada. El pensamiento relación de lo real permite identificar la pensabilidad; es lo que ha sido llamado el “proceso de elucidación”; a partir del que se adquiere, la primera distancia se encuentra reducida. *A partir del momento en que la pensabilidad es identificada, lo que ella piensa es aquello por lo que se da.*

El momento decisivo de la irrupción de lo real como categoría de pensamiento debe ser sometido a la cuestión de saber si el proceso de irrupción del pensamiento es en interioridad, o en exterioridad. ¿Puede depender la irrupción de la categoría de una tal

interrogación? Se sabe que lo real en el enunciado II no es en exterioridad. Aquí lo real es en pensamiento. Por sí mismo, el enunciado II no prescribe la interioridad o la exterioridad de la problemática.

El enunciado II, que es en el que el pensamiento de lo real como categoría está llamado a hacer irrupción, se encuentra expuesto, y bajo amenaza, en cuanto a la cuestión de la interioridad o la exterioridad. Se confirma aquí que la interioridad o la exterioridad se encuentran dispuestas anteriormente al enunciado II y se deciden en la articulación de la reiteración con el nombre simple, y, mucho más profundamente, en la articulación de la pensabilidad con la intelectualidad. Se concluirá diciendo que se ha insistido en la reiteración, y ahora en lo real, en el nombre simple, reenviando la investigación de las distancias a la investigación de los lugares del nombre, investigación que conducirá al nombre, o al menos a su categoría, sin anular el nombre simple.

### 3

## Pensar después del clasismo

### Tesis del capítulo

#### *a) Dimensión crítica*

La validez de un conocimiento del pensamiento o de la antropología del nombre va a establecerse por la evidenciación de la perención, y la crítica de lo que va a ser designado como pensamiento clasista. Esta última se identifica como un pensamiento en el que son esenciales una dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo y una dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo. En el examen de la primera dialéctica, la noción fundamental será el operador *conciencia*. En la segunda, la noción de Estado. Se mostrará como en la primera dialéctica no se trata, en realidad, de una dialéctica sino de una reversibilidad comportada por los operadores. La noción de conciencia será comprendida en la perención de esta “dialéctica”. Para la segunda dialéctica, cuyo corazón no es la reversibilidad, sino la operación y la determinación, el análisis de la noción y del papel del Estado conducirá al análisis de la de totalidad. En este punto, será examinada la categoría de sobredeterminación en Althusser, primera problemática premeditada en la que el pensamiento de lo subjetivo es presentado en el estatuto de la política. En fin, haciendo balance en cuanto a saber si se trata de un pensamiento completamente dependiente de la dialéctica clasista, la historia entrará en escena. En efecto: la historia tiene dos características: se identifica como un pensamiento-relación-del-Estado, y, en consecuencia, como un pensamiento de la dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo; al mismo tiempo la historia, y en particular la de la escuela de los Anales, introduce lo subjetivo. Pero la historia es un planteamiento muy complejo. Será abordada de dos maneras: en este capítulo y el siguiente, y estudiada en cuanto a las categorías de tiempo y de multiplicidad distributiva, con el examen del pensamiento de Marc Bloch.

#### *b) Dimensión thética*

Donde se van a proponer tesis. El pensamiento de lo subjetivo es un pensamiento categorial, y un pensamiento de la singularidad. El examen de la obra de Michel Foucault sirve aquí de plan de prueba, mientras que la de Moses Finley ilustra la existencia de un pensamiento de la secuencia y de la no estructuralidad de la historia. Un pensamiento de la singularidad recorta el de los modos históricos de la política, pero

no se confunde con el pensamiento de la política: su espacio es el de la multiplicidad, en la distinción entre multiplicidades homogénea y heterogénea. La antropología del nombre se dirige a la política como pensamiento, por lo que pensar el pensamiento es su propósito. La relación de la antropología del nombre con el pensamiento de la política es abordada, por una parte, en la doctrina de los modos históricos de la política que dispone la singularidad secuencial de cada modo, y por otra a través de lo prescriptivo que libera a la categoría de posible. Las investigaciones sobre los modos y sobre lo prescriptivo son dos investigaciones convergentes del nombre innombrable de la política. Es respecto a su nombre innombrable como la presencia de la política se legitima en una antropología del nombre, jugándose la posibilidad de hacerlo figurar en el estatuto de las categorías de singularidad y de multiplicidad. Son estas últimas las que organizan a la política, la historia y el tiempo en el espacio de la cuestión del nombre. Se va a mostrar que la multiplicidad homogénea, presente en los lugares de un modo de la política en interioridad, es solidaria con una problemática de la singularidad.

Un pensamiento de la singularidad es un pensamiento relación de lo real, expresión que marca la no-objetividad de lo real y su presencia en el pensamiento por ruptura e irrupción y no por relación entre un sujeto y un objeto. En el enunciado II, *el pensamiento es relación de lo real*, lo real no envía ni a un dato ya-ahí, ni a un objeto construido. No es, evidentemente, del orden de lo incognoscible: no puede decirse como objeto del conocimiento científico. No es el primer objeto, o aquello por lo que se identifica un planteamiento cognitivo. Aquí, el enunciado “conocer es conocer lo real” es un enunciado falso. Pues la cuestión de lo real en tanto que tal, y en este grado de generalidad, no identifica ninguna conducta de conocimiento. Al contrario, el enunciado *el pensamiento es relación de lo real* hace de lo real una noción paradójica, puesto que es el sustrato del pensamiento, al mismo tiempo que no lo identifica.

Articular el pensamiento en el enunciado *la gente piensa* y no, como en el planteamiento objetivista, en lo real (aunque sin reconocer la categoría de lo real, es decir, lo que aparece en el enunciado II), es la primera inversión introducida. Se conserva la cuestión de lo real como axial en la problemática y como condición de su racionalismo. En el planteamiento objetivista o científicista, el modo de tratamiento de la cuestión de lo real, es decir el tipo de racionalismo propuesto, no tiene por característica simplemente la de desobjetivar lo subjetivo, sino principalmente la de desinteriorizar la problemática de lo subjetivo, renunciar a ella, y afirmar la imposibilidad de su investigación. Es un punto del que ya hemos hablado. Si, en cualquier investigación que sea, el primer enunciado liga lo real y pensamiento bajo la forma “el pensamiento es pensamiento de lo real”, la tensión de lo real objetivo y objetivable sobre el análisis de las formas de lo subjetivo es tal que estas últimas se encontrarán excluidas del campo mismo de lo que es analizable. Si se comienza por lo real y no por el pensamiento de la gente, o en otras palabras, si se comienza por una dialectización del pensamiento de la gente y de lo real, el planteamiento objetivista es a la vez el único y necesario; pero, simultáneamente, anula la posibilidad de una antropología de la intelectualidad. Se reencuentra ahí el carácter esencial del enunciado I. La antropología aquí considerada hace compatibles la investigación de lo subjetivo y lo real, la investigación de categorías tales como la fábrica, la política, que quieren ser consideradas aquí como categorías en interioridad. Esta nueva figura de la compatibilidad tiene por condición un planteamiento en interioridad.

Una de mis categorías centrales es la de *singularidad*. Se ven sobre-el-campo las dificultades que hay en pensar lo singular. Pensar lo singular puede ser entendido como una desingularización, el acceso a lo general, o, al menos, a un caso de lo general. Pero también es posible pensar sin que el objeto del pensamiento sea lo que establece el

pensamiento, contra la tesis según la cual el pensamiento no existe sino en la medida en que su objeto sea establecido. Lo que se tiene a la vista no es decir que el pensamiento es siempre sin objeto, sino localizar la cuestión del objeto como un caso particular propio del planteamiento cientificista y una especificidad del modo cientificista de la intelectualidad, y no como una invariante de todo pensamiento, o de todo pensamiento racional.

En el cientificismo, el objeto está conectado a lo general, al establecimiento de leyes generales, que son leyes de lo real. El orden de lo real y de sus leyes prescribe el orden del pensamiento, y la hipótesis de singularidades irreducibles aparece como antinómica a la universalidad de los conceptos de lo real cientificista. En la visión cientificista, no hay singularidad, no hay más que casos y tipos. La afirmación de existencia de leyes de lo real propio en el planteamiento cientificista y el enunciado I no están, la una con relación al otro, en simple oposición. El pensamiento de la singularidad no es un desplazamiento, habida cuenta del planteamiento cientificista, sino una ruptura en la problemática de la intelectualidad. Es la segunda inversión.

## **1. Singularidad y modos históricos de la política**

A partir de ahora incluyo la política en mi campo de investigación porque es una ejemplificación del pensamiento de la singularidad, y porque es característica de la tensión entre el planteamiento definicional, objetal o cientificista y el proceso de subjetivación.

La política es del orden de lo subjetivo. Esta tesis se opone a las doctrinas objetales que reenvían el análisis de la política al de las instituciones tales como el partido, o las estructuras tales como el Estado, y que hacen así de la política una invariante societal propicia para el análisis del poder. Para mí, la política es un pensamiento. Es lo que funda su carácter secuencial y lo que permite la hipótesis de que la política no sea reducida ni al Estado, ni a la economía, ni a la historia, ni dependa de la repetibilidad, o la estructura. La oposición entre objeto y pensamiento es la que reenvía a la política al debate que opone singularidad y objetivismo universalista. Si la política es un pensamiento, es del orden de la singularidad y será una ejemplificación de ella. No hay política en general, sino secuencias políticas singulares. La política no es una instancia permanente de las sociedades, es rara (infrecuente) y secuencial; se da en *modos históricos*. El modo, *relación de una política con su pensamiento*, caracteriza la existencia lagunar de la política, y permite una aprehensión de la política mediante su pensamiento. Ahora bien, lo secuencial y lo no-objetal van de la par. El análisis de la política es, pues, ejemplar de la tensión entre el planteamiento objetal y aquel en términos de subjetividad puesto que la importancia de la subjetividad, en tanto que identificación de la política como pensamiento, se opone a la objetividad, que conduce a aminorar el pensamiento de la política. Si a la existencia de la política se la dice como invariante, no depende, entonces, de lo que aquí se llama política, y dependerá tampoco del pensamiento tal y como lo despliega una antropología del nombre. Hay que comprender bien que el modo es un pensamiento porque inviste una singularidad del pensamiento de la política dado que despliega un pensamiento político singular. La política en su singularidad, es decir, en su dimensión secuencial no coincide con la permanencia estructural de los objetos que son el Estado y las clases. La política como pensamiento es no-objetal.

Por tanto, un modo histórico de la política es una singularidad puesto que se da como la relación de una política con su pensamiento. ¿Cómo identificarlo? Un modo comienza y se acaba. Marca la secuencia de existencia de la política. El trabajo de identificación del modo se hace mediante la delimitación de la secuencia de su datación. La datación es una cuestión propiamente compleja que hará intervenir la categoría de *lugares de la política*. En efecto, cada modo histórico de la política despliega sus lugares particulares, la desaparición del lugar significa el fin de la secuencia del modo.

### ***a) Modos en interioridad***

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

- El modo revolucionario, del que se tratará aquí ampliamente, y cuya secuencia es 1792-1794.

- El modo clasista, en el que la historia es la categoría en (como) conciencia de la política. La historia será ahora entendida como el producto de la lucha de clases y se dará en el desarrollo de los movimientos obreros de clase. No se trata de ningún modo de la historia objetiva o descriptiva a la cual se ata, posteriormente, la idea del materialismo histórico, sino de una categoría de la conciencia política y, por tanto, de una categoría prescriptiva. En este modo, un mismo registro categorial prescribe el presente y el porvenir. Los lugares de este modo son los movimientos obreros de clase, o movimientos históricos. La secuencia del modo va de 1848, fecha del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, a 1871, año en el cual, con la Comuna, las categorías de movimientos obreros de clase, o movimientos históricos, son agotadas.

- El modo bolchevique se caracteriza por la tesis de la política bajo condición. La capacidad política proletaria no es espontánea, ni histórica, ni está determinada socialmente, sino que se encuentra en la obligación de determinar sus propias condiciones. Hay una distancia entre una concepción en la que la política es expresiva de lo social y en la que es (tá) bajo condición. El protocolo de esta distancia es dado por *¿Qué hacer?* en la categoría de partido. Los lugares del modo bolchevique son el partido y los soviets. La secuencia del modo se extiende de 1902 (fecha de la publicación de *¿Qué hacer?* de Lenin) a octubre de 1917. A partir de esta fecha se asiste a la estatalización del partido. El partido y los soviets, que desaparecen, ya no son los lugares de un modo.

- El modo dialéctico, donde el nombre propio es Mao Tse-Tung, es deshistorizante porque, subordinando la historia a las masas, hay que hacerla desaparecer en beneficio de nociones subjetivas tales como el entusiasmo (por y para) y el socialismo. Sin embargo, la relación con el pensamiento de la política se efectúa mediante las categorías de leyes de la política, las cuales permiten un enfoque de la coyuntura y de la situación. El pensamiento se asigna a la elaboración de las leyes que derivan de una puesta en relación de lo subjetivo y de lo objetivo. Es esta relación la que es dialéctica, procediendo el conocimiento político por acumulación y saltos hacia delante. Existe un conocimiento que es exclusivamente político, porque es dialéctico, sin ser histórico. Si el partido existe no identifica el modo. El modo es el materialismo dialéctico como tal, confrontándose con las grandes situaciones. Estas últimas no pueden renunciar al principio de masas. El modo dialéctico se apoya, pues, en la capacidad humana cuando se moviliza la capacidad política. En el modo dialéctico, la

dialéctica es distinta a la de Marx, donde la historia se fusiona con la clase, y distinto del dispositivo leninista, donde el partido media entre la conciencia y la historia: es el pensamiento mismo de la política. El antagonismo es concebido como transformación y como paso al socialismo. Éste no se efectúa ni por ocupación de un lugar vacío (el del Estado), ni en una bascula del Estado burgués hacia Estado proletario, sino por crecimiento, tal y como encarna la doctrina de las regiones liberadas. Por tanto, es la guerra, considerada como factor de crecimiento y de transformación, la que es(tá) adecuada al modo y al lugar privilegiado de la dialéctica. Así pues, los lugares del modo son los de la guerra revolucionaria: el partido, el ejército, el Frente unido. Los límites del modo dialéctico son 1928, fecha de publicación por Mao Tse-Tung de *¿Por qué puede el poder rojo existir en China?*, y 1958, que marca el saldo de la guerra de Corea y el momento en que acaba la edificación del socialismo en las modalidades de la guerra revolucionaria.

### ***b) Modos en exterioridad***

Examinemos ahora los modos en exterioridad, que se caracterizan por una multiplicidad heterogénea de los lugares y se presentan como no teniendo más que, únicamente, uno solo: el Estado. Se llamará modo en exterioridad a un pensamiento de la política que sostiene en sus enunciados que la política no se piensa, o que no se piensa a partir de sí misma, sino que el pensamiento de la política, si es que existe alguno, requiere uno o varios referentes externos, tales como la economía o el derecho. De ese modo se subordina el pensamiento de la política al del Estado. Por tanto, es el Estado el que organiza y al que se subordina el pensamiento de la política, y en este preciso sentido ese pensamiento se puede llamar en exterioridad. Actúa, sin embargo, con una subjetividad propia.

Tomemos, como primer ejemplo, el modo parlamentario en la Francia de hoy. Llamaremos modo parlamentario –diferenciándolo del régimen parlamentario, el cual aparece con el Estado del pueblo entero a fines del siglo XIX, y sucede al Estado de clases– al modo de la política en exterioridad cuya secuencia comienza en 1968. Se determina debido a una modificación del Estado, que se convierte ahora en funcional y consensual; por lo que el carácter estatal y no representativo de los partidos se refuerza; en fin, por el papel de la opinión, la cual me permitirá evocar la cuestión de uno de los lugares políticos de este modo.

El Estado puede ser llamado funcional cuando ya no aspira a ser representativo del cuerpo social, y se identifica por la evidenciación de la tecnicidad estatal y de sus coacciones (en él, las decisiones son presentadas como buenas decisiones técnicas). Lo funcional explicita al Estado como tal. “Funcional” quiere decir, en consecuencia, que el Estado ya no está en el antagonismo ni tampoco en lo programático: el fin de lo programático, que data de los primeros años Mitterrand, es el fin de la idea de que, a través de un conjunto de medidas prometidas (o propuestas) se podía orientar al Estado, y que había opciones en su política que se podían dar como posibles. “Funcional” indica que el campo de los posibles del Estado es muy limitado y que ciertas formas de prescripciones sobre el Estado desaparecen.

A lo funcional le corresponde lo consensual, que presenta las formas de conciencia del Estado funcional y que, volviéndolo hacia sí mismo, minimiza su aspecto autoritario y represivo, inaccesible y separado, para abarcar y señalar el espacio restringido y constreñido del campo de las conciencias. La técnica, como esencia del Estado funcional y consensual, tiene esencialmente una valencia económica. El Estado

funcional no es en absoluto el Estado del capital, capital que se encuentra –y es el sentido mismo que se puede dar a la palabra “economía”– separado, sino que interioriza sus exigencias, así como las de la crisis, y hace de todo ello un artículo de fe. En definitiva, lo consensual consiste en dejar a la economía una parte del dominio de una política dependiente del Estado y del gobierno, y reducir el espacio de la subjetividad no –y esa es la paradoja– a la economía, sino a los valores estatales, argumentando el carácter externo de la economía, mientras que una parte significativa de las decisiones a propósito suyo depende de la política estatal. Lo consensual vacía el hacer estatal de sus dimensiones prescriptivas, proponiendo centrar la opinión no sobre la política real del Estado, sino sobre su aspecto funcional, presentado principalmente bajo forma de valores morales.

Ahora puede ser abordada la cuestión de los lugares del modo parlamentario: uno de los lugares del modo parlamentario es precisamente lo consensual. Es un lugar en exterioridad porque deniega que la política sea un pensamiento; la llamará una opinión, una opinión sobre el gobierno del Estado funcional. El reforzamiento del carácter estatal de los partidos se comprueba ahora, si se retiene esta última hipótesis. Los partidos llamados políticos del modo parlamentario, lejos de representar una diversidad de las opiniones, son organizadores en subjetividad porque para ellos el único pensamiento político posible es una opinión sobre el gobierno. Desde este punto de vista, los partidos no hacen más que organizar la dimensión subjetiva y las formas de conciencia como únicamente dirigidas hacia el Estado funcional. De lo que se deduce que estos partidos no son organizaciones políticas, sino organizaciones estatales.

Así pues, es fácil comprender por qué el modo parlamentario, que presenta diferentes lugares heterogéneos –al menos, lo consensual y la fábrica como lugar del tiempo–, pretende que no existe más que un único lugar, que, una vez más, es el Estado.

Ahora bien, el Estado, lejos de ser un lugar, es una noción compuesta cuyo papel es el de disponer elementos heterogéneos tales como las clases<sup>14</sup>, y al mismo tiempo el de organizar dispositivos de representación y de subjetividad. Cuando el Estado es el cimiento del pensamiento de la política se da como lugar único, ya sea en la forma del Estado parlamentario o en la del partido-Estado (propia de los Estados socialistas). En el caso del partido-Estado, nos las vemos con lo que se puede llamar una polimorfía que manifiesta su presencia diversa en todas las esferas de la actividad. Así pues, la cuestión de la exterioridad de un modo está ligada a la cuestión del Estado. En un primer nivel, la exterioridad es consecutiva a la naturaleza del modo, es decir, a la relación de una política con el pensamiento: si esta política sostiene que no existe ninguna otra relación con su pensamiento que no sea exterior, se estará en la exterioridad. A otro nivel, la cuestión se refiere a la naturaleza de los lugares y a su multiplicidad. En el modo parlamentario, se llaman lugares políticos del modo en exterioridad a lo consensual y a lo que se verá ser, en el capítulo IV, la fábrica como lugar del tiempo.

En cuanto al modo estalinista, organiza su exterioridad a través del partido-Estado, que, suspendiendo realmente la ley del valor y la de la propiedad privada de los medios de producción, suspende la economía<sup>15</sup>. Aquí, no podrá existir el tipo de subjetivación consensual que se va a instalar en la falla de la separación de la economía y del Estado en el modo parlamentario. El partido-Estado es el único dato propuesto a la subjetivación y el único espacio práctico de aquella. Paradójicamente, el partido-Estado parece menos compuesto que el Estado en el modo parlamentario porque la economía en el socialismo no existe; y porque en él no hay más lugar que el lugar Estado. De

---

<sup>14</sup> El Estado, incluso en el pos-clasismo, se compone siempre de clases, la clase en el sentido social del término no ha desaparecido de ningún modo. En absoluto.

<sup>15</sup> Explicito esta tesis en el capítulo IV y en el estudio nº 2.

hecho, el partido-Estado es menos heterogéneo que el Estado del modo parlamentario. De ello se deduce su carácter terrorista: siendo todo lugar un lugar del partido-Estado y de un Estado débilmente compuesto, siendo la única norma del lugar la del partido-Estado, y no teniendo esta norma ninguna otra regla que ella misma, el partido-Estado se impone como referente de toda subjetividad. La secuencia del modo estalinista comienza a principios de los años 30 y acaba con la llegada al poder de Mijaíl Gorbachov.

## 2. Dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo

Llamamos “dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo” a la tesis de Marx según la cual las condiciones materiales de existencia determinan a las formas de conciencia. Desde el punto de una investigación de las formas de pensamiento, la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es una puesta en correspondencia directa de la intelectualidad con un real exterior. Nosotros oponemos el planteamiento en interioridad y la categoría de lo real y a esta dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo, fundamento del pensamiento que llamamos *clasista* y que es un planteamiento objetual y no solamente objetivo.

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

Esta dialéctica rechaza la singularidad. Sus operadores (que son la *clase*, la *conciencia*, el *partido* y el *programa*) permanecen en la indecisión y la ambigüedad de categorías, no de una singularidad, sino de una multiplicidad generalizante. Ahora bien, lo subjetivo no puede dialectizarse. No puede pensarse, en términos de pensabilidad, en ninguna otra parte más que en sí mismo.

Supongamos que la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es pensamiento desde el punto de la objetividad, desde el punto de la normatividad de la conciencia mediante la ciencia (la conciencia es pensamiento, por ejemplo, a partir del nivel del desarrollo de la fuerzas productivas, de las estructuras de clase), y entonces lo subjetivo será impensable: solamente puede ser figurado, pero no formulado. Supongamos, ahora, que la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es enunciada desde el punto de lo subjetivo, y el estatuto de lo objetivo seguirá siendo incierto. A su vez, será informulable, exigiendo un planteamiento en exterioridad, que una instrucción en interioridad no puede proporcionar. Se ve bien la gran dificultad de esta dialéctica si simplemente se evalúa respecto a los dos términos heterogéneos, “objetivo” y “subjetivo”.

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

Hablamos aquí de operadores, y no de negación o de unidad de los contrarios. La dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo en Marx tiene esto de singular: que no es una dialéctica filosófica. No depende de la categoría de negación, que pertenece a una concepción filosófica de la dialéctica y a un planteamiento en el que la dialéctica es

abordada en términos de estructura de pensamiento. Ahora bien, es precisamente esto último lo que es considerado por Marx como idealista. Marx va a intentar hacer pasar la dialéctica de una concepción en la que se convocan estructuras de pensamiento a una concepción en la que se exigen operadores, que son en sí mismos entidades históricas, es decir materialistas. El operador central es evidentemente el de la clase (recordemos que será Lenin el que añade el de partido). En el debate que se refiere a la dialéctica, se juega la ruptura entre Marx y Hegel, que, ciertamente es una ruptura con el idealismo, y, más aún, una ruptura con la filosofía.

Los operadores del pensamiento clasista son la evidencia de las nociones circulantes que valen tanto en el orden subjetivo como en el orden objetivo: hay pase entre el ser de las cosas y su pensabilidad, y lo mental coexiste con lo material. Hay coexistencia. ¿Cómo es pensable? En el marxismo, esta coexistencia se da como esencia del materialismo y refunda la idea de totalidad. La coexistencia de lo mental y lo material prueba el origen del pensamiento totalizante. Desde este punto de vista, totalidad y totalización reenvían, tanto una como otra, a una dialéctica de los operadores y, si bien Sartre se exceptúa de la dialéctica hegeliana con la noción de totalización, que él llama sin totalidad, no se exenta, en cambio, de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo. El pensamiento totalizante tiene el mismo origen que la problemática de la conciencia porque *clase* es lo intermediario entre una totalidad estructurada (la sociedad está organizada en clases) y la conciencia (conciencia de clase).

### 3. Reversibilidad y partido

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

Pensar la heterogeneidad entre lo objetivo y lo subjetivo es, pues, la principal dificultad de esta dialéctica. ¿Cómo pensar la unidad de lo objetivo y lo subjetivo? Marx y Lenin van a revolver uno y otro problema, pero de modo diferente, con la noción de *momento*. En Marx, el momento se dará en la unidad de la clase y de la historia. En Lenin, donde historia y política son distinguidas (la política está bajo condición de la conciencia revolucionaria organizada), el momento se dará en la unidad de la clase y de la política como conciencia organizada. Pero, desde finales del siglo XIX, la noción de partido se convierte en el soporte principal de la cuestión de la conciencia. A partir de ahora se tratará menos de conciencia de clase que de conciencia de partido. El partido es entonces comprendido en la especie problemática de la heterogeneidad. Más todavía, el

partido va a convertirse rápidamente en el soporte principal de la *reversibilidad* de lo subjetivo y lo objetivo.

La reversibilidad se cristaliza en el programa. No hay partido sin programa. El programa es una formulación subjetiva de lo objetivo, o de un objetivo otro. En la lógica misma de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, la existencia de un partido y un programa porta los efectos subjetivos de la situación objetiva. El programa marca la reversibilidad, puesto que representa el paso de lo subjetivo a una objetividad renovada o transformada, pero, sea como sea, a una objetividad. La dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es, pues, una dialéctica reversible. Todos sus operadores se sitúan en el filo de esta reversibilidad. Por lo demás, el debate entre Lenin y la socialdemocracia alemana es un debate sobre la reversibilidad: la socialdemocracia preconiza una reversibilidad parcial (el reformismo), y Lenin, una reversibilidad total (el antagonismo revolucionario).

De hecho, después del examen de la categoría de reversibilidad, se debe concluir que la dialéctica no se porta en la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, sino mediante los operadores. Son la conciencia, la clase y el partido los que portan la dialecticidad. Lo objetivo y lo subjetivo designan el espacio y los bordes de la reversibilidad, y todo aquello que pueda ser recorrido por un operador en tanto que el único dialéctico. En consecuencia, la dialéctica se convierte en una propiedad de los operadores y no de la copensabilidad de lo material y de lo mental. En definitiva, en la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo no se localiza ninguna dialéctica en el sentido filosófico —o sea, dependiente ya de la negación, o ya de la contradicción—, sino operadores reversibles que portan la dialecticidad. Es preciso abandonar la hipótesis de la copensabilidad de lo material y lo mental y plantear que sólo existen operadores, que son la conciencia, la clase y el partido. Únicamente estos operadores portan la dialecticidad: la copensabilidad de lo mental y lo material no es adquirida. Sin embargo, durante largo tiempo, el partido va a autoafirmarse como lo que es, a la vez, el efecto y la capacidad de dicha copensabilidad. El fracaso de la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo no es el de la dialéctica, sino el del repuesto posible que aquella aporta a la copensabilidad de lo mental y lo material. La cuestión fundamental es la de saber si lo subjetivo es, o no, de naturaleza dialéctica: como está en posición de borde, la respuesta es negativa.

La lucha de tendencias, entre una lectura lukacsiana, que sobredetermina lo subjetivo, y una lectura engelsiana, que al contrario señala el peso de los factores de producción, se distribuye entre la noción de subjetivación (tomada prestada a Hegel) y la noción de determinación (tomada prestada a Engels). Pero, para ambas, sólo hay categoría dialéctica de lo subjetivo. Y estas lecturas no objetan nada a la tesis según la cual sólo los operadores son dialécticos, pues sólo ellos son reversibles.

Lo subjetivo, aprehendido a través de los operadores, va a encontrarse disuelto o reformulado, como no existiendo sino ligado a la reversibilidad. A partir de ahora, lo subjetivo va a incluir objetos o *cristalizaciones*: sólo habrá conciencia *de*. Será la conciencia de clase. Es así como hay que entender la distinción de Marx entre la clase en sí y la clase para sí. La conciencia será calificada por el objeto *clase*. Al mismo tiempo, *conciencia de clase* figurará a un sujeto: el proletariado. El vínculo entre la problemática cientificista y la problemática clasista estalla aquí. La *conciencia* reintroduce necesariamente un planteamiento objetual, que conduce al *partido* en política y, como se va a ver, al Estado en historia. Hay objetos (abstractos-concretos) (objetivos-subjetivos), inherentes a la problemática de la *conciencia*. Estos objetos, estas cristalizaciones son la clase, el partido, el programa, el Estado y la revolución. Organizan el pensamiento clasista, especificación del planteamiento cientificista en las cuestiones de la política y de la historia. Para el pensamiento clasista, dominante desde

el principio del siglo XIX hasta hoy, la investigación sobre la política se convierte necesariamente en una investigación sobre objetos<sup>16</sup> en el sentido de que es un pensamiento objetual sobre operadores. Por tanto, el pensamiento clasista no es simplemente un pensamiento en términos de clase, sino un pensamiento de los operadores. Se localiza tanto en Clausewitz como en Marx y Tocqueville, en Jaurès, e incluso en Durkheim, y hasta en Weber si se retiene, en su planteamiento comprensivo, la yuxtaposición entre religión y capitalismo que mantiene, si no la copensabilidad, sí al menos la copresentación de lo mental y de lo material, de lo objetivo y de lo subjetivo.

Tomada como categoría de investigación, la conciencia no está en condiciones de proceder a la investigación de lo subjetivo. Como categoría de investigación y en contra de lo que yo mismo admití<sup>17</sup>, considero ahora que la categoría de *conciencia* es desubjetivizante. Por tanto, esta categoría es inutilizable. Y esta es una conclusión a la cual he llegado después de haber intentado, durante muchísimo tiempo, desplegar la categoría de conciencia en una problemática de lo subjetivo. La lectura de Lenin propuesta por mí en 1981<sup>18</sup> en las tesis sobre el pos-leninismo mostraba que, en Lenin, la *conciencia* es, y con mucho, *conciencia de*, en particular, del Estado. Por contra, señalaba que, en algunos de sus textos (*¿Qué hacer?*), la política era del orden de lo subjetivo, dependía de la conciencia sin especificación y daba a lo subjetivo un dominio mucho más vasto y mucho más indistinto que el de la simple *conciencia de*, es decir, de las relaciones de clase y Estado. Entonces, la política dependía enteramente de la conciencia, y se podía utilizar la categoría de conciencia sin especificación, sin que sea conciencia de. Una desubjetivización de la categoría de conciencia parecía posible. Ya no lo pienso así, y en consecuencia la *conciencia* ya no es tampoco la categoría central de la política. En la medida en que persisto en considerar que la política es del orden de lo subjetivo, nos vamos a proponer aprehenderla de otro modo: mediante el *modo histórico de la política*.

#### 4. Conciencia y fenomenología

La política, para ser reflexionada como subjetividad, debe ser investida como una intelectualidad y un pensamiento, dejando de lado menos la problemática leninista de la subjetividad política (esto es, la problemática de la subjetividad bajo condición), que sus operadores, el *partido* y la *conciencia*.

La dificultad es aquí, una vez más, la cuestión de lo real. ¿Hay lo real de la política como intelectualidad y pensamiento? Esta cuestión será nombrada como la cuestión del comunismo. Reversibilidad y objetivación se organizan en el tema, y el término, del comunismo, el cual a su vez se cristalizaba en los partidos comunistas. El comunismo era un operador dialéctico cristalizado en un objeto: en el paso de “comunismo” a “partido comunista” lo que había era el paso del operador (“comunismo”) al objeto abstracto-concreto (“partido”). La crisis irremediable de los partidos comunistas cierra esta traslación.

---

<sup>16</sup> No es, pues, sorprendente que la sociología política, subcontratada por el pensamiento clasista, sea exclusivamente la de los partidos políticos, y que se proponga siempre como portadora de la investigación de la pareja “aparato e ideología”. Sólo se dispone de muy pocos trabajos sobre el pensamiento político del PCF, mientras que, sobre la historia de su aparato o el análisis de su programa, los trabajos se multiplican.

<sup>17</sup> Sylvain Lazarus, *Notes de travail sur le post-léninisme* [Notas de trabajo sobre el pos-leninismo], Paris, Éd. Potemkine, 1981.

<sup>18</sup> *Ibid.*

Recentrada sobre sus operadores, la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo vehicula una visión de lo subjetivo objetal y circulante. Y, añadiremos ahora, fenomenológica. En efecto, sobrepasando en importancia a los demás operadores, la noción central en esta visión de lo subjetivo es la *conciencia*. Se puede hablar a propósito de ello de una fenomenología de la conciencia. Confrontado con la cuestión de lo subjetivo, el planteamiento cientificista propone, en cuanto a la conciencia, y como ilustración de su aptitud en la reversibilidad, una fenomenología cuyo corazón es la noción de alienación. Llamaremos *alienación* de la conciencia a la supuesta imposibilidad de subjetivarse fuera de un conocimiento científico de la realidad. La libertad será dada como antinómica de la alienación. El paso a la libertad-liberación se hará por mediación de la ciencia. Se trata, así de otra fenomenología de la conciencia, mediante el juego de la alienación y la libertad, que ofrece un espacio de reversibilidad a la conciencia. La fenomenología también es una reversibilidad. El espacio de la reversibilidad se dará siguiendo el recorrido de las cristalizaciones, o de los objetos abstractos-concretos, y subjetivos-objetivos, que son los acontecimientos de clase y Estado que se llaman guerras, revoluciones o huelgas.

El planteamiento en términos de objetivo-subjetivo depende de una tentativa de pensar lo heterogéneo, o de pensar la heterogeneidad de lo subjetivo y de lo objetivo. La cuestión es la de lo real, y la del modo en que viene a ser citado en el pensamiento. En el planteamiento clasista, lo real manifiesta una presencia permanente y estructural. En el planteamiento de la antropología del nombre, hay una problemática de lo real, cuyo modo de ser no es lo heterogéneo sino la ruptura. El pensamiento no es el pensamiento de lo real, sino el de *la relación de lo real*, es decir, en proporción a que el pensamiento no es pensamiento de lo real, puesto que es ruptura y puesto que es pensamiento: se pasa, por tanto, de una problemática de lo real ligada a la heterogéneo a una problemática de lo real ligada a la ruptura. A una visión fenomenológica se propone sustituir una visión en intelectualidad de lo subjetivo. Pero, sobre todo ello, también será necesario interrogarse.

## 5. De lo subjetivo al pensamiento

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

Lo que está en cuestión no es la palabra “subjetivo” –se la podría sustituir por “forma de conciencia” o “representación”; ni tampoco el delimitar mejor el objeto del que se trata. La cuestión es saber, no que enuncia lo subjetivo, sino dónde se sostiene este enunciado, dónde se oscurece, dado que en la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, o planteamiento objetal, no se puede responder a esta cuestión, porque desde donde se sostiene el enunciado de lo subjetivo es un lugar ausente, o, si no errante: la cuestión es, en definitiva, anulada por el objeto, y por el planteamiento definicional.

Por tanto, hay que extender la crítica al planteamiento cientificista, incapaz de hacer acceder a la pensabilidad a la noción misma de lo subjetivo. El corolario del análisis de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es no solamente el señalar los límites internos de este pensamiento, sino demostrar que el despliegue de la crítica debe aplicarse a la noción, prevaleciente, de lo subjetivo. La fenomenología de la conciencia será, pues, identificada como una problemática de lo subjetivo y como respondiendo a la necesidad de mantener un discurso sobre lo subjetivo en una problemática de lo

heterogéneo, antinómica a una problemática de lo subjetivo apuntalada sobre las categorías de intelectualidad y pensabilidad. Se debe identificar, de ahora en adelante, el pensamiento clasista, la fenomenología de la conciencia, la problemática de lo heterogéneo, y considerar que este pensamiento no es un cuadro general, sino un pensamiento particular cuyo núcleo es la noción de lo subjetivo y no la de pensamiento.

Una noción permanece: la de lo colectivo. Lo *colectivo* tiene un estatuto aparte, por lo que, si bien esta noción ha sido a la vez interna a la política, existente en el derecho, no exclusiva de la noción de sociedad, se abre ahora a aquello que es a la vez singular y común a cada cual. Articulándose en el conjunto entendido como totalidad, se revela como aquello por lo que lo subjetivo es un atributo de la totalidad. Así pues, lo *colectivo* no es está de ningún modo exento de la crítica llevada a cabo, porque liga subjetivo y totalidad: no hay ningún estatuto especial, en cuanto a una aproximación de la singularidad. Se podría creer que todo pensamiento de la política está en la obligación de mantener, aunque fuese en un espacio completamente otro, la noción de colectivo. Ello no es ni posible ni necesario. Ni posible, pues la idea de lo colectivo está en adherencia a los diferentes operadores. Ni necesario: el hecho de que la política no sea una actividad solitaria, que sea orgánicamente no solitaria, es portado por la idea de organización que le es singular, y que no es de ninguna manera un sustituto del partido. La organización manifiesta el carácter en pensamiento y en acto de la política.

Entonces, ¿cuál es el saldo si la conciencia, el partido y lo subjetivo mismo, cuando no es equivalente a un pensamiento, son despedidos?

Por una parte, un pensamiento que se propone identificar y nombrar las singularidades, o pensamiento en interioridad. Por otra parte, la doctrina de los modos históricos de la política como relación de una política con su pensamiento, y como lo que permite conducir una investigación desde el interior de una política hasta su sujeto.

El planteamiento comporta dos particularidades:

- 1) No se da definición de la política: el planteamiento no es definicional.
- 2) Se sostiene que una política es un pensamiento: se puede calificar el modo.

Ahora, no se está en una teoría general, sino en un protocolo de investigación que se da como objetivo probar el enunciado: ¿se puede pensar la política en interioridad? Por tanto, el problema no es ¿qué es la política? Sino, más bien: ¿se puede pensar la política? ¿es la política pensable?

A esta última cuestión, la respuesta es positiva. El modo es la categoría. Aquello que se abre ahora es saber si el modo no participa, aunque fuese como operador del pensamiento de la política, en una teoría general que, en tanto que tal, reintroduce necesariamente, cuando la política existe, la exterioridad. Aquí se está planteando la posibilidad misma de un pensamiento en interioridad. Más precisamente, ¿para que haya pensamiento no hay, en un momento u otro del protocolo, exterioridad? A partir de este momento, lo que está en juego no es el racionalismo, no es, pues, la cuestión de lo real, sino la de la posibilidad de una interioridad efectiva del pensamiento de la política. La existencia de un pensamiento sin exterioridad se juega en la posibilidad de un pensamiento de la singularidad y de un pensamiento en interioridad de la singularidad. Por tanto, la problemática de la singularidad se encuentra sobre el tapete.

## **6. Pensamiento de la singularidad y Michel Foucault**

Para precisar nuestra posición, indicaremos cómo trata este punto Michel Foucault.

Foucault, primer teórico de las singularidades, se detiene en el umbral de la cuestión de la interioridad, después de haber aislado mediante la noción de episteme singularidades irreductibles, en *Las Palabras y las Cosas*: en particular la del siglo XVII y XVIII; la del mundo moderno del siglo XIX y XX. Declara el fin de la episteme del mundo moderno y anuncia lo que viene: la episteme contemporánea. La identificación de singularidades irreductibles conduce a demostrar la existencia de su multiplicidad. Ahora bien, Foucault olvida identificar lo que es un pensamiento que enuncia la existencia de epistemes irreductibles. Se detiene ante la sola cuestión siguiente: si el pensamiento, que permite pensar la episteme, no es una teoría general, ¿cuál es su estatuto? Una vez planteado que el operador fundamental de Foucault es la relación de las palabras con las cosas, es preciso constatar que no será pronunciado nada sobre la exterioridad o la interioridad de un operador en (a) la episteme. Estando éste fuera de sitio, se convierte en el elemento de una teoría general. La indeterminación permanece en cuanto a saber desde donde se constituye la relación de las palabras con las cosas. El problema, aquí, no es el de la pertinencia del operador, sino el de su relación con una episteme, o con una singularidad; no siendo localizada se puede decir externa —en mis términos: en exterioridad. Foucault se limita a “analizar formaciones discursivas, las positivities y el saber que les corresponde<sup>19</sup>”, en singularidades en definitiva compuestas.

Se ve bien que pronunciar la existencia de singularidades no resuelve el problema del pensamiento que permite la investigación. La existencia de un pensamiento propio y específico de la singularidad es, sin embargo, una tesis sostenible. La dificultad tiene que ver con el paso a lo múltiple de las singularidades. ¿Qué pasa cuando hay al menos dos singularidades? ¿va a variar el investigador según las singularidades, va a amoldar su pensamiento a cada una? Esta proposición, que no disgustaría a quienes sostienen el planteamiento participativo o comprensivo, no es sostenible a causa de su abstracción. Una multiplicidad de singularidades que no exija para ser pensada una teoría general que reconvoque a la exterioridad es factible. Dicho de otro modo, es posible un pensamiento en interioridad y que, al mismo tiempo, afronte la multiplicidad de las singularidades.

Dado que Foucault deja en la imprecisión el lugar (interioridad o exterioridad) desde donde se enuncia la multiplicidad de las epistemes, se llamará a este lugar exterior. Y esta es la razón por la que la exterioridad del operador no puede comprometerse en el análisis de una episteme contemporánea.

Se debe oponer aquí una multiplicidad de las singularidades que incluya y afronte lo contemporáneo y un pensamiento de la multiplicidad que no esté en condiciones de tratar la singularidad contemporánea en razón de la exterioridad de su planteamiento. Y este es el caso de Foucault. En el análisis de la multiplicidad de las singularidades, en el del modo cerrado y el modo que tiene lugar, es el planteamiento en interioridad el que permite presentar en la misma multiplicidad (homogénea) una singularidad teniendo lugar y otra habiendo tenido lugar, puesto que el pensamiento de la singularidad es interno a la singularidad. Y, si el pensamiento de la singularidad no es interno a la singularidad, si no hay interioridad, la diferencia entre lo contemporáneo y lo no contemporáneo deviene insalvable porque surgen la oposición pasado/presente, la caída en la historia y un abandono del pensamiento de la singularidad en beneficio de la estructura. Para Foucault, la imposibilidad de llegar a la identificación de una episteme nueva y contemporánea es la consecuencia de la exterioridad del operador. Que la cuestión de la interioridad o la exterioridad siga siendo indecisa, y finalmente zanjada

---

<sup>19</sup> Michel Foucault, “Respuesta al Círculo de epistemología”, *Cahiers pour l'analyse*, n° 9, Paris, Éd. Du Seuil, 1968.

del lado de esta última, lo manifiesta el tratamiento diferenciado de las epistemes inventariadas por Foucault: en interioridad, mediante el análisis de los discursos, de las representaciones o de lo que Foucault llama “representación de la representación”, para el siglo XVIII; en dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, y a menudo en estructura, para el análisis de las instituciones y del poder en el siglo XIX y el XX.

La dificultad que se acaba de ver es inherente a un pensamiento de la singularidad. No es que su capacidad para pensar lo contemporáneo sea lo que lo constituye y el punto desde el cual se enuncia, sino que es esencial para un pensamiento de la singularidad el poder disponer, en su multiplicidad, de singularidades contemporáneas y no contemporáneas, sin caer en la historia. Y, por lo que respecta a la doctrina del modo, es mediante la distinción entre historicidad e intelectualidad como se resuelve esta dificultad. Modo cerrado y modo contemporáneo (en interioridad) pueden participar de una multiplicidad homogénea. El método de la saturación, ya se ha visto, se pronuncia sobre el modo cerrado desde el punto de su intelectualidad; esta última no convoca la historicidad contemporánea de la política, sino un pensamiento del pensamiento.

El examen de la noción de episteme demuestra que el pensamiento de la singularidad debe agregarse a un pensamiento de la multiplicidad. Un planteamiento en interioridad es posible. Nombre, lugar del nombre y dos categorías figuran la modernidad del planteamiento en interioridad; éstas son: la política y la fábrica.

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

## **7. La totalidad**

La totalidad existe tanto en la visión marxista como en la de Durkheim y entre los historiadores en los que lo real es un todo complejo. Ya se llame “sociedad” o “formación social a (con) dominante”, o sea un todo concreto ya ahí o ya dado como en Althusser, o bien la sociedad como conjunto reglado en Durkheim, esta noción es constitutiva de las ciencias sociales. La sociedad, tomada como un todo, autoriza a presentar, bien entidades (grupos, clases), bien instancias, o bien campos considerados en sí mismos como una estructura: el parentesco o los mitos, por ejemplo. La noción de totalidad es esencial, pues permite rendir cuentas a la vez de la diversidad, de lo heterogéneo, y de lo múltiple, ya sea de una sociedad o ya de un conjunto de sociedades, pero siempre postulando una unidad interna, de los vínculos esenciales entre los diferentes elementos. Marcel Mauss desarrolló este planteamiento hasta su punto extremo proponiendo la noción de fenómeno social total, que sostiene en sus términos mismos que la categoría de lo social exige la totalidad. Ahora, la totalidad no es aquella de Hegel, que es una totalidad homogénea en el campo de lo subjetivo, sino que es una totalidad heterogénea, obra maestra de las ciencias sociales.

Ya se ha dicho, la categoría de subjetivo no es sostenible y su investigación no es posible sino en el espacio de la relación del pensamiento con el pensamiento del pensamiento. En la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo no hay lógica de investigación interna de lo subjetivo; hay una presentación de lo subjetivo en la totalidad, como uno de sus componentes. Aquello que hace posible la citación de lo

subjetivo en su totalidad, mientras que su investigación es imposible, es la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, que ahora va a permitir evaluar lo subjetivo en su distancia con lo objetivo científicamente aprehendido.

Dos vías se presentan, frente a una palabra que abre un campo de pensamiento, o nombre simple. Una establece la investigación de lo subjetivo en la relación entre el pensamiento y la pensabilidad, y examina el nombre simple en su articulación con la intelectualidad y la pensabilidad. La otra es aquella donde opera la supuesta dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, en la cual (aquí está lo esencial) el nombre simple es “suficiente” y donde no se prosigue más allá, en la esfera propia del nombre.

Mientras que en el planteamiento en exterioridad lo subjetivo no es pensable, la *totalidad* presenta la existencia. Mediante esta noción, algo existe y no es pensable: la *totalidad* permite una nominación de lo subjetivo, nominación que la presenta como pensable, mientras que no lo es en la “dialéctica” de lo objetivo y lo subjetivo. La *totalidad* es, pues, la noción soporte de lo pensable pretendido, y de lo impensable probado, en cuanto al protocolo de lo subjetivo<sup>20</sup>. Se dirá entonces que el pensamiento en términos de totalidad depende de un planteamiento apriorístico, es decir de un planteamiento en el que la constitución de la pensabilidad es heterogénea al *nombre simple*, o palabra como primer espacio del nombre, al cual la pensabilidad se aplica. Así, toda reflexión construida a partir del nombre simple es necesariamente apriorística. La pensabilidad homogénea, que se opone a la pensabilidad heterogénea o apriorística, sólo se despliega en el protocolo que va de la intelectualidad a la pensabilidad.

El planteamiento objetual no hace más que tomar acta de la carencia constitutiva del carácter apriorístico del nombre, cuando es nombre simple. Antes bien que reconocer la ausencia de un pensamiento del pensamiento, este planteamiento va a pretender reglar (y normalizar) el pensamiento mediante la ciencia. Empresa imposible que no tiene por efecto sino el sustituir a la pensabilidad homogénea por las nociones de opinión, de representatividad y de conciencia; nociones, todas ellas, que sustituyen al pensamiento<sup>21</sup>. Además, el apriorismo supone, en lugar de la existencia del pensamiento o intelectualidad, su permanencia bajo la forma de un pensamiento ya ahí y comprendido en una retrospectiva. Finalmente, se puede decir que, en la aproximación científicista y clasista, el pensamiento es un pensamiento en exterioridad. Por tanto, siempre se trata de un pensamiento desde el punto de la interioridad o de la exterioridad. Pensamientos en exterioridad o interioridad son problemáticas que deciden de modo diferente sobre lo que se piensa en el pensamiento.

Lo que no impide, sin embargo, que la problemática de lo objetivo y lo subjetivo haga imposible un análisis de las intelectualidades. Ya se ha indicado cómo proponía operadores que tenían en sí mismos la característica de ser objetivos y subjetivos y también la de ser, como lo decía Althusser, abstractos-concretos. Y he indicado a través de la noción de reversibilidad cómo lo subjetivo podía investir a lo objetivo. El examen de la totalidad exige, ahora, demostrar que la dialéctica en cuestión no es simplemente la de lo objetivo y lo subjetivo, sino también la *de lo subjetivo y lo objetivo*.

---

<sup>20</sup> Aquí se encuentra una vez más lo impensable de lo real y su carácter en ruptura aplicado a lo subjetivo. Lo heterogéneo pretende copensar el conjunto, es decir salvar el carácter homogéneo de lo subjetivo y lo objetivo, e *in fine* lo subjetivo deviene aquí impensable. Lo real es, pues, en este caso, impensable, a condición de aceptar que lo subjetivo sea real.

<sup>21</sup> *El Ser y el Acontecimiento* (Paris, Seuil, 1988) de Alain Badiou tiene para mí, entre otros aportes, además de su alcance filosófico mayor, el de haber puesto fin al apriorismo en beneficio de una axiomática de lo múltiple.

## 8. La dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo

La *dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo* se presenta como una problemática de la conciencia, y como el método esencial a la problemática materialista de la conciencia. La *dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo* se plantea menos la cuestión de las determinaciones de la conciencia que la de los efectos posibles de la conciencia en el orden de lo real. Si la conciencia es el operador principal en la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, el *Estado* es el operador central en la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo; la política en exterioridad puede ejemplificarlo. La *totalidad* es ahora lo que hace posible la copresencia de estos dos operadores. La *revolución* los designa en ruptura acontecimental. De las dos parejas, *objetivo-subjetivo* y *subjetivo-objetivo*, privilegiaremos ahora la segunda.

En verdad, es el núcleo de la problemática clasista, en cuanto a la cuestión del pensamiento. En efecto, en la visión clasista, el núcleo del pensamiento, no es la *conciencia*, sino el *Estado*. Y esta es la razón por la que, para la problemática clasista, hacer de la alienación y las relaciones de producción —es el caso de la escuela de Frankfurt— el centro de este pensamiento supone una desviación.

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

Mientras que en la primera dialéctica la totalidad es el medio de una nominación de lo subjetivo, en la segunda dialéctica la totalidad va a ser lo real, y ello singularmente en la problemática materialista. En la problemática materialista es donde este deslizamiento es más manifiesto, provocando una fuerte tensión en las relaciones de lo subjetivo con lo objetivo.

## 9. Situación, prescriptivo, descriptivo

Si cada pensamiento establece su problemática de lo real, éste estará siempre por identificar. No existe pensabilidad de lo real fuera de un conocimiento, y fuera de un protocolo singular de identificación. ¿Cómo es que una problemática de la singularidad que mantiene la categoría de lo real no desemboca en una abundante multiplicidad de reales? Es la categoría de *situación* la que responde del mantenimiento de este real sin salvaguardar, sin embargo, una problemática de lo Uno o de la totalidad. La categoría de situación opera tomando acta de la multiplicidad de los campos de conocimiento, sin que esta multiplicidad haga imposible toda declaración o enunciado sobre la situación<sup>22</sup>, arguyendo que cada campo de conocimiento está en estado de proponer su enunciado sobre la situación. No existe pensabilidad de lo real sino ligada a un protocolo singular de identificación, dependiendo uno de la ciencia, y el otro del conocimiento. La multiplicidad de los reales y su heterogeneidad reenvían a la diferenciación de la ciencia y del conocimiento, es decir también, a la oposición entre descriptivo y prescriptivo que se va a exponer.

---

<sup>22</sup> La política, ejemplo de un pensamiento en interioridad, ¿es un campo de conocimiento? Y si es un campo de conocimiento, ¿por qué la categoría de situación no está en ese campo? No hay ninguna generalidad. *Situación* es el nombre de lo desconocido.

Lo descriptivo es del orden de la repetibilidad. Es el ser de la científicidad de lo real. Lo prescriptivo depende de la categoría de situación y designa lo que no se repite; se abre al tratamiento de la cuestión de lo posible. La *totalidad* no estipula la homogeneidad o la composición posible de los diferentes reales, ni sostiene su irreductibilidad. Habilita, en la visión científicista, una pensabilidad común entre la ciencia y el conocimiento, reservándose la posibilidad de elementos que circulen de una a otro. Por ello, no se pronuncia la incompatibilidad entre ciencia y conocimiento.

Lo prescriptivo es estrictamente del orden del conocimiento. Excluye la *totalidad*, que siempre deja lugar a lo descriptivo, a la relación del pensamiento y la realidad, es decir a la relación del pensamiento, entendido en el sentido más corriente del término (o sea, como conocimiento, como ciencia, como intelectualidad), con la realidad. Ahora bien, pensamiento y real no son contemporáneos en el pensamiento. No hay ni simultaneidad cronológica ni copresencia lógica, sino desajuste o desfase. Pensamiento y real no son ni dados en el mismo tiempo (si no se estaría en la copensabilidad), ni dados en el mismo enunciado: es lo que plantea la problemática de los dos enunciados.

Existen dos tratamientos de este desajuste: lo descriptivo o lo prescriptivo. Lo descriptivo, indicador del pensamiento científicista y del planteamiento en exterioridad, trata el desajuste anulándolo, postulando que no hay más pensamiento que el pensamiento científico de lo real. Procede mediante la ayuda de leyes, de variables, de parámetros, de indicadores, que constituyen el ser de la científicidad de lo real; este ser no es un ser en sí, sino un ser descrito. Lo descriptivo plantea el deber ser de lo real, desde el punto de la ciencia, y se instala entre el ser y el deber ser. Pensamiento de lo descriptivo y pensamiento de lo enunciado son, evidentemente, distintos.

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

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

Ciertamente, lo prescriptivo se convierte ahora en la hipótesis hecha sobre la existencia de un ánimo, un valor o una fuerza de espíritu, tal que el protocolo ininterrumpido de lo real, contenido en lo que es, pueda ser soportado o afrontado, si por ánimo, valor o fuerza de espíritu entendemos la fuerza de un pensamiento, cuya decisión no se desmorona jamás. En otros términos, es hacer la hipótesis de que se puede mantener el proseguimiento de un pensamiento. Lo *descriptivo* depende del planteamiento científicista de la ciencia, lo *prescriptivo* depende del pensamiento del pensamiento. En la prueba del pensamiento, llamada a veces acción, práctica, o encuesta, lo *prescriptivo* indica que el pensamiento es el requisito para organizar el retorno al pensamiento, sea confrontando los enunciados, sea formulándolos

nuevamente, sin perderse. Por tanto, se podrá decir que no es porque el pensamiento sea relación de lo real por lo que puede hacer la economía de sí mismo.

## 10. Totalidad, unicidad

La totalidad organiza lo múltiple de las intelectualidades, su heterogeneidad, y la heterogeneidad de la ciencia y del conocimiento. El movimiento de la totalidad es tender a la unidad, o a lo que yo llamo *unicidad*. Sin este movimiento hacia la unicidad, lo múltiple, ya sea conocimiento o ciencia, corre el peligro de superarla poniendo en estado de dispersión ciencia y conocimiento. La dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo produce entonces la categoría de totalidad –como aquello que hace copensables a estos diferentes dominios– fabricando la hipótesis de una unidad en el pensamiento de los diferentes conocimientos, la cual hace de pieza a lo heterogéneo y a lo múltiple. La totalidad actúa como unidad. Es esta unidad en intelectualidad a lo que yo llamo *unicidad*. Y va a vacilar; la unicidad no es estable. Su movimiento de balanza va de la unicidad de la pensabilidad a la unicidad de lo real, sin precisar si va o viene. La totalidad está constituida por este vaivén, siendo a la vez una totalidad concreta (unicidad de lo real, todo ya dado en Althusser, sociedad en Marx o Durkheim) y una totalidad abstracta, núcleo de una pensabilidad general, transversal tanto a la ciencia como al conocimiento, sin presentar, sin embargo, una meta-ciencia. Es por lo que se mantiene la tesis de una unidad de lo real y una unidad del pensamiento, más allá de la multiplicidad de las disciplinas y de los protocolos.

## 11. Louis Althusser

El texto de Althusser “Contradicción y sobredeterminación”<sup>23</sup> plantea el problema, con la noción de *instancia* (económica, política, ideológica) que va a estar en el centro de su resolución. Las instancias son elementos de la estructura, es decir de la totalidad social, o formación social, y están también presentes en la totalidad como multiplicidad de su heterogeneidad. La instancia es un elemento de la estructura, pero la multiplicidad de lo heterogéneo en la totalidad se dice también bajo la noción de instancia (y, como se verá, de contradicción). En cuanto a la unidad, está presente en la totalidad con la noción de *sobredeterminación*. La sobredeterminación articula la multiplicidad de las instancias, y se abre aquello por lo que, en la multiplicidad, una de las instancias es dominante. Ahora bien, que una instancia sea dominante no es una característica de la instancia, sino del todo. No hay todo ya dado, es decir totalidad, que sobredetermine. La sobredeterminación es una propiedad del todo y permite pensarlo más allá de la diversidad de las instancias, las cuales, tomadas en sí mismas, no pueden ser recompuestas en una unidad del todo. La sobredeterminación asegura la función de la unicidad. Pero la instancia induce también a la contradicción. Así pues, un primer estrato del análisis de Althusser se hace en términos de instancia y de totalidad. Un segundo estudia la instancia, referida a la categoría de contradicción.

El análisis de la sobredeterminación, y de la instancia en tanto que dominante, se mueve así en una problemática de la contradicción, que Althusser toma prestada de Mao Tse-Tung.

---

<sup>23</sup> En *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966. [*La revolución teórica de Marx*, S. XXI, México, 1967].

En el texto *De la contradicción*, que data de 1936, Mao distingue la contradicción principal del aspecto principal de la contradicción. Ahora bien, en Mao, contradicción principal y aspecto principal de la contradicción designan una lo analítico y el otro lo prescriptivo. El punto de vista analítico es aquel en el que la contradicción se llama principal porque es asignable a una visión materialista y dialéctica del proceso, la cual sostiene que toda cosa es movimiento, y desequilibrio: toda situación, por ejemplo histórica, no es más que un momento precario, transitorio, asimismo producido por otros momentos transitorios o por otras contradicciones. La comprensión de la contradicción principal se hace descriptivamente. El aspecto principal depende del punto de vista prescriptivo. El aspecto principal de la contradicción es una tesis política a partir de la cual se puede analizar los diferentes aspectos de una contradicción (en el texto citado, entre los japoneses y los chinos), desde el punto de su devenir probable o posible. El aspecto principal es la apuesta sobre el devenir de la contradicción.

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

Por tanto, hay un problema singular que Althusser quiere resolver: pensar la relación de la política y de la ciencia. Ahora bien, toda la empresa de Althusser tiende a alejarse de la reversibilidad dogmática entre política y ciencia, propia de la visión estalinista. La obra de Althusser<sup>24</sup> debe ser comprendida como una obra que busca pronunciar la perención y el cierre del pensamiento estalinista. Tanto porque podría tratarse de una instancia suplementaria como en razón de su intelectualidad particular, y a causa de los problemas que plantea la copensabilidad en una problemática de la totalidad, dar un lugar a la política es una cuestión crítica. La sobredeterminación permite resolver esta cuestión, presentándose como la unicidad en el todo complejo. Dos tesis establecen la relación de las instancias entre ellas mediante el ingreso en la sobredeterminación o unicidad. Una se refiere a la economía; la otra a la política. por tanto, se abre inmediatamente la cuestión de la relación de una instancia con el resto del todo. Es decisivo localizar si esta relación es la de una instancia con otras instancias, tomadas una a una, sucesivamente, o bien la relación con el todo, menos la instancia en cuestión. Althusser rechaza tanto la expresividad dogmática como el humanismo, por mucho que se llame “humanismo marxista”. La primera tesis, que se opone al economicismo estalinista, plantea que la economía, en tanto que instancia no decide en absoluto, no decide otras instancias. Las instancias, en aquel momento, están en desorden.

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

---

<sup>24</sup> Ver Sylvain Lazarus, “Althusser, la política y la historia”, en *Politique et Philosophie dans l'oeuvre de Louis Althusser*, obra colectiva bajo la dirección de Sylvain Lazarus, Paris, PUF, 1993.

La primera tesis se abre a la relación de las instancias entre ellas y el todo: si la economía no decide, entonces ¿cómo se dispone el todo? La segunda se refiere a la política, que es un proceso sin sujeto, a condición de que la tesis de Althusser sobre la historia convenga a la política. La confrontación de la primera y la segunda tesis desemboca en la cuestión de la relación de la política con las instancias; por el instante, la política no es posible. La cuestión de la relación de las instancias se resuelve, sea por la expresividad mecanicista y la agregación de las instancias, sea por su distribución en un múltiple irreconciliable, produciendo, en el primer caso, la política estalinista, que Althusser no quiere, y en el segundo, el ausentamiento de la política, que tampoco quiere.

La sobredeterminación es por lo que se plantea una compatibilidad de la política y de la problemática de las instancias. Esta compatibilidad supone que una nueva tesis sea enunciada sobre el todo. El todo está sobredeterminado, pero en formas no estalinistas: la economía no es la sobredeterminación omnipresente, y, sin embargo, hay siempre sobredeterminación por una instancia. Desde la relación de la sobredeterminación con el dispositivo de las instancias es desde donde se hace posible la política. Y ella es, a la vez, científica y no reducible a una instancia. La sobredeterminación permite articular (y mantener) una lógica de lucha de clases en un análisis en términos de instancias y de todo-ya-dado. Si la lucha de clases es expresiva de las instancias, y en particular de la economía, la política no tiene campo propio y no tiene subjetivo. Si la lucha de clases y la política son dejadas a la discreción de un comité central, entonces variarán según las circunstancias y las oportunidades: y, aún más, no se establece lo subjetivo. La empresa de Althusser aparece como una tentativa, contra Stalin y después de Stalin, de proponer una compatibilidad entre la política y el marxismo, a riesgo de refundar este último. La problemática de las instancias y de la sobredeterminación es el centro de esta refundación. En fin, por lo que se refiere a la historia, la filosofía y la política, ninguna de ellas se sostiene sino son absolutamente separadas, y Althusser las identifica separadamente. Nos las vemos, pues, con una problemática de lo múltiple, y no con una problemática de la multiplicidad, es decir con una problemática en la que cada conocimiento despliega su pensamiento singular. Hay un múltiple de los conocimientos –sin intelectualidad de la multiplicidad– dado como posible en razón de las nociones de unicidad y totalidad.

La totalidad designa el carácter en sí de lo real. Lo múltiple de los conocimientos no agota lo real, el carácter en sí de lo real, que a totalidad presenta al hacer posible una no-correspondencia entre el campo de los conocimientos y el ser-ahí de lo real, o todo ya dado. La noción no sirve solamente para la composición de los conocimientos, ni para establecer su copresencia, sino para evitar que lo real resulte de la simple suma, por otra parte imposible, de los reales de cada disciplina. Mediante ella se propone un real compatible con cada conocimiento, pero no se reduce a ello, capaz de soportar un conocimiento oscuro, lo real de la totalidad se puede sustituir por la ausencia de lo real de un campo de conocimiento. La totalidad permite una indeterminación relativa sobre lo que yo llamo el vínculo de lo real de ciertos campos.

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

En una problemática de la totalidad, ciertos campos pueden ser paradójicamente indeterminados, pues la categoría de lo real es en sí misma indeterminada. Lo real es(tá) en exceso sobre los campos de conocimiento, y, desde que se interroga un campo oscuro, reenvía a la totalidad. La oscuridad de un campo es homogénea a la oscuridad de una parte de lo real con respecto al conjunto de los campos. La problemática en términos de totalidad tiene por efecto hacer oscuro uno de estos campos, y permitir pensar a la vez la unicidad de lo real y la diversidad (no se puede hablar aquí de multiplicidad) de los procesos y de los conocimientos. Cada dominio de conocimiento reenvía a su campo, o a su instancia, y al hecho de que es copensado.

## 12. Nombres sacrificados y cuestiones de la historia

### a) *La operación*

En un pensamiento de la singularidad, al contrario, el pensamiento no se despliega a partir de la existencia de un campo. En el pensamiento de la totalidad, el nombre de un campo se dice dos veces: con respecto al campo del nombre y con respecto a la totalidad y a su copensabilidad. Se crean situaciones de desequilibrio, donde la existencia del campo propio del nombre deviene aleatoria y donde el mantenimiento del nombre no se opera sino gracias a la copensabilidad. Estas situaciones son las de los nombres sacrificados.

Los nombres son distintos: lo que cada nombre trata no puede compartirse con lo que es tratado por otro nombre. Los conceptos pueden exportarse, los nombres no. La problemática de la totalidad, que es la de la copensabilidad, sólo es afirmable al precio de nombres sacrificados. Es en esta perspectiva como es preciso entender la voluntad de Althusser de reidentificar el nombre de la filosofía y el de la política<sup>25</sup>.

Desde el punto de vista de la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, la copensabilidad se explica de modo muy diferente. Es la noción de Estado y su relación con la totalidad la que rinde cuentas de ello. En la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, uno de los operadores centrales, ya se ha visto, es la conciencia. En la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, el Estado es el operador central. Los registros de intelectualidad son diferentes en estas dos dialécticas. La dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo depende de una determinación (la forma de conciencia está determinada, inducida por las condiciones materiales de existencia). La dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo depende de la operación. Son lógicas enteramente diferentes. La tensión entre determinación y operación es inducida por el juego alternado de dos dialécticas y se presenta en la oposición de la *conciencia* y el *Estado*. El Estado, depende a la vez de un procedimiento de determinación y de un procedimiento de operación. Es una entidad determinada y operante, a la vez descriptiva y prescriptiva. Determinada: en la historiografía clasista, el Estado es el reflejo de la sociedad y de las clases. Operante: la categoría que identifica al Estado como operación es el poder. Entre el Estado y la totalidad, las relaciones son complejas. El Estado se da como dependiendo de dos especificaciones, de la determinación y de la operación, mientras que la totalidad se presenta como neutra, es decir como escapando tanto a la determinación como a la operación. Las características de neutralidad y de indistinción de la totalidad, en cuanto al registro de lo prescriptivo o de lo descriptivo, son inherentes a la copensabilidad. La

---

<sup>25</sup> Ver Sylvain Lazarus, "Althusser, la política y la historia", en la obra colectiva ya mencionada.

doble identificación del Estado, su carácter híbrido eliminan la neutralidad y la indistinción. El Estado no es el nombre de la totalidad, es el producto de una dialéctica.

La historia es un pensamiento relación del Estado. ¿Qué es la historia en cuanto a la operación y a la determinación? Cuestión tanto o más compleja en cuanto que según el caso usa una u otra, o una y otra. En cuanto a Marx, va a sostener que la historia depende de la determinación y de la operación. Y en virtud de ello podrá subsumir la política, e incluirla. Identificada por la operación y la determinación, la historia se anuda a la política mediante la operación, y al Estado mediante su doble determinación.

### **b) Moses Finley**

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

Moses Finley no es un dialéctico: la cuestión del Estado no está en el centro de sus preocupaciones; es un historiador de lo subjetivo y de la inversión. En *Mito, Memoria, Historia* y en *La Invención de la política*<sup>26</sup>, no sitúa la historia ni del lado de la operación, ni del lado de la determinación; la historia no requiere ninguna dialéctica.

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

La historia para Finley es una *capacidad*, y es una capacidad *secuencial*. *Mito, Memoria, Historia* tiene como objetivo elaborar la nueva problemática de la historia, a partir del establecimiento de este punto. La historia no debe ser comprendida como positivista (identificada por su diferencia de (con) el mito), ni como estructural, siendo considerada a partir del Estado, sino que debe estar adosada a momentos de existencia singulares y correspondiendo a una capacidad subjetiva provisoria. Hay subjetividad cuando hay contemporaneidad de las conciencias con la secuencia llamada histórica. Por tanto, Finley toma el contrapié de la hipótesis clasista de la permanencia de la historia.

Para Finley, la historia no es una invariante; toda sociedad, todo período, no tiene necesariamente historia. Hay sociedades que no producen historia, y no solamente las sociedades sin escritura y sin Estado. La ausencia de historia no indica un problema de recursos. Para que haya historia, es preciso que exista una *generación* que haya pensado su propia situación; ahora, la historia de esta generación es posible para ella misma y para los historiadores posteriores. Por tanto, no siempre existe una capacidad

---

<sup>26</sup> Moses Finley, *Mythe, Mémoire, Histoire*, Paris, Flammarion, 1956; y, del mismo autor, *L'Invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1966.

para la historia. Incluso no es un relato, es un pensamiento, y un pensamiento contemporáneo a sí mismo. Si una generación no “incluye por escrito” su historia, jamás se habrá perdido, y solamente la arqueología y la reconstitución son posibles.

Por tanto, se pueden enunciar dos tesis: sólo hay historia contemporánea a sí misma y un punto de conciencia es necesario para que exista. En consecuencia –y es la segunda tesis–, la ocasión de una historia contemporánea a sí misma no siempre está dada. Finley no dice que haya un punto de conciencia; para él, es respecto a la existencia de historiadores como se plantea la cuestión del punto de conciencia. Pero, sea lo que sea, si hay una capacidad subjetiva, hay historiadores para decirlo: Tucídides para la guerra del Peloponeso, Lissagaray para la comuna de París, el cardenal Retz para la Fronda o Saint-Simon para la corte de Luis XIV.

Un pensamiento tal, una capacidad tal no son, pues, lo propio de cualquier generación, sino sólo de algunas de entre ellas. El interés de una generación por su historia no es una reflexividad, sino un planteamiento en conciencia. No siendo constante ni presente en toda sociedad, ni en una sociedad en todo momento, la historia aparece bajo condición de conciencia.

La historia es una situación de los pensamientos, o de las conciencias, que permite a los historiadores, sea contemporáneos, sea posteriores, investir esta situación y proponer enunciados y formulaciones a este respecto. Por tanto, es esencial que existan tales situaciones. Cuando ellas no existen, si no hay historia posible –y, una vez más, no es por razones de fuentes–, es porque falta la *materia* (categoría sobre la cual voy a volver) de la historia. El gran desplazamiento propuesto por Finley es el de sostener que la materia de la historia es circunstancial y que es una capacidad de la época considerada, antes de ser una capacidad del historiador. Ahora bien, esta capacidad de la época o de la generación no es otra que la política. La obra de Finley deja de proponer a la historia un campo invariante, un objeto o una estructura, y desliga la historia del Estado para ligarla a la política. Por eso se puede decir que la concepción que Finley propone es la de una historia en interioridad.

Finley reflejó en estos términos la invención de la historia entre los griegos; y, si bien, señaló que es contemporánea a la invención de la *polis*, sobre todo plantea que es contemporánea a la invención de la política. Historia como punto de conciencia, historia como no permanente, y como invención, historia desligada del Estado y ligada a la política, alejan la empresa de Finley de toda categoría de operación. Demostrando que la historia acepta la categoría de invención, sometiendo la inteligibilidad de la historia al examen de las condiciones de su invención, Finley excluye la operación. La categoría de invención se opone a la de operación entendida como racionalización, la cual intenta realizar la adecuación de la conciencia y del mundo, de lo subjetivo y de lo objetivo. La operación procede a una racionalización, suponiendo el progreso de lo irracional a lo racional, tesis característica de aquellos que sostienen que la historia nace de una ruptura de (con) el mito. La categoría de invención viene a suplementar a la de operación; no viene a ocupar su lugar, lo que nos devolvería a la vieja categoría historicista de la transformación. Allí donde hay invención hay más, hay el algo más, el aparte de eso, hay el además, que por esta razón es precario.

La política es, también, una invención. En *La invención de la política*, ésta no se reduce ni al Estado, ni a las clases, ni a la gestión de lo social, ni al poder: invención específica, no es, pues, permanente; en un pensamiento de la política, se la llamará secuencial y rara (infrecuente). Finley va a encontrarse a la cabeza de dos invenciones, la historia y la política. ¿Están separadas o reenvían al mismo zócalo? Finley no se decide, no estatuye por la separación, mostrando aquí el límite de la noción de invención. Ciertamente, para reflejar la cuestión de la separación entre la historia y la

política, Finley habría estado obligado a buscar en la historia mundial la invención de la separación de la historia y de la política –en mis términos: buscar a Lenin–, lo que no era su propósito. La separación de la política y la historia no es un objeto histórico, pertenece al campo de la política contemporánea, y pasa por la categoría de singularidad tanto como por la de modo histórico de la política.

Por lo que respecta a Finley, el trabajo del historiador es claro: consiste en identificar las categorías que despliega cada período histórico, es decir cada generación productora de la historia. Haciendo esto, Finley da, muy precisamente, un ejemplo de planteamiento no definicional, puesto que la categoría de historia es enteramente construida en el protocolo de su investigación. Y, tomando el conocimiento histórico en el momento de su invención (con Herodoto y Tucídides), invención que es contemporánea de la invención de la política, persigue el objetivo polémico de desatar la historia de su tradición positivista, y anudarla a la política. El planteamiento de la historia se transforma en un proceso en interioridad, que Finley opone a un planteamiento en exterioridad, donde la historia es la historia del Estado. Finley, se abre así a la hipótesis de una historia sin la operación, es decir en subjetividad, y en un vínculo de contemporaneidad con la política, contemporaneidad que reenvía a la categoría de generación.

### c) *Historia, historiografía, clase*

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

Este concepto es central en el trabajo de los historiadores, no simplemente en razón de su uso descriptivo, sino porque la *clase* es la categoría operatoria sobre la cuestión del Estado, y ello ya se trate del Estado de clase, o del Estado más allá de las clases, y de la Nación. La historiografía aparece, pues, como una problemática que convoca a la vez a las clases sociales y al Estado, especificando esta relación las diferentes escuelas. La cuestión se convierte en dominante, mientras que en el siglo anterior el debate no se refería al Estado, sino a los buenos gobiernos, o a sus formas: republicanas o monárquicas.

Las formas de gobierno, en el sentido que la expresión tiene en *El Espíritu de las leyes* de Montesquieu, no se adosan a una problemática del Estado, de las clases, o de la historia. Cada forma de gobierno, como se sabe, es identificada por su principio, lo que vuelve a efectuar un análisis de la conciencia y de lo prescriptivo subjetivo de cada forma de gobierno. En este sentido, *El Espíritu de las leyes* apunta a la política tal y como se la entiende aquí y, ciertamente, no a la cuestión del Estado. Por lo demás,

Althusser<sup>27</sup> ya demostró perfectamente cómo el clima era subordinado a los principios y no al contrario. No hay ni determinismo por la clase –que por otra parte no existe–, o por el Estado, ni, en substitución de éste, un determinismo por las condiciones naturales.

El Estado aparece en el siglo XIX en parte como objeto de un determinismo por las clases. Es un Estado determinado, es decir, está determinado, y es en este sentido en el que yo hablo de determinación. Con Montesquieu, la categoría *forma de gobierno* se encuentra en lo subjetivo y no en la operación, ni en el Estado, ni en la historia. Se verá bien en qué puntos mi planteamiento se desmarca de la apasionante lectura que hace Althusser de Montesquieu.

Althusser demuestra admirablemente, contra las lecturas jurídicas y sociológicas de Montesquieu, que el principio es el que funda el espíritu de las leyes, es decir, las leyes analizadas desde el punto de vista de su espíritu. Y Althusser, fiel en eso a su adhesión a Marx, recorta en Montesquieu un espacio de copensabilidad entre lo subjetivo (los principios) y lo objetivo, no en la forma de la economía, sino en la de lo que tiene imperfectamente lugar (extendido a los imperios, los ambientes, los climas, la naturaleza), que le permite localizar en Montesquieu una totalidad concreta, imperfecta.

El dispositivo de Althusser es muy particular: en él se encuentra, a la vez, el primado de lo subjetivo y la circulación de la operación y de la determinación, sin que se establezca, sin embargo, una problemática del Estado, y sin historización explícita. De ahí que haya circulación entre operación y determinación y que no haya estatización e historización, puesto que ellas suponen que no hay circularidad completa entre las dos nociones. Se ve bien por qué en Montesquieu la totalidad concreta (unidad de los principios y la naturaleza) es incumplida. Y Althusser echa en cara a Montesquieu lo que es considerado aquí su gran cualidad: no situarse en el orden de la determinación.

Anteriormente al siglo XIX, no hay problemática del Estado. Así pues, la *clase* debe ser considerada como el principio de modernización de la investigación histórica. La clase y el Estado se convierten en las categorías de la nueva modernidad, distinguidas de las formas de gobierno y de los principios antes activos. En el siglo XIX, la aparición de la historia clasista se produce, pues, en una nueva configuración: se pasa de un planteamiento en términos de orden a un planteamiento en términos de representación. La clase es, a través de la cuestión del Estado, lo que va a hacer acceder la historia clasista a su pensabilidad. Y la clase, también, es la noción que permite responder a la cuestión de lo que se piensa en el pensamiento histórico. Por otra parte, el pensamiento del Estado, bajo el efecto de la Revolución francesa y del Imperio, está sometido a un pensamiento de la fractura. La relación entre esta fractura y el Estado es un punto abordado por todos los historiadores: Tocqueville lo estudiará en *El Antiguo Régimen y la Revolución* privilegiando el Estado y las instituciones y subordinándoles las clases y las fracturas. La Revolución francesa no habría debido tener lugar puesto que, sostiene Tocqueville, el Antiguo Régimen ya había realizado las reformas que la revolución demandaba. Marx va a hacer de la categoría de clase su categoría mayor, y el Estado le será interno: no hay más Estado que un Estado de clase. Dada la expresividad entre el Estado y la clase dominante, la noción de fractura estará en una dependencia lógica absoluta con la de clase: así, Marx asignará la fractura del Antiguo Régimen a su carácter de clase. Por tanto, la historiografía se despliega en las nociones de clase, de Estado y de fracturas. A través de estas nociones, aborda las de revolución y las de democracia.

Con respecto al planteamiento en términos de singularidades, la cuestión se plantea del siguiente modo: ¿es la historiografía una singularidad identificada mediante

---

<sup>27</sup> Louis Althusser, *Montesquieu, la Politique et l'Histoire*, Paris, PUF, 1956.

las categorías de clase, de Estado, de revolución, de democracia? O, ¿con la historiografía nos las vemos con una intelectualidad identificable en una generalidad, en la que la historiografía habría sido la expresión particular y la clase ha sido el esquema central? Desde este punto de vista, la cuestión de la historia, sea historiografía o invención en los griegos, es una puesta a prueba de la singularidad y de la multiplicidad.

En el pensamiento histórico, *el pensamiento es relación del Estado*. Este enunciado puede ser un enunciado de identificación de una intelectualidad específica, la de la historiografía clasista del siglo XIX —es una primera hipótesis. O, segunda hipótesis, la historia como pensamiento-relación-del-Estado puede que sea un enunciado sobre la historia en general, y sobre la intelectualidad histórica general. Si se acepta la primera hipótesis, es decir si se trata de una intelectualidad específica, se llega a la conclusión de que el *Estado* puede ser concebido en sí mismo como singular, caracterizando una larga secuencia al mismo título que el análisis del modo revolucionario sostiene que el nombre “revolución” caracteriza una secuencia corta. El debate no se refiere a la longitud de la secuencia, sino a la afirmación de que una singularidad pueda ser aplicada al concepto de Estado. Si el Estado, en (como) pensamiento, es singular, es específico de la época clasista y del pensamiento clasista; hay una singularidad, y la historia está del lado de la singularidad, dando al *pensamiento histórico* como *relación del Estado* el estatuto de una singularidad. Y si este pensamiento está en perención, entonces tampoco es posible un pensamiento histórico en el cual parecen necesarias las nociones de clase y Estado. La historia como pensamiento-relación-del-Estado estará cerrada.

Si se admite la segunda hipótesis, si la historia puede ser identificada como una intelectualidad general, en la que *Estado* es la categoría central a través del enunciado *el pensamiento histórico es relación del Estado*, es preciso establecer que el Estado no es específico en la historiografía clasista, sino que identifica muy bien una intelectualidad histórica general en la que el Estado sería en cada singularidad lo indistinto cierto o indistinto determinado.

La crítica del planteamiento objetal conduce, en cuanto al pensamiento y a sus campos, a un pensamiento en términos de multiplicidad, de categoría y de singularidad. La idea de singularidad se alimenta de la separación: separación de lo que se piensa en el pensamiento de la gente de (con) el pensamiento del científico; separación de la filosofía y de la antropología; separación de la política y de la historia. Por ejemplo, se ha planteado la política como singular; y, al mismo tiempo, el enunciado de esta singularidad en su investigación misma, disponiendo la existencia en una multiplicidad de casos o modos, cada uno singular e irreductible a cualquier otra cosa que a sí mismo. Por tanto, singularidad y multiplicidad van a la par. Y esta marcha común funda la categoría que identifica cada vez a la singularidad, y la da a pensar.

La historiografía es clasista. En un primer examen, uno podría estar tentado a estimar que se las ve con un dispositivo original, y único, cuyo fin entraña el de la historia. La otra vía es pensar la historiografía como caso particular del pensamiento histórico, cuya perención no entraña la de la historia como intelectualidad.

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

Reintroduzcamos el modo histórico de la política, donde la política no es reductible al Estado, es decir donde la política existe en interioridad, y se identifica como una secuencia en pensamiento dotada de lugares. La política es rara, y secuencial. Se

despliega en un modo histórico, correspondiente a la secuencia y a los lugares. La desaparición del lugar entraña la perención del modo.

Con respecto a lo que acaba de llamarse la historia, *histórico* en “modo histórico de la política” indica muy bien la singularidad de cada modo; dándose la pensabilidad de la política bajo la forma de una multiplicidad de modos. El enunciado “hay política” se despliega mediante la identificación de los modos históricos. *Histórico* participa, pues, en la identificación de un modo, que se designa como la relación de una política con su pensamiento, siendo el pensamiento la intelectualidad y no la reiteración.

En enunciado I va a ser: *¿la gente piensa la política?* Pero, ¿se dispone el enunciado I como un pensamiento de la política, y, por tanto, como un pensamiento histórico, estando dada la presencia y el estatuto de *histórico* en el “modo histórico de la política”? Y, otra cuestión, ¿es el proceso I *hay pensamiento de la política?*

Lo aquí nos jugamos es crucial. En efecto, si lo que se retiene es el enunciado *la gente piensa la política*, mientras la antropología del nombre subsume un pensamiento de la política y se propone cubrir el espacio general del pensamiento y de los pensamientos, incluido aquí el pensamiento político, por poco que, cada vez, se sostenga que la gente piensa (la política, la historia, la filosofía, etc.). Lo que entraña una dificultad, que se refiere a la identificación de la política, de la historia, de la filosofía. Y, frente a esta dificultad, o bien se reintroduce el planteamiento definicional mediante definiciones apriorísticas y objetales, o bien no se las puede identificar verdaderamente, y devienen indistintas, o bien se ausentan.

La otra hipótesis es: la antropología del nombre deja fuera de su campo la cuestión del pensamiento político y la del pensamiento de la historia (dado como relación del Estado, lo que atribuye a la historia una diferenciación orgánica). En realidad, esta solución tendría por resultado hacer volver a una posición taxonómica a los protocolos y a los campos<sup>28</sup>.

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

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

---

<sup>28</sup> La relación de la antropología del nombre con la historia y con la política no es ni una relación de subsunción, ni una relación de exclusión. La historia y la política son, una y otra, investigaciones en (como) pensamiento, ejemplificadoras de la cuestión de la subjetividad. Para la historia, hay presencia de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo en la relación con el Estado, al mismo tiempo que la historia, se verá más especialmente en el análisis que haré de Marc Bloch y ya se ha visto con Moses Finley, posee un pensamiento de la subjetividad. La política, tal y como la he expuesto y según mis propias tesis, es en subjetividad, en interioridad o en exterioridad.

despliega desde el interior del enunciado I: es la antropología. En los otros dos conocimientos hay una autonomía relativa del enunciado II en relación al enunciado I.

La cuestión de las disciplinas y de los campos se constituye exclusivamente bajo el enunciado II formulado como relación diferente: *relación del pensamiento; relación del Estado*. Que haya otros enunciados sobre el pensamiento además de “*el pensamiento es relación de lo real*”, es decir, que haya otros enunciados II, no se abre, sin embargo, a la pertinencia de articular estos otros enunciados II con el enunciado I, que es invariante y no específico en (como) pensamiento, no invariante de todo pensamiento sino invariante de toda antropología. Querer situar el enunciado “el pensamiento filosófico es un pensamiento-relación-del-pensamiento”, que es un enunciado de tipo II, en relación con el enunciado I volvería a antropologizar la filosofía. Y tal no es, evidentemente, mi propósito. En efecto, salvo en una antropología del nombre, que constituye el enunciado II a partir del enunciado I, todos los demás conocimientos tienen diversos enunciados I; y la relación con su propio enunciado II no es(tá) construida a partir de la singularidad fundacional de un enunciado I.

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

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

La política no está en la relación del enunciado II con el enunciado I; la política es un nombre. La categoría de modo es la categoría de la política y se abre a un pensamiento de la singularidad. La relación de la política con el modo es aquella de la relación de lo innombrable del nombre con los lugares del nombre. Cada nombre innombrable tiene lugares, y existe una multiplicidad de modos. La política es del orden del pensamiento y en una relación de lo real, donde éste es un indistinto. La categoría de lo indistinto supone que lo real no es lo que se piensa en el pensamiento, y que *el pensamiento piensa lo real* es una proposición inadmisibile. Y del mismo modo: la tesis de adecuación entre pensamiento y realidad. Por tanto, lo que está en cuestión no es lo que piensa el pensamiento, sino lo que se piensa en el pensamiento: es el pensamiento lo que es preciso identificar, y las categorías que le son propias. Es lo que caracteriza el paso del planteamiento objetual al planteamiento en términos de pensabilidad. El cara a cara entre el pensamiento y lo real, llamado *relación*, es el pensamiento en el cual lo real es indistinto. Cualquier otro enunciado sobre lo real que el de su indistinción prohíbe el acceso al pensamiento de la singularidad. Nos encontramos en la asombrosa

situación en la que no se puede pensar más que el pensamiento y lo que es pensado en el pensamiento, y no lo que piensa el pensamiento.

La dificultad del pensamiento histórico viene de que su arrancamiento a la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo es delicado. Ahora, el riesgo de una acontecimentalidad pura se presenta, y el *Estado* se convierte en un indistinto, acumulando operación y determinación. Encontrándose el estatuto de la historia gravado por los efectos del ausentamiento de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, se comprenderá el mantenimiento de proposiciones definicionales sobre su objeto y sus métodos. En fin, el *Estado*, conectado con la *totalidad* (que como noción se presenta como neutra en términos de operación o de determinación), permite enunciados que presentan el pensamiento histórico como relación de la totalidad, y se abre a una visión muy amplia del pensamiento histórico, englobando las mentalidades, la economía, la moda, las religiones, la historia social. Estas diferentes “historias” no son más que las facetas diferentes de un Uno, que es, de hecho, la totalidad. Para identificar plenamente el Estado, en tanto que núcleo del pensamiento histórico, es preciso ver bien que esta noción se concentra en dos nociones distintas: la de estructura y la de tiempo<sup>29</sup>. Así, pues, bajo el Estado se encuentra la estructura y el tiempo, donde “sociedad” no es más que la coalescencia. Ahora se va a evocar el tiempo.

---

<sup>29</sup> Señalaremos aquí que el estructuralismo etnológico nunca fue más que el mismo pensamiento aplicado a un grupo sin Estado y concreto, dado que la estructura y el tiempo en realidad son las categorías nodales que subyacen en la problemática del Estado de la cual es extraído el estructuralismo. Reserva hecha de la lingüística, que es una ciencia material (opongo aquí las ciencias materiales a los conocimientos que dependen de la pensabilidad).

## 4

### Nombres innombrables

Vamos a pasar, ahora, de las palabras a los nombres. No todas las palabras son nombres simples. La identificación del nombre innombrable es un procedimiento que se establece por el juego del nombre y de los lugares del nombre.

Ya ha sido expuesta la crítica del pensamiento clasista y ha conducido a la cuestión de la historia, abordada como interrogante bajo el ángulo de su singularidad, la cual ha sido asignada a la fórmula: “el pensamiento de la historia es relación del Estado”. Pero la cuestión de la historia es también la del tiempo, del que sólo han hablado de manera significativa los historiadores no historicistas (Finley), o en transición hacia fuera del historicismo (Bloch). La cuestión que está en juego ya no es, ahora, la del Estado, sino la de la polisemia del tiempo, así como la de su unicidad. Y acto seguido la del tiempo mismo. El fin del pensamiento clasista debe confrontarse con ello. Aunque la cuestión del nombre, que viene ahora, debe medirse a su vez con el estatuto del tiempo. ¿Es este último polisémico? ¿en la unicidad? ¿o en ausentamiento por la cuestión del nombre? Estudiaremos este tema en primer lugar en Marc Bloch y después, de nuevo, en Moses Finley.

La cuestión del tiempo, de su unicidad o de su ausentamiento, es una cuestión de importancia para la antropología del nombre. En efecto, éste no es constituible sino a condición de desplegar una problemática de la singularidad y una problemática de las multiplicidades homogéneas. El examen del tiempo en Marc Bloch va a permitir discriminar multiplicidades homogéneas y heterogéneas, punto crucial porque sólo la multiplicidad homogénea dispone el nombre innombrable. En cuanto a la multiplicidad heterogénea, ella va a la par con la nominación y la composición compleja.

La tesis de la composición compleja supone que es necesario partir de un todo como conjunto diversificado y compuesto. Una concepción tal conduce infaliblemente a la nominación del nombre y, en lo que concierne a las singularidades subjetivas, a la objetivación. Si se busca tales objetivaciones en los autores citados aquí como referencia, se ve que Moses Finley acaba por nombrar la política con el término de “invención”; que Bloch hace un parón en su planteamiento en subjetividad nombrando al pasado como lo “dado”; que se encuentra muy legiblemente, en Durkheim, la sociedad como conjunto complejo; y que, para Althusser, hay un todo concreto ya-ahí o ya-dado. No es exactamente la globalidad de estas nominaciones lo que se desea puntuar. Sino que existe una fuerte relación entre, por un lado, los enunciados inaugurales y fundadores y, por el otro, la nominación o la innominación.

La manera en la que procede Bloch puede contribuir a ilustrar el vínculo entre enunciados inaugurales y procedimientos de nominación. En Bloch, el tiempo es una categoría central, porque la historia es la de los hombres en el tiempo, y el tiempo se da como esencial porque se abre al estudio en subjetividad. Aparentemente, para Bloch, no hay nociones globales inaugurales. Pero, y aquí hay que mirar más de cerca, es el tiempo (comparado por otra parte con el plasma) el que va a jugar ese papel, pues es esta noción la que va a ponerse en lugar de una polisemia heterogénea. Se ve: desde que hay polisemia heterogénea hay nominación, y desde que hay nominación hay polisemia heterogénea. En efecto, Bloch va a dar diferentes asignaciones a la categoría de tiempo, asignaciones muchas veces contradictorias. Es polisemia heterogénea que estas asignaciones sean contradictorias puesto que algunas de ellas proponen un pensamiento de lo subjetivo a partir de sí mismo, y algunas otras mediante lo objetivo: es lo que Bloch llama “el pensamiento del adentro y del afuera”. Es el tiempo el que permite copresentar, y copensar, el adentro (las mentalidades, por ejemplo) y el afuera (la estructura), y que recompone elementos subjetivos y objetivos heterogéneos. Por tanto, hay heterogeneidad porque una noción polisémica, aquí el tiempo, permite ligar conjunto, y pensar conjunto, lo que depende de lo objetivo y lo que depende de lo subjetivo. El tiempo presenta a la vez la simultaneidad y el desajuste. Es en una multiplicidad heterogénea como hace oficio de composición compleja.

La polisemia heterogénea se comprueba claramente en el análisis que Bloch hace del pasado y del porvenir. La categoría de tiempo, aplicada al porvenir, hace un posible, y, aplicada a lo pasado, produce la categoría de pasado como dado. El tiempo en el pasado es un dado, en el porvenir un posible. Dado y posible son heterogéneos, y el tiempo se dice en diferentes sentidos. Por tanto, el tiempo existe en una multiplicidad heterogénea. Si se quiere explicar lo subjetivo a partir de sí mismo, o el pensamiento por el pensamiento, parece necesario romper con las multiplicidades heterogéneas que continúan basándose en conjuntos compuestos y en la composición compleja.

¿Es plausible una multiplicidad homogénea que permita no copresentar objetivo y subjetivo? La demostración se hace en dos puntos sucesivos. En primer lugar, se trata de reducir la multiplicidad homogénea –y una vez más, aquí, es el tiempo– a la unicidad. A ello se llega mediante la categoría de irrepitible, dividido en irrepitibles ocurridos y no ocurridos, lo que contradice la tesis del pasado como dado, e introduce lo posible en el pasado. El tiempo se encuentra, entonces, en una unicidad. Pero eso no es suficiente: se estará siempre en una multiplicidad heterogénea de los irrepitibles. Lo irrepitible ocurrido y no ocurrido nos hace ganar la unicidad del tiempo que reduce la polisemia, aunque el tiempo sigue permaneciendo en lo heterogéneo de los irrepitibles ocurridos y no ocurridos.

El segundo punto del planteamiento es el de una ruptura. Es una ruptura con la nominación. Hay que ausentar la nominación, productora de polisemia, hay que ausentar el tiempo, portador de lo heterogéneo de los irrepitibles. Y aplicar la problemática de la multiplicidad no ya al nombre, sino a los lugares del nombre. En efecto, reducido a su carácter esencial, lo heterogéneo se constituye de la nominación del nombre, alrededor de lo cual la multiplicidad circula. Dejar lo heterogéneo, es abandonar la nominación del nombre. Pero renunciar a la nominación es también desplazar la multiplicidad: ella ya no es la del nombre, es la de los lugares del nombre. Los lugares de un nombre son una modalidad de existencia de lo subjetivo. En lo que concierne al nombre innombrable de una política –pensemos en la identificación dada de la política revolucionaria–, sus lugares son la Convención, las sociedades sans-culottes, el ejército del año II. Todos ellos son lugares del nombre, y todos son homogéneos puesto que son subjetivos, y subjetivos puesto que son prescriptivos. Y

prescriptivos porque resultan de un pensamiento de la política cuyo movimiento esencial es el de una separación que inscribe lo posible como carácter racional y practicable de esta separación. En el caso de la innombrabilidad del nombre, la multiplicidad se encuentra deslocalizada (es interna al nombre singular), y la multiplicidad se encuentra transformada: es homogénea. Es homogénea porque cada lugar del nombre es un lugar subjetivo, identificado por una prescripción. Así pues, hay multiplicidad homogénea si esta multiplicidad es argumentada a partir de los lugares del nombre.

Una de las tesis centrales de este libro es la de la separación de la historia y la política, de la necesidad de su identificación respectiva, y no solamente diferencial. El examen de la categoría de tiempo, y nuestra distanciamiento, va a ser conjunto al proseguimiento de la identificación de la política y a la separación absoluta de esta última de (con) la historia. Ciertamente, la crítica del planteamiento objetual y del de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo precedentes, introducen a estas cuestiones pero no las reglan puesto que estas críticas han sido llevadas a cabo a través del cuestionamiento de la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, de las categorías de conciencia y Estado, y a través de las categorías de determinación y operación, mientras que se trata ahora de considerar frontalmente la separación de la historia y la política. Hasta aquí era cuestión, por una amplia parte, de la crítica del pensamiento clasista, hasta en sus mecanismos más esenciales. La separación de la historia y de la política, que no se resume de ninguna manera en la cuestión del adentro y del afuera, puede ser introducida, sin embargo, mediante esta oposición y mediante esta pareja, y convoca ahora al examen de la categoría de tiempo porque liga y hace copensables el adentro y el afuera y la historia y la política, todo ello permaneciendo, como se verá, en una subjetivación parcial.

## **1. La historia y el tiempo**

### ***a) Marc Bloch***

Bloch no es un historiador historicista, es un historiador de la transición hacia fuera del historicismo. Quiere romper con el positivismo durkheimiano y con el desprecio hacia la historia que entraña. Quiere, en otro orden, alejarse del robespierrismo de Mathiez, considerando finalmente que el clivaje entre jacobinismo y dantonismo es inoperante pero muy cotizado. En fin, se aparta del marxismo-leninismo de la III internacional que no se abre para él a una visión de la historia. La vía de March Bloch es singular. Las nociones que disponen su empresa son al menos: los “hombres en el tiempo” aprehendidos desde el “adentro” y el “afuera”; el “tiempo” mismo, que es lo que liga el adentro y el afuera. Bloch es un historiador de la transición hacia fuera del historicismo porque asume la cuestión del adentro y del afuera y entra, así, en la breve lista de los historiadores de la subjetividad. Pero Bloch permanece en el historicismo porque, si bien la historia clasista es una fenomenología que propone una hermenéutica y sentidos, Bloch será quien los admita y los busque. Esta es la razón por la cual su categoría de tiempo es tan importante, la hermenéutica y la búsqueda de sentido tienen, muy singularmente, por categoría al tiempo.

Cuando se examina la categoría de tiempo en Bloch, aparece una multiplicidad heterogénea que sirve para establecer el vínculo entre el adentro y el afuera, y que reconduce a una dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo. Por tanto, la categoría de tiempo no está en excepción de la dialéctica. Si participa en algo será, ahora, en otro

dispositivo, siempre del orden de lo subjetivo, que no es el de la operación y la determinación. Este nuevo dispositivo es la oposición entre pasado y futuro a través de la cual Bloch aborda la categoría de posible.

### ***b) El oficio de historiador***

Historia y política no son identificables y separables con la ayuda de un simple método, donde la historia se identificaría mediante el método histórico lo que nos devolvería bien a un objeto, o mejor, a un campo. Por lo demás, Bloch en vez de método y objeto propone las categorías de *materia de la historia* y *oficio de historiador*. Lo más notable de su empresa es que el oficio de historiador es el analizador de la noción de materia que escapa por ahí a un eventual carácter transcendental. La materia es aquello que designa la singularidad de lo que está en cuestión en la historia. La materia no es el objeto o el contenido de una disciplina, es una tesis de existencia, concerniente a un sustrato singular, tal que hace posible un proceso de conocimiento. Materia, aquí, se establece en un sentido nuevo, absolutamente extrínseco al historicismo, y no reintroduce de ninguna manera la noción de objeto o de objetivo, ni tampoco una dialéctica con dos términos (entre el pensamiento y la materia). Bloch lo confirma rechazando el planteamiento definicional; y lo dice: “no tendría ningún interés redactar una amplia y raída definición [de la historia]”. El historiador “raramente define”<sup>30</sup>. La identificación de la historia no pasa por una dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo y, por tanto, no convoca definición.

En el sentido fuerte, partir del oficio de historiador despliega sobre la materia de la historia un protocolo de identificación por encuesta que plantea la categoría de materia de la historia, y el proyecto de su examen, hacia la investigación del nombre de la historia. La materia puede ser llamada el “nombre de la historia”. Ahora bien, a causa de la categoría de tiempo, y, aún más, a pesar de esta categoría, el nombre de la historia en Bloch es un nombre heterogéneo, es decir un nombre imposible. Este nombre no es innombrable, es imposible. Los nombres sacrificados son imposibles. “Nombre imposible” se prueba el nombre aquel de lo que se ha llamado más arriba “nombre sacrificado”.

En el planteamiento objetivista el tiempo mismo es una categoría objetiva que se despliega en la datación y la cuenta, o en el análisis de lo continuo y lo discontinuo, del tiempo largo y del tiempo breve. Lo que se cuenta es una categoría objetivable, una instancia, una estructura, una forma económica, un tipo de Estado. La cuestión del sentido es resultante de la atormentada historia de la estructura. El tiempo es aquello por lo que se da la aprehensión de la estructura, es la categoría de subjetivación y de intelectualidad de la estructura, porque también es una característica de la estructura el desarrollarse en el tiempo. La historia historicista, que articula las conciencias y las estructuras por la mediación del tiempo, es una noción a la vez subjetiva y objetiva – objetiva por la cuenta, y subjetiva porque la conciencia es finalmente concebida como pudiendo aprehender la estructura, es decir la historia. El tiempo deviene así, y bajo esta condición, en una categoría en subjetividad. Lo que está en juego es un análisis de la categoría de lo subjetivo a través de la de tiempo, donde se comprueba que no hay categoría de tiempo como categoría de lo subjetivo, sino como categoría de subjetivación de los fenómenos de estructura. Pues no hay nada que pensar si no es la estructura, y el racionalismo exige que el tiempo sea contado. Si bien la historia clasista

---

<sup>30</sup> Marc Bloch, *Apología para la historia*, Paris, Armand Colin, 1974, p.143.

intrinca la cuestión de lo real y la del sentido mediante las categorías de estructura y de tiempo contado, para la conciencia la noción de tiempo es central. Es a través de ella como la estructura puede devenir en una categoría de intelectualidad. La historia, que no puede asumir una desobjetivación total de lo subjetivo –lo que la separaría demasiado de la cuestión del Estado, que es su centro–, construye una categoría del tiempo compatible con una objetivación mínima de lo subjetivo.

***c) El tiempo como función distributiva  
y operador de compatibilidad entre ciencia y conciencia***

La historia, para Bloch, enfrenta a la vez a los hombres en el tiempo y al tiempo (el tiempo de las estructuras). Pero lo más destacado es que el tiempo, en lugar de ser reducido a lo objetivo y a lo subjetivo (nos las veríamos, entonces, con Cronos y Conciencia), funciona como operador múltiple, constituyendo una polisemia necesaria, la cual conduce a una multiplicidad heterogénea. Hay tiempo y tiempo. Una complejidad múltiple de la categoría de tiempo aparece, sin que el principio de esta complejidad sea explícitamente dado en la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo. El tiempo, como operador múltiple, es el lugar de la historia, por lo que habrá en Bloch una función de distribución.

Después de haber analizado la debacle de junio del 40 con *La Extraña Derrota*, el último texto de Marc Bloch, *Apología para la historia*, texto de los años de exilio y de resistencia en el que, dispone, a mi juicio, más todavía que el oficio de historiador, la historia como pensamiento, donde el historiador y el resistente reflexionan y actúan con el mismo aliento; es un texto grandioso. Bloch da el tono en la carta de presentación de la *Apología* a Lucien Febvre, el 10 de Mayo de 1941: “Somos los provisionales vencidos de un injusto destino”<sup>31</sup>.

Bloch, en *Apología para la historia*, rompe con la visión de un modelo único de la ciencia –que Durkheim encontraba, como se sabe, en la física del siglo XIX–, sosteniendo que la física relativista permite poner fin a la visión pan-cientificista durkheimiana. Para él, ya no hay ciencia que sea un modelo general para el pensamiento científico, y, por tanto, para las otras ciencias. Cada ciencia despliega su espacio, sus propios términos, sus propios procesos de científicidad. Bloch sostiene, pues, la tesis de existencia no simplemente de una multiplicidad de las ciencias, entre las cuales cuenta a la historia, sino de una multiplicidad de las científicidades de cada ciencia. Su propósito es el de formular la de la historia, científicidad singular.

La empresa de Bloch aparece como constitutivamente contradictoria: la historia es una ciencia, y en tanto que tal es preciso reflexionarla y practicarla. Pero al mismo tiempo la ciencia cuyo nombre es la historia es de un tipo inédito: se trata de explicar los hechos humanos “reconociendo en ellos por naturaleza hechos psicológicos”, y es preciso esforzarse en “explicarlos por el adentro”<sup>32</sup>. Así pues, Bloch se compromete en una investigación mediante el “adentro” y en una investigación del adentro y del afuera. Su propósito es investir tanto las “estructuras sociales” como las “mentalidades”, no en el simple planteamiento del estudio de su relación, de su cara a cara o de su entrecruzamiento, sino considerándolas como el cimiento del estudio de las creencias y de las representaciones.

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.17.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.11.

Investigación de lo subjetivo desde el adentro y el afuera, la historia es ahora la ciencia de “los hombres en el tiempo”<sup>33</sup>. El tiempo será la categoría polisémica que autoriza el paso del adentro al afuera y del afuera al adentro. Es la noción de duración la que permite este paso. La duración es la inscripción en el tiempo de los fenómenos y los procesos. Pudiéndose concebir como una cualidad de los fenómenos (algunos breves, otros largos) o como la cuenta temporal de los fenómenos. Por tanto, es una categoría que opera desde el adentro y desde el afuera.

Al ser muy fuerte la presión objetivista sobre la categoría de tiempo, Bloch, en una fórmula contra esta presión, precisa el uso que de ella se hace y su dimensión de intelectualidad: “realidad concreta y viva rendida a la irreversibilidad de su *élan*, el tiempo de la historia [...] es el plasma mismo en el que se bañan los fenómenos, algo así como el lugar de su inteligibilidad”<sup>34</sup>. Y un poco más lejos: “ahora bien, este tiempo verdadero es un continuo por naturaleza. También es perpetuo cambio. De la antítesis de estos atributos proceden los grandes problemas de la investigación histórica”<sup>35</sup>.

Después de haber designado el tiempo como inteligibilidad, Bloch produce una categoría regida por la unidad de los contrarios y fractura el tiempo, que deviene a la vez en continuo y cambiante. El hecho de que el tiempo sea continuo y cambiante instala la polisemia y conduce a esta categoría fundadora a darse en una multiplicidad heterogénea. Se trata de una multiplicidad que reconvoa bajo una misma apelación (el tiempo) lo subjetivo indexado en algo más que en sí mismo; y de una polisemia porque esta multiplicidad es ella misma y otra. Así pues, la multiplicidad heterogénea funciona mediante polisemia. El propio Bloch lo dice: “En resumen, el tiempo humano permanece siempre rebelde tanto a la implacable uniformidad como al seccionamiento rígido del tiempo de reloj. *Y lo hace desde las medidas acordadas a la variabilidad de su ritmo* y que generalmente no acepta conocer por límites, porque la realidad lo quiere así, más que zonas marginales. Solamente al precio de esta plasticidad, la historia, puede esperar adaptar, según la palabra de Bergson, sus clasificaciones a las “líneas mismas de lo real”: lo que es, propiamente, el fin último de toda ciencia”<sup>36</sup>.

Si bien aquí se confirma el carácter contradictorio y polisémico de la empresa, la inteligibilidad del tiempo, sin embargo, no depende solamente de una hermenéutica: el tiempo es un operador de conocimiento. Este operador no es de tipo objetivista (la inteligibilidad no significa objetivación); depende de un planteamiento comprensivo<sup>37</sup>. Si la historia es una ciencia, cuya materia está constituida “en última instancia, por las conciencias humanas”<sup>38</sup>, la confrontación de la ciencia y de las conciencias no va a desplegarse mediante una dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo, ni a depender de un planteamiento fenomenológico. Tampoco hay, para Bloch, espacio para la sola objetividad. La invención de Bloch es la de establecer una compatibilidad entre el conocimiento y la ciencia. Pero el tiempo es una multiplicidad heterogénea. Esta multiplicidad heterogénea tiene en Bloch una función de distribución entre conciencia y ciencia. El tiempo se distribuye en asignaciones diversificadas, y son estas asignaciones las que conjuntan las ambiciones de un conocimiento del adentro con el conocimiento de una ciencia, y permiten la compatibilidad, incluso si, en el último

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.37.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.153 (el subrayado es mío: S. Lazarus).

<sup>37</sup> En la *Apología* jamás se cita a Max Weber, contrariamente a lo que ocurre con François Simiand y George Simmel.

<sup>38</sup> Marc Bloch, *Apología para la historia*, op. cit., p.126.

capítulo de la *Apología*, Bloch mantiene el principio de explicación causal como fundamento del planteamiento histórico.

Bloch hace uso, pues, de una multiplicidad distributiva que es una multiplicidad heterogénea. Ella se diferencia de una multiplicidad homogénea, la cual está en la investigación del nombre, cuya multiplicidad de lugares permite acceder a la categoría. La multiplicidad homogénea es conexa a la categoría y, por tanto, a la singularidad. La distinción entre un pensamiento de la multiplicidad distributiva o heterogénea y un pensamiento de la multiplicidad homogénea se basa en la categoría de la singularidad y en su pensabilidad. La multiplicidad distributiva o heterogénea no secciona la singularidad de las formas de lo subjetivo, de las formas de pensamiento, de las conciencias, de las mentalidades, y no es conjunta a una inteligibilidad de la singularidad. Recordemos que es el enunciado de la singularidad de los fenómenos el que separa una problemática de la categoría de una problemática del concepto. Sin embargo, la preocupación por un pensamiento de la singularidad está muy presente, en particular a través de lo que Bloch llama “el momento y su estudio”, gracias a lo cual procede a estudios en situación de una singularidad, tomada sin embargo en un planteamiento comparatista. Como “una experiencia única es siempre impotente para discriminar sus propios factores, y a continuación dar su propia interpretación”<sup>39</sup>, habrá, pues, que recurrir a otras experiencias, y el trabajo de una interpretación se hallará necesariamente a distancia de la “experiencia”. Esta distanciación no es, una vez más, una objetivación: será interna a un planteamiento comprensivo y operará mediante la función que Bloch asigna al tiempo.

#### *d) El pasado*

Una de los análisis más notables de Bloch se fija en las categorías de pasado y presente. Bloch establece la inadmisibilidad de la proposición según la cual la historia es la ciencia del pasado. Este enunciado es desacreditado por la demostración de la precariedad de la oposición entre pasado y presente. Para él, el método y el pensamiento de la historia como historia del pasado son estrictamente idénticos a los de la historia del presente: “Para cualquier edad de la humanidad a la que el investigador se dirija, los métodos de observación que se rastrean siguen siendo fundamentalmente los mismos”<sup>40</sup>. La oposición entre pasado y presente, en tanto que permitiría identificar aquello de lo que la historia es el nombre, es descalificada. Pero, siempre en este doble movimiento que es el suyo, Bloch va a dar científicidad a la idea de pasado a fin de que convenga al carácter científico de la historia y, para instalar bien su categoría en la sola ciencia, va a ofrecer una caracterización definicional: “El pasado se convierte en un dato que ya nada modificará”<sup>41</sup>. El carácter científico de la historia se replantea sobre esta aserción y, criticando al positivismo, Bloch mantiene la tesis de la historia como ciencia. La constitución de la categoría de pasado en dato satisfecería este requisito. El pasado no es ni un objeto ni el objeto de la historia y sí es, sin embargo, la cualidad de la historia en tanto que materia. Antes bien que ser un dato, lo que caracteriza a la historia como materia y como ciencia se convierte en realidad en su condición. El precio que se debe pagar es que el pasado excluye de él a lo posible. En apariencia, esto último estará reservado al porvenir: “sólo el porvenir es aleatorio, el pasado es un dato que ya no deja

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.47.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.73.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p.58.

lugar a lo posible... La incertidumbre está, ahora, entre nosotros, en nuestra memoria y en la de los testigos. No está en las cosas”<sup>42</sup>.

Así, el pasado escapa a lo prescriptivo, puesto que se ausenta la categoría de lo posible. Lo que está en juego en esta definición del pasado no son simplemente los hechos o lo que se llama corrientemente su exactitud histórica. La exactitud no tiene necesidad de la categoría de cosa, aquella tampoco indica un préstamo de las *Reglas del método sociológico*. La exactitud es la condición para que la historia sea una ciencia, y para que su inteligibilidad sea científica sin reclamar, sin embargo, la objetivación. Se trata, y este es el interés que tiene para nuestro propósito, de una intelectualidad distanciada del “hubo”, y de una intelectualidad que diferencia un pasado y un porvenir. En Bloch, el pasado y el presente no requieren de método de análisis diferente, mientras que pasado y futuro se desmarcan y se oponen. Cualquiera que sean los términos, al disponerse presente, pasado y porvenir contrariamente a lo que hace de la historia una ciencia o un efecto de estructura causal, Bloch da realmente a su obra una dimensión no objetivista. Pero el pasado, en la medida en que para Bloch no puede ser un posible, no se abre a un pensamiento de la singularidad. A pesar de la opinión corriente, solamente puede desarrollarse un pensamiento de la singularidad si, y sólo si, el pasado admite lo posible.

#### ***e) Multiplicidad del tiempo y unicidad del tiempo***

La paradoja es que, para Bloch, el pasado que él presenta como un dato es, en verdad, no-unívoco. El pasado comporta un irrepetible ocurrido (es el dato, o lo dado), y lo irrepetible no ocurrido. Por tanto, hay una multiplicidad heterogénea de irrepetibles. Es necesario ver bien que la categoría de posible, la que Bloch utiliza, funciona no solamente con respecto al porvenir, sino también cuanto al pasado. En efecto, si el porvenir depende de lo posible y el pasado de lo dado, en apariencia se pasa de una multiplicidad a una unicidad; de hecho, se permanece en la multiplicidad de lo irrepetible. Sin la multiplicidad de lo irrepetible (que no es preciso validar aquí para esta demostración), la tesis del carácter posible del futuro se ausenta. Si se toma en serio la tesis “el pasado es un dato”, el enunciado sobre el carácter posible del porvenir es inadmisibles. Es necesario, contra Bloch, considerar que lo posible no tropieza con la efectuación de la situación. Anticipación, efectuación de la situación y alejamiento cronológico no alteran la permanencia de lo posible. Por tanto, es preciso mantener un posible en el habiendo-tenido-lugar, y corregir la tesis de Bloch que hace del pasado un dato. Es imposible oponer, en consecuencia, porvenir y pasado, incluso en la obra de Bloch. Hay multiplicidad del porvenir, a través de la categoría de posible. Hay multiplicidad del pasado. Con lo irrepetible ocurrido y no ocurrido, lo posible se aplica al pasado. En Bloch, estas nociones hay que analizarlas en el siguiente orden: comenzar por el porvenir para ir hacia el pasado, y no lo contrario; procediendo en el otro sentido se concluiría que no hay posible en el porvenir.

Hagamos el mismo recorrido no validando la categoría de irrepetible. Se tendrá a bien admitir que, en Bloch, la polisemia del tiempo acompaña a la categoría de irrepetible, en la que algo único nos es entregado. La ilación entre lo irrepetible y lo posible es, pues, propia de la historia. En apariencia, una vez más, el porvenir está en lo posible, el pasado en lo dado. Pero este dado o este dato que, como se acaba de precisar, puede ser llamado un irrepetible ocurrido, se inscribe en una multiplicidad de

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p.107.

irrepetibles, de los que todos, salvo uno, son irrepetibles no ocurridos. La multiplicidad de irrepetibles es una multiplicidad heterogénea: lo irrepetible ocurrido no basta para su propia inteligibilidad. Y para indicarlo, Bloch, llama a la categoría de experiencia y a categoría de lo múltiple de las experiencias, siendo una sola insuficiente, dice, para portar su propia interpretación.

Lo irrepetible, en consecuencia, lejos de abrir a una intelectualidad suficiente de lo que lo ha constituido, prohíbe hacerlo y manifiesta, así como excluye, un pensamiento de la singularidad, aprehendido a partir de sí mismo. Es un punto importante: lo irrepetible, que parecía establecer la especificidad de los fenómenos históricos –incluidos los de la subjetividad–, aparece, a fin de cuentas, como el medio de diferenciarse, pero solamente por defecto, del campo de la experimentación física y biológica, y no como una investigación racional de lo subjetivo a partir de sí mismo.

Por ello, esquivando su propia paradoja, Bloch se quedará con el pasado, dado que nada lo puede modificar, y le asignará el estatuto de experiencia. Para mantener la historia en la ciencia debe ser cumplida la positivización del pasado.

Bloch se encuentra, pues, en la obligación de proponer la noción de experiencia en la notable categoría de experiencia natural, o de experiencia espontánea, que es la de las sociedades y los hombres, y que él opone a la de las ciencias experimentales, es decir repetibles, físicas y biológicas. La historia, conjugada junto a la noción de tiempo y a la de ciencia, tiene necesidad de experiencias, aunque sean naturales<sup>43</sup>. La noción de experiencia refuerza la polisemia y hace indistintas a la multiplicidad homogénea y a la multiplicidad heterogénea. Ahora, la política y su categoría de posible dependen de otra intelectualidad, que, no teniendo necesidad de la categoría de experiencia, no se reclamará ni de la ciencia, ni de la ambición de ser una ciencia. Abandonar la categoría de experiencia exige una visión homogénea de la multiplicidad. La categoría de posible sólo es compatible con una multiplicidad homogénea que es la de los lugares del nombre.

Y ya se ha visto, la categoría de materia introduce en Bloch la polisemia del tiempo, y la multiplicidad heterogénea. Sin embargo, esta polisemia no es la del tiempo objetivo y el tiempo subjetivo que opondría el tiempo de la estructura económica y el tiempo de las mentalidades, sino la del tiempo, dado como no existiendo más que en la multiplicidad, antes de practicar la historia esta multiplicidad y ordenarla. Por tanto, hay una configuración de la materia y de la polisemia del tiempo, es decir una configuración de la materia y de la multiplicidad.

Esta multiplicidad prohíbe que la cuestión del nombre se abra a una perención de la polisemia del tiempo. La ruptura entre la historia y una antropología del nombre se opera mediante el paso de una configuración que liga la materia y el tiempo en su polisemia, que absorbe la cuestión del nombre, en una configuración que comporta el lugar y el tiempo, que construye la cuestión del nombre. Asignar la cuestión del lugar al nombre es lo que se ha llamado el *lugar del nombre*. No hay, entonces, reconducción de la polisemia; *lugar* y *lugar del nombre* no están en la figura polisémica del tiempo histórico.

## 2. Nombre y tiempo

### a) *La saturación de la unicidad del tiempo*

---

<sup>43</sup> Marc Bloch, “¿Qué pedir a la historia?”, en *Mélanges historiques*, Paris, Éditions Serge Fleury y EHESS, 1983, t. I, p. 6-7.

Oponemos, en primer lugar, la polisemia del tiempo a la unicidad del tiempo. Y, a continuación, proponemos, a título de una refundación de la categoría de posible, y a título de la multiplicidad homogénea de los lugares del hombre, ausentar la categoría de tiempo, aunque sea bajo la forma de su unicidad, que se ha opuesto desde el principio a la polisemia. La separación de la historia y de la política es el operador de paso de la polisemia del tiempo a su unicidad, y el operador de paso de la unicidad del tiempo a su ausentamiento. Es preciso cumplir la separación de la historia y de la política para abordar la problemática del nombre y de los lugares del nombre.

Toda hipótesis de una investigación política de la política, sin reintroducción de la historia, exige reflexionar sobre lo que ha tenido lugar fuera de la categoría de irrepensible. Se aísla entonces una categoría de posible que tiene como único sustrato aquello que ha llegado. No es lo posible de Bloch; su posible, sostenido por la multiplicidad del tiempo, se muestra, al término de un último examen que debe efectuarse de sus tesis, en una unicidad del tiempo. Pues, si se está en un tiempo múltiple, hay un campo múltiple de posibles: lo que ha llegado deviene, así, en lo que ha podido llegar y tendencialmente en lo que debería llegar, puesto que tal es el funcionamiento de la multiplicidad del tiempo. La multiplicidad del tiempo conduce a lo estructural, y, finalmente, lo que ha llegado, en su necesidad, deviene efecto de estructura. Y, al contrario, se tendrá la unicidad del tiempo cuando una secuencia no se reflexiona en una problemática de la multiplicidad del tiempo. La unicidad del tiempo que nos parece distanciarse de Bloch deriva, en él, desde que se procede a la saturación de las tesis del historiador en cuanto a lo posible, en la polisemia, en lo irrepensible y en el tiempo. Es ahora, pues, cuando es preciso proceder a esta saturación. Y, solamente después de haber efectuado la saturación y después de haber sido establecida la categoría de saturación como su resto es cuando se podrá llegar a la refundación de la categoría de posible. La unicidad del tiempo aparecerá, entonces, como un signo de la persecución obstinada de la capacidad de lo subjetivo para su propia investigación.

Para separar historia y política, se debe convocar una categoría de posible que deje tras ella a lo irrepensible. Mientras se mantenga la irrepensibilidad, y por mucho que se distinga entre irrepensible ocurrido e irrepensible no ocurrido, se seguirá estando en el tiempo polisémico y en la categoría de materia. Y esta última se constituye en Todo, convirtiéndose en el sustrato de lo múltiple heterogéneo. La separación de la política y de la historia se efectúa con la ayuda de un posible distinto al de la polisemia. Lo posible, en su refundación, no bascula en la multiplicidad de los irrepensibles porque no es una especificación externa de aquello que ha tenido (o de aquello que tiene) lugar. Dicho de otro modo, en las fórmulas “el porvenir convoca a lo posible, o “sólo el porvenir convoca a lo múltiple”, “posible” y “múltiple” son sinónimos. En cuanto al pasado, prosigue Bloch, la categoría de posible, y por tanto de múltiple, se ausenta en beneficio del dato o de lo dado. La fusión entre el pensamiento y lo que ha tenido lugar se efectúa porque la fusión tiene como soporte esencial bastante menos la multiplicidad del tiempo que lo irrepensible. El pensamiento comprende lo irrepensible como dado, lo cual no es más que el nombre de lo irrepensible ocurrido.

La saturación de la polisemia del tiempo y de la categoría de posible (tal y como es considerada por Bloch) conduce a la unicidad del tiempo, noción que en realidad es interna al dispositivo del historiador. Pues la unicidad del tiempo no es otra cosa que lo irrepensible y lo que funda esta categoría. En consecuencia, la categoría de posible proviene de lo irrepensible, lo mismo que la de la multiplicidad histórica heterogénea. Restituida su categoría fundadora, el tiempo depende de la unicidad. Es la tesis límite del espacio de Bloch, que puede enunciarse así: la unicidad del tiempo es lo irrepensible. Se ha partido del tiempo como constitutivamente heterogéneo, continuo y cambiante, y

se llega a la tesis del tiempo fundado en unicidad por lo irrepitable. Una vez conducido el trabajo de desobjetivación y de reducción de la polisemia desde el interior del pensamiento de Bloch, se llega a la categoría de tiempo, que ahora deviene en una categoría en pensamiento y subjetividad. El trabajo de la saturación ha mostrado que, si el tiempo es, en Bloch, una categoría en (como) pensamiento –pero no exclusivamente–, entonces también lo será lo irrepitable. En este punto, la unicidad del tiempo puede ser sostenida. Unicidad del tiempo y categoría estrictamente en pensamiento se conjugan.

Lo que está en juego en lo que precede es poder refundar la categoría de posible, sin renunciar a la encuesta. Se trata, más bien, de una refundación de las categorías que de una refundación de los procesos. Todo el propósito de Bloch se fija en el proceso de conocimiento histórico como proceso de encuesta. Este proceso de conocimiento debe, igualmente, saturarse para disponer de la posibilidad de un proceso otro de encuesta. En este último, que es el nuestro, lo que conduce a la unicidad del tiempo es la inversión de la cuestión de lo múltiple, del lado de los lugares del nombre. La unicidad del tiempo, punto de llegada del examen de Bloch, es ahora lo que habrá que abandonar cuando se aborde la multiplicidad homogénea de los lugares del nombre. Cuando uno se reencuentra con la multiplicidad homogénea de los lugares del nombre, la cuestión de la singularidad y de la multiplicidad se halla exenta de la cuestión del tiempo en razón misma del ausentamiento de la multiplicidad heterogénea y de lo irrepitable.

Sin embargo, el nuevo dispositivo no hace implosionar la categoría de posible, que es separable de la de tiempo si se la disyunta de la multiplicidad heterogénea, es decir, de su uso empírico, el cual se inviste en la multiplicidad de los irrepetibles. El objetivo no es juntar la unicidad con la multiplicidad homogénea de los lugares del nombre sino más bien juntarla con la multiplicidad heterogénea de los irrepetibles; es separar lo posible de la multiplicidad para conjuntarlo a lo prescriptivo, donde lo posible no es la sustancia o la naturaleza de lo que puede venir, y, en consecuencia, no es una especificación externa, sino lo que permite al pensamiento pensar la relación entre lo que puede venir y lo que es. Esta relación puede ser considerada de diferentes formas: ya sea como dependiendo de lo prescriptivo, de una ruptura entre lo que puede venir y lo que es; o bien, ya sea como dependiendo de lo descriptivo y permitiéndose inferir lo que va a venir a partir de lo que es. En el caso de lo prescriptivo, lo posible no es un atributo de lo que va a venir, y solamente propio al futuro, sino una categoría en subjetividad que problematiza la accesibilidad de lo que puede ser con respecto a lo que es, tanto en el futuro como en el pasado. Lo que puede ser, respecto a lo que es, atraviesa tanto el porvenir como el pasado y el presente. No en tanto que irrepitable, sino así: lo que tiene lugar no abole los contenidos de las subjetividades que lo han precedido. Lo posible prescriptivo es, pues, el contenido de las subjetividades y prácticas que precedieron a lo que ha tenido lugar.

En nuestra problemática, la multiplicidad se despliega. Pero homogénea, pues la multiplicidad es la de los lugares. La complejidad de una secuencia política es la de sus principales procesos, aprehendido cada uno mediante su lugar, en el sentido de que la desaparición del lugar entraña la cesación del proceso. Como se recordará, hemos designado la Convención, las sociedades sans-coulottes, los ejércitos, para el modo revolucionario de la Revolución Francesa, el POSDR<sup>44</sup> y los soviets para el modo bolchevique, el dispositivo de la guerra revolucionaria (partido, frente unido, ejército) para el modo dialéctico. Por tanto, hay multiplicidad de lugares en el modo revolucionario y en el modo bolchevique, es decir, en dos modos en interioridad.

---

<sup>44</sup> Partido obrero social-demócrata de Rusia.

Reflexionar la multiplicidad de los lugares no es reflexionar la del tiempo. La unicidad del tiempo se ha dado como condición de la investigación de lo subjetivo. ¿Es compatible la multiplicidad concreta de los lugares con la tesis de la unicidad del tiempo? Precisamente, es este punto el que convoca la cuestión del nombre. De la multiplicidad de los lugares debe investirse la cuestión del nombre.

***b) El nombre y los lugares del nombre exigen  
el rechazo de la unicidad del tiempo***

Desde que se está en una problemática de la multiplicidad de los lugares –que es la problemática anti-estatal por excelencia, cuando el Estado siempre se afirma como el lugar único, pretendiendo además destruir todos los otros–, la problemática de la unicidad del tiempo se encuentra en un estado lastimoso: la singularidad es indisociable a la multiplicidad homogénea, siendo esta última la de los lugares. Singularidad y multiplicidad homogéneas van de la par. Es la tesis de la singularidad, comportada por la multiplicidad homogénea de los lugares, la que conduce al nombre. El nombre no es el del tiempo. Es el nombre de aquello cuyos lugares del nombre son los procesos múltiples; el nombre de una singularidad, y de lo que no tiene lugar más que una vez.

La unicidad del tiempo se borra desde que se despliega en la multiplicidad de los lugares pues, si se conserva la unicidad del tiempo, se reconstituye una relación de totalidad, y de heterogeneidad, entre la unicidad del tiempo y la multiplicidad de los lugares. Por tanto, son los lugares, la multiplicidad de los lugares, los que son el punto de apoyo de la cuestión del nombre y su base materialista. Se encuentra despejado el espacio problemático del nombre, completamente abierto él mismo por la multiplicidad de los lugares, que va a redesplegarse en lugares del nombre.

***c) La doctrina de la secuencialidad de la política  
no desemboca en un pensamiento del nombre***

*La Invención de la política* de Moses Finley es, al menos por lo que nosotros sabemos, el texto en el que por primera vez un historiador se enfrenta a la subversión de la categoría de tiempo histórico mediante el análisis de la conciencia política y del pensamiento político. Si se considera la posibilidad del paso de la polisemia del tiempo a una problemática del nombre, se juzgará a este libro como inestimable. Pues, una vez que ha sido identificado aquello de lo que la política es el nombre mediante procesos singulares, se ve que el nombre –el de la política– viene a no ser, ya nunca más, cuando la secuencia acaba. Por tanto, se debe entender la rareza o infrecuencia de la secuencia política en su nombre. Si la política es rara y secuencial, no basta el nombre (de la política), también secuencial, de la secuencialidad de la secuencia. La polisemia historiográfica, donde cuando falta un sentido siempre hay otros, es aquí inutilizable. Con Finley, se deserta de toda polisemia que desembocaría en decir “hay política y política”, en una enunciación múltiple del nombre, donde, una forma viene a faltar y otra permite mantener el significante.

Así pues, Finley revoca la concepción histórica de la política, recusa el uso corriente de la palabra “política” y, mientras que la polisemia es el núcleo mismo de la empresa histórica (puesto que la polisemia reemplaza fácilmente la palabra “política” por la palabra “Estado”), él la rechaza. El rechazo de la polisemia de la palabra “política”

prohíbe que “Estado” sea su sinónimo, y arruina el corazón mismo de la empresa histórica que se da al Estado.

Finley, esta es mi interpretación, siempre buscará atenuar la radicalidad de sus enunciados, razón por la cual, después de haber analizado la invención de la política en Atenas, convoca el análisis de la invención de la política en Roma. Paga, así, su diezmo a la corporación de los historiadores (de entre los que, nos dirá, no quería ser excluido<sup>45</sup>). Por eso no descarta el comparatismo. Y por eso, cuestión más sutil, sustituye a una polisemia del nombre por una multiplicidad restringida de los lugares del nombre –aquí, en las figuras de Atenas y de Roma<sup>46</sup>–, dejando indecidedo el punto de saber si la singularidad propia de cada una de estas existencias secuenciales de la política es tal que cada una de ellas sea suficiente y que su exposición simultánea sea una simple conveniencia.

Del mismo modo, Finley intenta estabilizar sus tesis en una intelectualidad histórica mediante el agenciamiento del nombre y el lugar del nombre de manera que los lugares del nombre sigan siendo casos, o acontecimientos. La categoría de invención es aquí principal y, siendo aquello por lo que se comprueba la secuencialidad, permite aprehender la secuencialidad de la política. Pero la política va ser interrogada, menos por sí misma y por lo que a este título yo llamo su nombre, por tanto, menos en su nombre que en el registro de su invención.

Es muy importante señalar que una problemática de la infrecuencia (rareza), de la secuencialidad de la política, y aún más de su precariedad, que se encuentra en autores tan diversos como Saint-Just, Lenin o Finley, no comporta en sí misma, ni desemboca en, un pensamiento de lo que despliega el nombre “política”. El enfoque de la secuencialidad y de la precariedad no se confunde con la cuestión del nombre.

#### ***d) La cesación***

La temática de la invención es la de la irrupción, la de lo ocurrido, y no la del comienzo u origen. Ahora bien, una de las cuestiones capitales de la antropología del nombre es menos la del comienzo que la de la cesación. Los lugares del nombre acaban por ya no ser más (la política en Atenas, la política del modo revolucionario, del modo bolchevique, etc.), y el hecho de que que tenga *término*, el hecho de que se haya *terminado*, no es ningún escándalo como pensamiento, ni ninguna catástrofe para el espíritu. Mejor todavía, no es la cesación lo que se tiene que pensar, sino aquello que ha venido a acabar.

Hay que pensar e identificar aquello que ha sido, habiendo llegado a ya no ser (más). Este modo de las cosas rompe esa manera de historicismo que se da en las categorías de éxito o fracaso (fracaso de la democracia ateniense, de los jacobinos, del leninismo). La visión en términos de fracaso se abre siempre a la cuestión de lo que ha faltado; manifiesta una reserva, plantea una hipotética sobre lo que se puede designar como el carácter entero, plenitud, de lo real. La problemática del fracaso no acepta la prueba del hecho entero, y la recorta a su manera. Y no identifica que una política acabe. Al contrario, es muy necesario pensar que toda política cesa, acaba. Ahora, la cesación no es una prueba de verdad, sino lo que ocurre en el fin de la secuencia, y constituye la idea de secuencia. El fin de la secuencia no tiene ningún privilegio propio en cuanto a la identificación de la secuencia.

---

<sup>45</sup> Entrevista en Cambridge, marzo de 1986. Ver “La decisión de Moses Finley” por Natacha Michel, *Le Perroquet*, bisemanal de opinión, nº 64, 1986.

<sup>46</sup> Atenas y Roma juegan el papel de una localización del lugar. Y el lugar no es espacial.

### 3. El nombre innombrable

La desobjetivación es, recordémoslo, una desobjetivación de lo subjetivo. Impone el abandono de la polisemia, que soporta la multiplicidad del tiempo. Toda categoría en (como) pensamiento dependiente del nombre soporta una multiplicidad de los lugares, pero no una multiplicidad del tiempo. En cambio, la polisemia es lo que organiza una confusión, o una indecisión, entre los dos tipos opuestos de multiplicidad que son la multiplicidad de los lugares del nombre y la del tiempo.

#### *a) Abolición de la categoría del tiempo*

Por mi parte, mantengo la tesis de las multiplicidades homogéneas y no heterogéneas; las multiplicidades heterogéneas, tarde o temprano, acaban por copresentar lo subjetivo y lo objetivo y vuelven a la tesis de la impensabilidad del pensamiento cuando es presente. Por lo que nos concierne, la cuestión es saber si lugares y tiempo son compatibles con una multiplicidad homogénea o heterogénea. En una primera aproximación, la multiplicidad homogénea parece constituirse sobre la base de una unidad de los lugares con el tiempo y bajo la regla de este último, en tanto categoría fundadora de lo subjetivo. Paradójicamente, las multiplicidades heterogéneas se constituyen en el registro de la multiplicidad de los lugares, considerados ahora como singularidades históricas, y la multiplicidad de los lugares es disociada de la multiplicidad del tiempo. Por el contrario, la multiplicidad homogénea es una multiplicidad categorial (siendo la categoría de la política el modo histórico). Es una multiplicidad concreta y no combinatoria. Por tanto, la multiplicidad es el modo de ser concreto de la categoría; la existencia de varios modos de la política lo ilustra.

Oponemos, pues, la multiplicidad concreta de la categoría de modo histórico de la política a la polisemia, que no es otra cosa que una multiplicidad del nombre —y no una multiplicidad de la categoría de nombre, lo que tarde o temprano lleva a sostener la tesis de su oscuridad, o de su imposibilidad. Bloch (y por eso se trata de una figura tal para los antropólogos) va a establecer, dado que esta multiplicidad conduce al comparatismo y al relativismo, la polisemia entre el nombre, que para él es nombrable (es el hombre y su conciencia en situación), y los lugares del nombre, que para él son las singularidades históricas. Y he aquí que nos encontramos ante Bloch una vez más.

En Bloch, como ya se ha visto, el tiempo tiene como asignación central la de ser la categoría en conciencia de lo subjetivo, del mismo modo que es lo que reenvía al carácter concreto de la vida de la gente. Pero el tiempo sigue siendo una noción circulante porque ofrece un espacio de circulación: los hombres en el tiempo, desde el punto de vista material y desde el punto de vista subjetivo. El historicismo, que se constituye como positivismo anti-hegeliano, se sostiene por una desobjetivación del tiempo, y, se puede sostener, del tiempo tal y como Hegel lo concibe: puramente subjetivo y del lado de la Idea absoluta. Ahora bien, abandonar a Hegel no entraña la obligación de pasar a la multiplicidad heterogénea, a una resolución anti-subjetiva, y no conduce necesariamente a la unicidad polisémica del tiempo. La unicidad del nombre se opone a la del tiempo puesto que el rechazo y la demostración de la imposibilidad de la unicidad permiten la báscula en la innombrabilidad del nombre.

Si el tiempo es conservado como operador de investigación, se estará en el orden de un múltiple de lo subjetivo, y se estará en un planteamiento en exterioridad porque la

categoría de tiempo en historia pretende la identificación de lo subjetivo en su copresencia con lo material. La problemática polisémica del tiempo funciona, en Bloch, desde el interior de la materia y organiza la investigación. Y el tiempo cumple una distanciamiento necesaria. Para hablar de lo subjetivo hace falta distanciarse, hace falta que las categorías de lo subjetivo sean también categorías de distanciamiento: la polisemia es un medio de distanciar y objetivar que se dirige hacia el comparatismo y al relativismo. En Bloch, el tiempo caracteriza el planteamiento polisémico, en nuestro planteamiento, el nombre permite la abolición de la categoría de tiempo. El nombre no subsume el tiempo, procede a su abolición nominal mediante el paso a la unicidad, y después mediante la asignación de la multiplicidad al movimiento que va desde el nombre hasta el lugar del nombre.

### ***b) El nombre innombrable***

Afectando la multiplicidad a los lugares, y haciéndola homogénea, se ha separado la problemática del nombre de cualquier caso ligado al tiempo, y después se ha procedido a la abolición de este. La abolición del tiempo reenvía a la multiplicidad a los lugares: la multiplicidad se convierte en la de los lugares y no en aquella abierta por la polisemia del tiempo. Mediante este procedimiento, la interioridad es firme y definitivamente establecida: en efecto, el paso de la multiplicidad heterogénea a la multiplicidad homogénea concierne a la evidencia y vuelve plenamente consistente el paso de la exterioridad a la interioridad. Pero, ¿este desplazamiento de la multiplicidad garantiza y concierne únicamente a la interioridad? En verdad, se abre al examen del nombre y conduce a lo que hemos llamado el (los) nombre(s) innombrable(s). ¿Cómo? Primero, deductivamente y, a continuación, respecto a las tesis sobre los dos enunciados.

Deductivamente. Si la multiplicidad homogénea es la de los lugares, los lugares son los de un nombre y este nombre es innombrable porque si no lo es, si es nombrable, destruye la multiplicidad homogénea, y nos volveríamos a encontrar en el callejón sin salida cientificista: la exterioridad plantea que el nombre existe y que es nombrable polisémicamente. Recíprocamente, decir que la multiplicidad es homogénea consiste en plantear que uno se las ve con nombres innombrables. Y ello resulta de la lógica de las multiplicidades.

Y, a continuación, ¿por qué se trata de nombres innombrables? Por una única y simple razón: no puede haber nominación en interioridad de la interioridad. Esta imposibilidad está ligada a la problemática de la singularidad. La singularidad subjetiva en interioridad no puede soportar nominación, puesto que si no, es designada desde el exterior de sí misma y se reenvía a la exterioridad objetivadora; es la objeción a la nominación que ha sido comportada a lo largo de toda nuestra investigación.

Pero, más profundamente, si no se puede considerar que una singularidad sea el objeto de una nominación, es porque ello volvería a llevarnos a mantener la tesis siguiente: la singularidad piensa, y a entrar en una monadología de singularidades pensantes. Ahora bien, esta actitud anula el enunciado *I la gente piensa*, asignando lo que se ha llamado “el primer pensante” (la gente) a la monadología de las singularidades pensantes, al perturbar la relación entre intelectualidad y pensabilidad, dado que esta relación está adosada a dos enunciados (y en dos enunciados) y a dos procesos, y se les ordena en un único enunciado que sería “la singularidad piensa”. En cierto sentido, “monadología de las singularidades pensantes” podría ser una lectura foucaultiana de la singularidad. Si se plantea el enunciado “la singularidad piensa”,

resulta que se tendrán que encontrar los operadores, y la relación de las palabras con las cosas ejercerá, entonces, esta función.

Si se quieren mantener dos enunciados y la relación entre intelectualidad y pensabilidad, se pueden designar otras operaciones además de la del paso del nombre al lugar del nombre. Pero, ¿por qué se dirá que se trata (de los lugares) de un nombre? Porque abandonar el nombre para preferir los lugares de un nombre es el método por el cual se respeta que la pensabilidad no pueda expedir el nombre: el pensamiento puede pensar su propio pensamiento, pero no puede darse nombre, en razón de la imposibilidad de una nominación de la interioridad. Dicho de otro modo, el pensamiento del pensamiento, o pensabilidad, no puede tener nombre, excepto si basculamos en la exterioridad, y en la objetivación. Mientras que, se sabe, toda tentativa de nombrar el pensamiento del pensamiento no va a proponer sino circular entre lo subjetivo y la polisemia, entre la multiplicidad homogénea y la multiplicidad heterogénea, la pensabilidad sólo puede ser tal, y en consecuencia en una relación con la intelectualidad, cuando no se da nombre. Se dirá que el nombre es lo que queda de lo subjetivo cuando el tiempo (como categoría de lo subjetivo), reducido a su unicidad (que es la condición de una multiplicidad homogénea), se ausenta. En tanto que tal y en este sentido el nombre es innombrable.

El nombre innombrable no es la categoría. La categoría es nombrable, el nombre no lo es. La categoría pertenece al orden del conocimiento, y el nombre no se encuentra ahí, en razón, estrictamente, de su innombrabilidad. Es imposible pasar de la categoría al nombre.

#### **4. Los lugares del nombre**

Todo nombre tiene lugares. Para identificar estos lugares, es preciso establecer la categoría del nombre: para el nombre innombrable “política”, la categoría es la de modo histórico de la política. La investigación en términos de nombre innombrable exige un paso a la singularidad y la evidenciación de la posibilidad de una investigación singular de la singularidad. *Modo histórico* es la categoría que permite la identificación de una política a partir de sí misma. Se llega entonces a la tesis: el modo histórico es la relación de una política con su pensamiento. A partir de ahora ya no se podrá hablar de política en general. No hay más que modos, y cada modo dispone a través de sus lugares el espacio del nombre innombrable de esta política singular. La categoría es el modo y es nombrable. En cada modo aparecen uno o varios lugares que identifican la singularidad y prueban los lugares del nombre.

Sin embargo, la problemática de los modos también se establecerá tanto mediante lo que se piensa en el pensamiento de una política (ello deriva de la significación misma del término “modo”) como mediante el movimiento que va de los lugares del nombre al nombre. La identificación de los modos produce categorías y no nombres que son innombrables. Los modos históricos de la política atañen a la antropología del nombre, bajo reserva de que jamás hay acceso directo al nombre, sino que la categoría se despliega mediante la disposición de los lugares del nombre.

En el ejemplo del modo revolucionario de la política, cuya secuencia se designa generalmente de 1792 a 1794, y del que Saint-Just es la figura, el estudio no se hace mediante la propia palabra “política”, mediante el significante “política” cuando es empleado, pues este último se hace cargo de su propio pensamiento. Son las categorías de bien, de mal, y de corrupción, las que organizan y disponen el pensamiento de la política de Saint-Just. El período de la Convención es un período singular de existencia

de la política con respecto al hecho de que en él se despliega un pensamiento de la política que identifica la secuencia. Aquí, el pensamiento que está en cuestión no se declara formalmente con el calificativo de “política”, sino con los de “virtud”, “bien”, “espíritu público”, “República”, categorías del modo revolucionario<sup>47</sup>. Hay un modo revolucionario que identifica este pensamiento y no un modo jacobino. “Modo revolucionario” no es el nombre de la política de la Convención. Por el contrario, Convención, sociedades sans-culottes, ejército del año II, o clubs son los lugares de la política revolucionaria. Hay lugares de un nombre que es innombrable.

Más exactamente, se dirá que el lugar es en interioridad, mientras que el modo es la designación *categorial* –por consecuencia, en *exterioridad*, pero aquí no objetal– de lo innombrable del nombre. “Innombrable” designa entonces la imposible nominación en interioridad del nombre. La problemática de los modos alcanza lo innombrable del nombre. La problemática de las categorías permite practicar los lugares del nombre, sin bascular, sin embargo, en la nominación, siendo el paso a la categoría el paso a la pensabilidad, en una exterioridad que es ahora entendida como categorial, y marcando solamente la exclusión de la categoría fuera de la innombrabilidad del nombre. En todo conocimiento, hay una exterioridad categorial. Se diseña un movimiento entre, por una parte, la intelectualidad y la pensabilidad y, por otra, los lugares del nombre.

El trabajo de identificación de los lugares del nombre conduce no al nombre, sino a cada modo, en tanto que categoría singular. La categoría aparece, pues, en exterioridad en el sentido categorial, es decir en la exclusión de la nominación del nombre. Un modo, aquí el modo revolucionario, tomado en tanto que categoría identificada (y no a identificar), no es ni en interioridad ni en exterioridad (aquí en el sentido objetal), sin por ello convertirse en un elemento circulante. Así pues, se plantea una no-interioridad que no es una exterioridad objetal, sino categorial. El modo histórico tendrá ahora este estatuto. El modo histórico de la política se nombra, y esta especificación es el resultado de una identificación en interioridad; y, sin embargo, no es un nombre.

El modo no es un nombre, los lugares no tienen nombre y la antropología del nombre no tiene como objetivo constituir ni inventariar nombres. Su primer objetivo, que es ser una antropología del pensamiento, se encontraría entonces ausentado en beneficio de un planteamiento nominativo, metasemántico, o, lo que es lo mismo, sería dependiente de una arqueología de los nombres. Para mantener la hipótesis de una antropología del pensamiento de la gente, es decir de la más completa toma en cuenta del enunciado I, es preciso que el paso de la palabra, simple materia lingüística, a la categoría sea posible a través de la intelectualidad, y después de la pensabilidad, y luego de la relación de lo real. La condición de esta evolución es que la palabra se abra sobre un nombre desplegado en sus lugares.

### ***a) Del modo al nombre simple “obrero”***

Entre la problemática de los modos, procedente de la investigación sobre la política, y la de la fábrica como lugar específico que vamos a abordar, hay más bien una unidad que una identidad. Se va a llevar a cabo una investigación en algunos puntos comparable a la precedente a propósito ahora del nombre simple “obrero” con el fin de examinar si tiene estatuto de nombre. Para proceder a esta investigación es preciso estar

---

<sup>47</sup> Ver estudio nº 1.

en condiciones de identificar la singularidad que constituye cada lugar de este nombre eventual. Si el nombre es innombrable, si hay una multiplicidad homogénea de los lugares del nombre y si cada lugar es singular, el trabajo sobre el nombre simple “obrero” consiste, en primer lugar, en distanciarse de la visión estructural y universalizante que define el término “obrero” como productor de trabajo en el espacio industrial. Por tanto, hay que formular una aproximación a la singularidad. Ahora bien, como se sabe, singularidades y multiplicidades homogéneas se articulan indisociablemente, y esta articulación constituye la categoría del nombre. ¿Y qué va a ser para el nombre simple “obrero”?

Lo que parece es que “obrero” convoca inmediatamente otro nombre simple que es “fábrica”. “Obrero” y “fábrica” son un doblete. Este doblete es indivisible incluso cuando el nombre simple obrero es ausentado. La singularidad se presenta entonces del lado de la fábrica; las investigaciones que he llevado a cabo en diferentes países y situaciones me han conducido a identificar: la fábrica lugar del tiempo, la fábrica lugar del Estado, la fábrica lugar del dinero, la fábrica lugar político. Por tanto, la categoría es la fábrica como lugar específico. Recordemos que, si hay una multiplicidad de los lugares del nombre, hay también una multiplicidad categorial; en el caso del modo, se tiene: modos revolucionario, clasista, bolchevique, dialéctico, parlamentario, estalinista. La categoría de la fábrica como lugar específico está en la multiplicidad de la fábrica como lugar del tiempo, del Estado, o como lugar político. Éstas son las multiplicidades de la categoría y no de los lugares. Establecer la categoría que permite acceder a la singularidad es el primer paso cuando se investiga si “obrero” es un nombre. Todo el problema es saber de qué es el nombre innombrable la categoría fábrica como lugar específico. ¿Esta categoría es la categoría del nombre innombrable “obrero”? Se verá que es la del nombre innombrable “obrero-fábrica”.

El problema se complica porque, si el planteamiento presente es en unidad, y no identidad, con el planteamiento precedente a propósito de la política, aquí, el trabajo se efectúa sobre los lugares y se va desde los lugares al nombre. Y en este punto tendremos que ser reenviados a nuestras investigaciones en antropología obrera y sobre la política. Estas últimas han dado como resultado la categoría de modo. Las investigaciones de antropología obrera y las encuestas de fábrica tienen por resultado central la problemática del lugar específico (fábrica), el cual se constituye en el juego de los términos “obrero” y “fábrica”, dado que habrá ausencia y presencia de la palabra (“obrero”) en relación con la calificación de sus lugares (lugar del tiempo, del Estado, y lugar político).

### ***b) Fábrica e identificación de los modos contemporáneos***

En el examen de los modos acabados, el planteamiento va de la identificación del modo (es el trabajo de la política como pensamiento) a sus lugares; existe una evolución conjunta de la investigación de la categoría de modo y la de los lugares del nombre. En la investigación contemporánea sobre la política, la evolución es distinta.

Avanzo la tesis de que la fábrica es un lugar para todo modo histórico *contemporáneo* de la política, ya sea en interioridad –y se verá entonces que la fábrica es el lugar del obrero–, o en exterioridad –donde la fábrica es el lugar del tiempo en el caso de lo que ha sido llamado “modo parlamentario”, o incluso un lugar del Estado en una configuración distinta: aquella donde la producción no está separada del Estado y

en la cual, ya se trate del combinado soviético o del *dan-wei* de tipo chino, se puede calificar a ésta última como “fragmento” del Estado.

La investigación que ahora llevaremos a cabo sobre el nombre simple “obrero” depende no del habiendo-tenido-lugar, sino del *teniendo lugar*. Lo que nos jugamos es el acceso a la modernidad y al espacio de la política hoy. Muy ciertamente, reflexionar la política hoy tiene por hipótesis fundamental la fábrica como lugar específico de todo modo histórico contemporáneo de la política. Practicar esta hipótesis exige una investigación de la palabra “obrero” y de la palabra “fábrica”.

Ahora, ¿qué designa el tiempo, cuando se considera el lugar específico y cuando se toma por ejemplo la fábrica como lugar del tiempo? Dicho de otro modo, ¿cuál es la relación entre el modo parlamentario, el carácter innombrable de la política parlamentaria y el tiempo como especificación de la fábrica como lugar en este modo? ¿Es el tiempo lo que se podría llamar *el nombre del lugar* en el modo parlamentario? Evidentemente no: los lugares no tienen nombre. Pero esta cuestión es de importancia y la ilustraremos con el ejemplo del partido en el modo bolchevique.

En el modo bolchevique, el partido es uno de los lugares del nombre innombrable de la política pero, ¿qué ocurre si se erige en el nombre de un lugar? Que el lugar tenga un nombre nombrable entraña el fin del modo y conduce a la estatalización. “Partido” entendido como un nombre de lugar señala al pensamiento de Stalin, y no al modo bolchevique, y no se abre al pensamiento de la política en interioridad. Para llegar a un pensamiento en interioridad del leninismo, la categoría de partido debe depender de una prescripción. Del mismo modo que la política bolchevique está bajo condición de enunciar sus propias condiciones, del mismo modo, el partido es uno de sus lugares, aunque no es el único. El partido es un lugar del nombre y no la herramienta de la historia. La categoría de lugar político permite sostener la tesis del carácter organizado de la política sin que el pensamiento político, sin embargo, sea centrado en la organización, ya se trate del partido, del sindicato o del Estado.

***c) Acceso al modo contemporáneo.  
Doctrina del modo. Doctrina del lugar.***

El teniendo-lugar no tolera la saturación; hay una diferencia de proceso de encuesta entre la investigación del habiendo-tenido-lugar y la del teniendo-lugar. En cada modo histórico contemporáneo de la política, existe una especificación de la fábrica como uno de los lugares del modo. ¿Cómo se disponen las cosas una vez que se está en presencia de la singularidad? ¿Qué queda de la fábrica cuando se dice que es un lugar del tiempo? Este es el problema que se evoca más arriba. Su resolución permite arreglar el problema del nombre del lugar específico. Uno se puede preguntar sobre lo que conducirá a la especificación. En el ejemplo “lugar del tiempo”, ¿es la fábrica la que acoge el tiempo o es el tiempo el que organiza a la fábrica, siendo entonces la “fábrica” subordinada? En la eventualidad donde se postula la existencia de un nombre del lugar, es la especificación la que sirve, sin razón, de nombre.

Los lugares no tienen nombre, por ello la identificación del lugar no debe buscarse del lado del nombre del lugar, sino del lado de la prescripción. Un lugar no es un nombre; es una prescripción, es decir, un lugar subjetivo. Para el modo bolchevique, como se sabe, el partido es uno de los lugares del nombre; y desde que empieza a ser tratado como nombre de lugar se estará en una problemática instrumental y estatal. Dando un nombre al lugar, se disuelve el carácter innombrable del nombre del que el

lugar es el lugar. Sostener el carácter innombrable de la política es, por consiguiente, sostener también que los lugares no tienen nombre. Lo que está en juego es considerable: es inscribir lo organizacional en el campo del pensamiento sin caer en el estatismo ni el economismo. Es la cuestión que se plantea tanto a propósito del partido en el modo bolchevique como a propósito de la fábrica en los modos históricos contemporáneos. Si la fábrica como lugar específico es el nombre de un lugar, si la fábrica como lugar del tiempo es el nombre de un lugar en el modo parlamentario, el nombre mismo de la política parlamentaria acaba por ser innombrable y por lo menos deviene en una composición del nombre de sus lugares: Estado, fábrica, nación. O bien el tiempo –en la fórmula “fábrica como lugar del tiempo”– se convierte en el nombre del modo. En caso de que la fábrica sea una prescripción, uno se encontrará en una figura totalmente otra. Es la *especificación* la que es el *lugar* del modo, y el lugar no tiene nombre. La especificación identifica el lugar del nombre.

El teniendo lugar del análisis de la política se pone a prueba la categoría de modo histórico de la política. El modo del teniendo lugar no puede identificarse de manera sólida y sostenida mediante la relación de una política con su pensamiento. Se propone, pues, un movimiento diferente que va a disponer el pensamiento de la política mediante otra entrada distinta a la de la relación con su pensamiento. Esta otra entrada es la de *uno* de los lugares del nombre. Se trata también, dado que no se renuncia de ninguna manera al modo, de poner la categoría a prueba del teniendo lugar contemporáneo. Y no es que haya sido reparada, por cierto, una adecuación de la categoría de modo al análisis de lo contemporáneo, sino que se trata de un recorrido de encuesta distinto. Es preciso partir de los términos de “obrero” y “fábrica”, y no de la relación de una política con su pensamiento.

Además, sino se procede así, en su confrontación con la política hoy y con lo contemporáneo, la problemática del modo se comprueba no ser más que una problemática crítica del historicismo, manteniendo la confusión y la adherencia de la política y la historia. La problemática de los modos puede servir muy bien para designar la confusión entre política e historia, pero no está en condiciones, ella sólo, de disponer un pensamiento haciendo la prueba práctica de la separación posible entre la historia y la política. La investigación del teniendo lugar debe hacerse mediante el teniendo lugar y el teniendo lugar se da por sus lugares, y no por el modo. Para sostener en el protocolo de encuesta la distinción entre el teniendo lugar y el habiendo tenido lugar, hay que partir de los lugares.

Hoy se tienen dos problemáticas: la del modo y la de los lugares del nombre. La primera permite identificar el historicismo y abrirse a un pensamiento propio de la política. La elucidación efectiva de lo contemporáneo se hace mediante los lugares del nombre y mediante la multiplicidad homogénea. Queda abierta la posibilidad de caracterización del modo mediante su secuencia. Y no se debe entender por ello que la cesación, al disponer la secuencia en su totalidad, permita calificar el modo. No es el acabamiento el que se abre a la caracterización del modo. La cuestión es la del punto desde donde se piensa. Si se es contemporáneo al modo, se es contemporáneo de los lugares, de su intelectualidad, de su pensabilidad.

La cuestión es la de saber si es posible pensar un modo cerrado sin relacionarlo con ningún elemento del modo que tiene lugar, puesto que, si ya no se está en el campo de la ciencia, no hay punto neutro desde el que pensar. Pero no confundamos “punto neutro” con “teniendo lugar”. Para pensar el modo que tiene lugar es preciso el debate sobre la existencia y la naturaleza de un lugar de este modo que tiene lugar y sobre el carácter homogéneo o heterogéneo de estos lugares. Solamente bajo estos requisitos adviene un pensamiento del teniendo lugar.

Dicho de otro modo, si se cree no poder pensar el modo cerrado más que por el teniendo lugar, se estará en el historicismo que no distingue el teniendo lugar del habiendo tenido lugar; o en una tentativa de poner el historicismo en crisis sin llegar a dibujar el después. En la perspectiva de dejar atrás la simple crítica del historicismo, la elección del paradigma obrero –del que se conoce la crisis actual a través de la desherencia del movimiento, del partido y del Estado obreros– y la voluntad de proponer una renovación de la figura obrera en ruptura completa con el historicismo conducen a plantear la fábrica como lugar del modo o a exigir una hipótesis comparable.

La hipótesis es, pues, que la fábrica es el lugar de un modo de la política que tiene lugar y que la investigación del lugar se abre a la del modo. Ello no significa que sostengamos que este lugar sea único, sino que, salvo si se sostienen las tesis del historicismo, se puede investir la política hoy invistiendo tal o cual de sus lugares. Se esboza una unidad entre la investigación de la palabra “obrero”, la de la fábrica como lugar y la puesta a prueba del modo en su capacidad para analizar las formas contemporáneas de la política. La cuestión “¿de qué es *obrero* el nombre?”, añadida a la puesta a prueba del doblete “obrero-fábrica”, se abre a la especificidad de la fábrica como lugar, con un clivaje entre el modo en interioridad y el modo en exterioridad, que corresponden a especificaciones diferentes.

La cuestión del lugar se plantea de forma distinta en un modo en interioridad o en exterioridad. Tendencialmente, “obrero”, en su consistencia positiva, se convierte en característica de un modo en interioridad.

#### ***d) Obrero y fábrica***

La palabra “obrero” es un ejemplo de *nombre simple*, es decir dependiente del proceso 1. Es un nombre en balanza, lastrado de equívocos de los que el primero es el de constituirlo en “*los obreros*”. Ahora, puede entenderse en transitividad objetal: el “movimiento obrero”, el “partido obrero”, la “conciencia obrera”, el “Estado obrero”. Puede ser contraído en “proletariado”; es la formulación marxista-leninista, que, haciendo de la clase un referente, alcanza mediante esta contracción una labilidad del término más grande que en la acepción “los obreros”, y le añade un cierto *telos*. Siempre en plural, por “los obreros” se entiende un colectivo (y como se ha dicho más arriba entendemos como “colectivo” aquello por lo que lo subjetivo devenía en un atributo de la totalidad. En fin, “obrer<sup>os</sup>”, siempre en plural, se entiende como conjunto socio-profesional, por el que los obreros son diferenciados de los empleados, y son ellos mismos subdivididos en OS, OP, OQ, OHQ<sup>48</sup>. Para completar es preciso añadir el espacio de los cercanos competidores de este nombre simple: “trabajador”, “proletario”, “asalariado”.

“¿De qué es *obrero* el nombre?” fue objeto de un debate, en particular entre 1966 y hoy, en el que uno de los aspectos fue el de considerar la cuestión admisible, y después el de juzgarla caduca. Se puede datar el procedimiento del ausentamiento del nombre simple “obrero” en Francia a partir de las huelgas del automóvil en 1983 y 1984, en Citroën-Aulnay, y sobre todo en Talbot-Poissy, donde se pudo observar como “inmigrante” vino a reemplazar a “obrero”.

---

<sup>48</sup> Es decir, en francés: *Ouvriers Spécialisés, Ouvriers Professionnels, Ouvriers Qualifiés, Ouvriers Hautement Qualifiés*. En español: Obreros Especializados, Profesionales, Cualificados y Altamente Cualificados. [Nota de traductor: A. Arozamena].

Frente a la perención objetal del término “*los obreros*”, o del término “*obrero*” – que aquí no tiene una función distinta–, se abren, al menos, dos posibilidades. Una consiste en concluir el fin de los obreros como sujeto y sostener que el único modo de ser de la palabra era la forma sujeto, atada a la forma clasista. Siendo esta obsoleta, la forma sujeto “*los obreros*” habría, así pues, desaparecido, tesis que es la del modo parlamentario. La otra vía plantea que la debilidad de la palabra “*obrero*” depende de su carácter nombrable, efecto de la concepción objetal y clasista desarrollada en su lugar, la cual ha sido históricamente dominante a través de los términos “*movimiento obrero*”, “*partido de la clase obrera*”, “*clase obrera*”.

## **5. Antropología obrera y multiplicidad de la fábrica cómo lugar**

La tesis de una antropología obrera parte de la perención de este significativo, que marca el fin de una intelectualidad, y examina la posibilidad de otros campos de intelectualidad en cuanto a la palabra “*obrero*”. El desplegamiento de esta palabra exige que de cuenta de manera muy detallada de mis investigaciones acerca de este tema. Estas investigaciones tuvieron como referencia las formas de conciencia y las de las representaciones de los obreros, tomadas en tanto que *indistintos determinados*, tanto en Renault-Billacourt como en dos fábricas en Cantón, China, en Polonia y en la ex-RDA.

Tuvieron como pieza clave la palabra “*obrero*” considerada como categoría –y no como nombre simple– a través de la cuestión “¿qué es lo que los obreros piensan de los obreros?”, cuestión que obviamente no se refería a las opiniones –ni tampoco pretendía recoger consideraciones sobre las personas–, sino sobre la constitución actual, más allá de la perención objetal, de la palabra “*obrero*”.

Examinando la hipótesis de otra pertinencia de la palabra “*obrero*”, se concluye la necesidad del examen, *en subjetividad* y *en interioridad*, de este término. Para hacer esto, el único medio de tener en cuenta la perención del método objetal, estructural y clasista, es decir de tener en cuenta que no puede haber constitución en exterioridad de la palabra “*obrero*”, es aplicar estrictamente el enunciado II: *el pensamiento es relación de lo real*, e interrogar a los obreros sobre lo que ellos piensan de los obreros. Si hay perención del planteamiento estructural, la única vía, en cuanto a la posibilidad de desarrollar otro significativo, a condición de descubrirlo, es la aplicación del enunciado I y del enunciado II: *la gente piensa*, “*los obreros piensan*”; *el pensamiento es relación de lo real* permite analizar los términos propuestos mediante lo que piensan los obreros de los obreros, términos que, como se percibirá, convocan a la fábrica como lugar.

En las mencionadas encuestas obreras se han observado dos reglas. La primera ha sido aplicar estrictamente el enunciado I, “*los obreros piensan*”, condición de interioridad. La segunda fue considerar como esencial que las entrevistas tuvieran lugar en la fábrica y durante el tiempo de trabajo; es la cláusula del planteamiento que tiene por fin limitar la errancia de la palabra “*obrero*” entre el estatuto social y el ser subjetivo.

### **a) Fábrica-obrero**

Los resultados vienen a ser los siguientes. Se confirma la perención de la intelectualidad clasista de la palabra “*obrero*”, al mismo tiempo que se precisa el protocolo de esta perención: “*obrero*” se revela en la encuesta como un elemento

circulante entre la fábrica y lo que es designado como fuera de la fábrica y que será llamado la “sociedad”. Es esta circulación la que aparece como el protocolo de perención de la identidad clasista. Se va a constatar un doble movimiento: por una parte, una separación de los términos “obrero” y “fábrica”, en beneficio de un enlace de los términos “obrero” y “sociedad”. En Francia se observará la sustitución de “obrero” por “inmigrante” cada vez que se efectúa este enlace. En consecuencia, si el término “obrero”, en su proximidad con el de “sociedad”, es el efecto de una fragilidad del significante “obrero” en la fábrica misma. Se debe sostener que la palabra “obrero” tiene como único espacio de consistencia a la propia fábrica, y que toda tentativa de extensión fuera de la fábrica entraña una disolución de la palabra. En los dos casos, se reenvía a una investigación de la noción de fábrica, interrogada ella misma por la palabra “obrero”. Trabajar sobre el nombre simple abre necesariamente un trabajo sobre la fábrica. “Fábrica” y “obrero” son un doblete. El examen de la una intrinca el examen del otro.

***b) La fábrica como categoría reciente  
(Shanghai, 1966)***

En Lenin, la fábrica no es una categoría significativa, mientras que el término “obrero” es central en su pensamiento. Lenin habla de firmas, de grandes concentraciones industriales, pero no hay en él una problemática singular de la fábrica. Si para Lenin es un lugar, es el lugar de la huelga, con la tipología que se conoce de la huelga económica, de la huelga política, y de la huelga insurreccional. La huelga oscila, pues, entre la lucha contra la tasa de explotación —es la huelga económica— y la lucha contra el Estado —es la huelga insurreccional. Pero ni el leninismo ni en el bolchevismo hay problemática de la fábrica en tanto que tal, lo que pesará, y muy gravemente, sobre el porvenir, puesto que la fábrica va a convertirse en *un lugar del Estado*, y lo obreros, obreros de Estado.

La fábrica es una categoría de pensamiento reciente. Nosotros la datamos explícitamente desde surgimiento de la fase obrera de la Revolución cultural en China, es decir, desde los acontecimientos de Shanghai de 1966 a 1968. En cuanto al despliegamiento histórico de esta categoría se puede localizar en Italia (de 1968 a 1970), en la Fiat de Turín y en la Alfa-Romeo de Milán; en Francia, por la fase de las revueltas obreras (1968-1978); y en fin en la Polonia de Solidarnosc, desde la primavera de 1980 hasta el golpe de Estado de diciembre de 1981.

Lo que estas situaciones y estas fases tienen en común, a pesar de su extrema diversidad, es haber *asignado al espacio de la fábrica la cuestión del lugar del Estado en la fábrica*. Si se comprende bien que tal es directamente el caso en China y en Polonia, ambos países con economía y estado socialistas, se puede enunciar esta tesis a propósito de Francia e Italia sin paradoja. En efecto, en estos dos últimos casos, el Estado y su cuestión se sitúan en el centro de relaciones muy antagónicas entre las nuevas formas de movilización obrera o de acción obrera y las estructuras sindicales y políticas obreras institucionales y, como se verá, estatales, encarnadas por el PCF y la CGT en Francia, el PCI y la CGIL en Italia. En cuanto a Polonia, el caso será objeto de un próximo desarrollo.

En Shanghai, en el caso francés, italiano, y en Polonia, aparece una configuración ideológica y política en la que la fábrica va a ser el término y que tiene como objetivo deshacer la inscripción estatal de la figura obrera, directamente establecida en el socialismo, e indirectamente establecida, pero efectuada por la

mediación del sindicalismo clasista, en los otros países nombrados. En los dos países socialistas citados, los combinados encarnan la inclusión de la esfera de la producción en el Estado, y comportan por esta razón fábricas, escuelas, cooperativas, hospitales, estructuras agrarias. En Italia y en Francia, se tiene la problemática de la firma, ligada a la mercancía y al capital; y a los sindicatos cuya problemática es la estatalización, como se puede ver en el episodio del Programa común. La inscripción estatal de la figura obrera y la tentativa de subvertirla demuestran que la fábrica es, contrariamente a la concepción económica y marxista, una categoría en subjetividad y en intelectualidad. Lo que aparece en esta configuración, ya sea económica (reflejando la fábrica como lugar de apropiación del sobretrabajo), o ya sea estatal (reflejando la producción industrial como ente del orden del Estado o del orden del mercado), lo que refleja esta configuración, decimos, es que los cuadros son inoperantes. La fábrica como categoría reciente es, en consecuencia, aquello que rompe con el estatismo y el economicismo, que son planteamientos objetivantes. La ruptura con el estatismo tiene por efecto un procedimiento de subjetivación en el que aparece la categoría de fábrica.

La fábrica en tanto que categoría reciente soporta una nueva conexión con la palabra “obrero”, frente a la crisis del doblete precedente que es la de “obreros y Estado”. La crisis de la visión clasista es la del espacio *clase obrera-Estado de clase*, definido mediante la propiedad de los medios de producción –siendo el Estado socialista el de la propiedad colectiva y el Estado capitalista el de la propiedad privada.

A la muerte de Stalin, la estatalización y la objetivación llegaron hasta el colmo. Los Estados socialistas declaran encarnar el socialismo; nos encontramos en una problemática general de la encarnación, forma extrema de la tesis de fusión completa de lo subjetivo y lo objetivo. Del mismo modo, pero en una situación otra, el PCF afirma no solamente que es el *partido* de la clase sino que la clase obrera es el partido. El estudio del estalinismo demuestra que la hiper-dialectización de lo objetivo y lo subjetivo desdialéctiza esta dialéctica misma. Por lo demás, es lo que habría concluido muy bien Sartre y la fenomenología francesa al querer volver a una desdialéctización de la conciencia, puesto que la dialéctica del partido y de la clase estaba en vías de una desdialéctización completa. Había triunfado un pseudo-leninismo porque la clase figura del obrero se le había sustituido por la clase figura del Estado. Pseudo-leninismo: el auténtico leninismo había producido, al lado de la dialéctica entre la conciencia y las condiciones materiales (que, en Marx, fundaba el materialismo como determinación de la conciencia mediante las condiciones materiales), una segunda dialéctica entre las formas de conciencia y el Estado, siendo la existencia del Estado radicalmente opuesta a la conciencia revolucionaria de clase. Al mismo tiempo, en el movimiento comunista internacional venía a abrirse un debate sobre la cuestión de saber si lo que estaba en causa era una desdialéctización o una des-subjetivación.

La hipótesis de Mao Tse-tung –quien, como se sabe, siempre tuvo sus reservas sobre Stalin– fue la de intentar una *redialectización* a través de la contradicción y de la práctica, instituyendo un nuevo sujeto, las masas, que es una categoría pos-clasista. Los acontecimientos de Shanghai, en 1966, operan una *desdialéctización*. Esta desdialéctización consiste en separar, por segunda vez después de los soviets, las *masas obreras* del Estado y del partido, romper la expresividad entre las unas y los otros, poniendo al desnudo el carácter bajo condición de la clase, del Estado y del partido, y demostrando el carácter aleatorio de esta puesta bajo condición, llegando incluso a objetivar el partido y el Estado, mientras que el estalinismo proponía falsamente subjetivarlos. La experiencia de 1966 en Shanghai representa un punto límite porque en ella se juega el fin de la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo por anulación del término “Estado-partido”, y porque lo que se está proponiendo es un nuevo protocolo

ciertamente clasista y obrero, pero en verdad subjetivado, porque presenta un conjunto de enunciados en donde lo principal es “contar con las propias fuerzas”; en fin, porque se despliega una categoría inédita de fábrica. Los textos de la fábrica de máquinas-herramientas de Shanghai<sup>49</sup> proponen universidades obreras, la reducción del derecho burgués, la limitación de la división entre trabajo manual e intelectual y, fundamentalmente, el fin de la política de cuadros, que de hecho es la política del partido comunista en la fábrica y el modo de ser estatal de la fábrica. Hay que tener muy en cuenta que intentar atacar a los cuadros en la fábrica socialista fue un gesto comparable al que puede suponer poner en causa la contradicción capital/trabajo en una fábrica capitalista.

### ***c) La fábrica como lugar político***

Shanghai propone poner fin a la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo y establecer, en su lugar, procedimientos de subjetivación contenidos principalmente en la emergencia de la fábrica como *lugar político*. El lugar político es un lugar no dialectizado, distinto del lugar del tiempo en el cual se prueba la dialéctica de la conciencia, del trabajo y del capital; e igualmente distinto del lugar del Estado en el cual se juega la dialéctica en donde lo objetivo prescribe lo subjetivo, y donde el carácter socialista del Estado prescribe lo que va a ser la figura obrera.

La problemática del lugar político es una problemática no dialectizante del lugar, porque toda problemática dialectizante del lugar, al convocar al Estado, conduce a una denegación de lo indistinto determinado que es la innominación en existencia de la palabra “obrero”, y a una denegación del enunciado I (*la gente piensa*). Lo indistinto determinado y *la gente piensa* forman los cimientos de la figura o de la subjetividad obrera. La problemática del lugar político se comprueba específica, y se puede avanzar que la fábrica como *lugar político* es la tensión de la modernidad. El lugar político se opone al lugar del tiempo, en el capitalismo, y al lugar del Estado, en el socialismo. La problemática del lugar, adjunta a la de la fábrica como lugar político, es lo que opone, a una problemática dialectizada del lugar, una problemática subjetivada que aparece como la única adecuada para asumir el enunciado I.

Sólo la problemática subjetiva puede asegurar la hipótesis de una capacidad política obrera. Todo enunciado, con respecto a la política, que no sea un enunciado subjetivado, sino dialectizado, tiene siempre como otro término a la capacidad estatal, o estatal-sindicalista o estatal-partidista. Hoy, la emergencia de la fábrica se convierte en la de una cuestión que sigue estando desde siempre en el estado de cuestión: ¿puede hablarse de una capacidad obrera en algún otro registro que el del partido, el del Estado, el de la clase, y en alguna otra tonalidad que la de un optimismo obrerista o, en el otro extremo, la de un miserabilismo?

### ***d) Dos proposiciones***

La tesis de la fábrica como lugar específico conduce, pues, a las dos proposiciones siguientes:

Proposición I. hay circulación y después ausentamiento de la palabra “obrero” si no va en doblete con la categoría de fábrica. Cuando hay conexión del término “obrero”

---

<sup>49</sup> *Sigamos la vía adoptada por la fábrica de máquinas-herramientas de Shanghai para formar a los técnicos salidos de entre las filas obreras*, Ed. de Pekín, 1969.

con el término “sociedad” –este es el caso de Francia a partir de mediados de los años 80–, “obrero” se ausenta en beneficio de “inmigrante”. Si la conexión de “obrero” se hace con “Estado” o “partido”, el término “obrero” se da en su ausentamiento. En consecuencia, se establece que, si bien el término “obrero” sólo tiene sentido con el término “fábrica”, no se habrá respondido a la cuestión “¿qué es lo que los obreros piensan de los obreros?” más que si se responde a la cuestión “¿qué es lo que los obreros piensan de los obreros y de la fábrica?”, cuestión cuya formulación precisa es: “¿qué es lo que los obreros piensan de los obreros *en* la fábrica?”. Solamente esta formulación rompe el carácter circulante de la palabra “obrero”, incluso con respecto a la palabra “fábrica”. “Los obreros y la fábrica” todavía es un enunciado en el que el término “obrero” es circulante, la fórmula “obrero en la fábrica” comienza a romper esta circulación.

Hay emergencia de la fábrica como categoría y como lugar y no como espacialización, lo cual daría la fórmula “los obreros son la fábrica”, topología descriptiva en la que la fábrica es simplemente una localización de los obreros. En este caso, la *fábrica* no es una categoría, y se mantiene el carácter circulante de “obrero”.

Proposición 2: “En la fábrica hay el obrero”. Esta proposición es absolutamente opuesta a cualquier formulación del tipo: “la *fábrica* es el lugar del *obrero*”. “Fábrica” y “obrero” son una configuración de lo real. Su conjunción es de gran importancia porque pone a distancia, mediante el procedimiento de *desdialectización*, los términos “sociedad”, “Estado”, y “partido”. La *fábrica como lugar político* es la categoría de la *fábrica* cuando su relación con “obrero” es desdialectizada.

### ***e) Lo colectivo***

En el tratamiento de las relaciones entre *obrero* y *fábrica*, aparecen diferentes posibilidades, de las cuales algunas reinducen a la dialéctica y a la objetivación. Uno de estos protocolos de desdialectización subordina la fábrica a la espacialización indentificando a los obreros con lo colectivo.

Lo colectivo obrero, en Marx<sup>50</sup>, está fundado no sobre la comunidad del trabajo obrero, sino sobre el trabajo reglado por el tiempo, que es por lo que se efectúa la extracción del sobretrabajo y lo que articula el trabajo al capital. Por tanto, lo colectivo no está directamente ligado a una problemática del sujeto, es un efecto subjetivo de lo que los obreros tienen en común: el tiempo. Lo colectivo obrero es una abstracción (es un producto del tiempo), y, suponiendo que se convierta en concreto, su ley de desplegamiento es la lucha de clases. Para Marx, son las relaciones de producción las que fundan lo colectivo, y éste opera en la historia. En definitiva, es una noción abstracta y concreta, subjetiva y objetiva, puesto que liga la fuerza de trabajo y la figura de la clase emancipadora y anti-despótica. Es abstracta porque la categoría de tiempo es aquello por lo que se pasa de la problemática aparente del salario a la de la plusvalía. Y también es concreta: lo que permitirá, después de Marx, que, en lugar de que siga siendo una categoría de la ciencia y de la historia, pueda disponerse en lo social, remplazando a la clase por el grupo concreto y comunicando a este último una subjetividad mínima. Lo colectivo no depende la organización, sino de la clase. A falta de convocar a la clase en el viejo sentido marxista, se llama a lo colectivo para acreditar una subjetividad de los grupos estatales, permitiendo así el paso de la clase histórica a la clase sociológica. Y, al afirmar la potencialidad subjetiva de la clase sociológica, lo colectivo actúa desde el

---

<sup>50</sup> Sección IV del libro I del *Capital*.

interior de lo objetivo y de lo subjetivo según la falsa ley: si hay lo objetivo, de ello se puede deducir lo subjetivo.

Dado que lo colectivo es abstracto y concreto, al subordinarse a la clase, va a ser extendido en el siglo XX no de la historia a la sociedad, sino de la historia a lo social, lo cual tiene más necesidad de la noción de concreto que de la de subjetivo y objetivo, demasiado ligada a una perspectiva política clasista. La sociedad, en la versión de lo social, deja ella misma de ser representada como entidad histórica y sociedad política, vectores de la revolución en la dinámica histórica de la lucha de clases. Desde la dinámica histórica se llega a situaciones sociales que serán presentadas como simplemente antes de ser resueltas y en las que la conexión con el movimiento de la historia no estará impuesta. Se ha pasado, pues, de un pensamiento histórico en el que la revolución es esencial, a un pensamiento programático en el que los partidos y los sindicatos se convierten en referentes. Lo colectivo indica ahora la capacidad local para un tratamiento programático de una situación. Se abandona lo colectivo del modo clasista en beneficio de lo colectivo tal y como es entendido en el modo estalinista. Y es necesario señalar que la noción arranca alrededor de mayo del 68, prorrogando la hipótesis la vanguardia de los obreros conscientes, mediante el tema de los obreros combativos.

Lo colectivo abstracto-concreto se muestra, pues, como una variante en parte deshistorizada de la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo, que se establece en una visión de la clase que no es la de la lucha de clases. La perención de la dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo entraña la perención de lo colectivo, junto con la de la clase obrera, la del conjunto obrero y a del proletariado. Y hay que concluir que lo colectivo, en su tentativa de distinguirse, es un avatar de estas categorías. Como ellas está marcado por el enunciado “hay los obreros”. El enunciado “hay los obreros”, o aún más “en la fábrica hay los obreros”, hace de la fábrica una simple espacialización y la escena formal y exterior de lo colectivo.

La noción de colectivo es antinómica con la categoría de fábrica. Ahora somos conducidos a la oposición “en la fábrica hay el obrero”, que rompe con lo colectivo, y no cede sobre el nombre “obrero” en beneficio de la palabra “trabajador” o de la palabra “asalariado”, y que asume la cuestión del nombre simple “obrero”.

### ***f) La fábrica lugar del tiempo***

Lo que identifica a la fábrica en el capitalismo parlamentario, y más precisamente en el modo parlamentario, es que es *el lugar del tiempo*. El tiempo está entendido aquí en el sentido de Marx, como lo que articula el trabajo al capital. La fábrica, como lugar del tiempo, se da a ver porque la cuenta del trabajo, en ella, siempre es conflictual, incluido cuando tienen lugar los despidos, siempre es conflictiva la cuenta del tiempo pasado en la fábrica durante una vida obrera. Sin embargo, el trabajo no es más que uno de los términos de la cuestión del tiempo; el trabajo no encarna el tiempo en sí mismo, a menos que se designe a la fábrica como lugar del trabajo, demostrada formulación obrerista. El otro término de la cuestión del tiempo es el “capital”, con sus mecanismos y sus procesos, más generalmente denominado hoy como “economía de mercado”.

### ***g) La fábrica como lugar del Estado***

Por lo que concierne al Estado socialista, las caracterizaciones en términos de capitalismo de Estado, o capitalismo monopolista, fallan al identificarlo. Si se mantienen estas posiciones (capitalismo de Estado, existencia de una “nueva burguesía” o nomenclatura), uno seguirá estando en una problemática clasista. Es preciso practicar otro análisis del socialismo: no en términos de relación de clases sino, por una parte, desde el punto de la relación singular que mantienen –o mantenían– el Estado y la producción y, por otra, a través de la categoría partido-Estado.

El socialismo no puede ser calificado de capitalismo de Estado porque su proceso original consiste en la no separación del Estado y de la producción, consecuencia de la decisión de ausentar realmente la ley del valor, la mercancía y la moneda como equivalente general. Si hay no separación del Estado y la producción, entonces ya no hay separación entre el Estado y la sociedad, como ejemplifica perfectamente la multifuncionalidad del combinado. Un combinado, como se sabe, es un compuesto de producción y funciones sociales. Es un conjunto complejo que administra unidades de producción, centros de aprendizaje, residencias de jubilados, etc. El combinado es un fragmento de Estado, el cual se actualiza bajo la forma de una multifuncionalidad. Lo multifuncional comporta funciones de producción, de servicio, y funciones de control social. En el combinado existen relaciones singulares entre el trabajo, la organización del trabajo y la producción. Existe una separación entre el trabajo y la producción; la producción no rige el factor trabajo como es el caso en el capitalismo.

Y al contrario, en el capitalismo, la producción está bajo la coacción del mercado, y esta coacción se reencuentra en las formas técnicas del trabajo (ritmos, rendimiento) pero también en sus representaciones y en sus valores. Por tanto, es el capital el que, en la economía de mercado, dispone el espacio de trabajo y su subordinación a la producción y a la mercancía.

En el combinado, la situación es totalmente diferente. El trabajo no está regido por la ley del valor, sino estructurado en una relación de exterioridad con la producción, teniendo como efecto la constitución de lo que se podría llamar un “funcionariado obrero”. La firmeza, la regularidad, pero también la naturaleza del combinado permiten arriesgar este término, así como el carácter de función pública del trabajo obrero y el estatuto de los obreros en el socialismo. La extensión del estatuto del funcionariado al trabajo manual obrero es una de las características del socialismo.

El Estado socialista es un partido-Estado. Estado y partido son indisociables. El partido dirige el Estado, lo que da existencia a un Estado singular con función polimorfa. Se llamará “Estado socialista” a un estado con función polimorfa. El socialismo intentaba la identificación de una sociedad sin economía y sin derecho: en consecuencia, el Estado polimorfo debía cubrir todo el campo social sin excepción, incluyendo a campesinos y obreros. En cuanto al partido, era el dispositivo de control y regulación del conjunto y se encontraba, así, a cargo del polimorfismo. En el parlamentarismo, el Estado también puede ser llamado polimorfo –y con ello no se designa aquí la separación de poderes–, pero de una manera mucho más limitada. Existe la economía, es decir, una separación de la producción y el Estado; el derecho presenta un campo propio y separado que no se confunde con el de las instituciones judiciales. En el modo parlamentario, economía y derecho están separados.

En el socialismo, la producción y la esfera del trabajo se despliegan en la planificación y la centralización, sea cual sea la significación técnica de estos términos, y, en consecuencia, se inscribe en la esfera del Estado. Planificación y centralización no son más que la consecuencia obligada del ausentamiento de la ley del valor y de la

mercancía. La esfera del Estado, la del trabajo y la de la producción se identifican una en otra.

Y al contrario, en lo que se ha llamado aquí “capitalismo”, la ley del valor y el mercado forman un dominio separado y propio. Se planteará que, en el capitalismo, este dominio separado y propio constituye la economía. Y se concluirá, pues, que no hay más economía –en el sentido en que este término designa un espacio elaborador de los criterios particulares que norman el trabajo y la producción– que la separada del Estado. En el capitalismo la esfera de la producción y la del trabajo se encuentran separadas de la del Estado. Hasta el presente, la lógica de la separación entre el Estado y la economía es la ley del valor.

El socialismo, habiendo suprimido la ley del valor, abole la economía aboliendo la separación y establece la producción en el campo del Estado. Abole la economía no disponiendo ninguna mediación y ninguna separación entre la esfera del trabajo y la de la producción y la del Estado. El combinado es la forma práctica de esta ausencia de mediación y de separación. Y esa es la razón por la que puede ser llamado “fragmento” del Estado.

En el capitalismo, la lógica de la separación entre el espacio de la economía y el Estado es también una lógica de separación entre el espacio de la economía y el espacio de lo social. Esta separación intrinca otras, entre ellas los espacios de la educación, de la sanidad, de la represión, del campo de la policía y de la justicia. Estas diferentes separaciones son tributarias de la de la economía y el Estado. Cuando la separación no existe, todos estos espacios se funden en uno y son devueltos bajo una forma práctica a la multifuncionalidad del combinado.

En fin, la ausencia de economía permite afirmar que la propiedad, en términos de propiedad de los medios de producción, está totalmente ausente. La idea de una propiedad del Estado o de una propiedad colectiva es retroactiva: se ve una propiedad colectiva por inducción a partir de la propiedad privada. La tesis implícita que subyace en el tema de la propiedad colectiva es que no puede haber dispositivo de producción sin forma de propiedad. Ahora bien, este es precisamente el caso del socialismo: la fábrica es el lugar del Estado y lo que institucionalmente se propone a los obreros es el estatuto de obrero-funcionario. La figura obrera es ausentada en beneficio del término “funcionario”.

La crisis del socialismo y la introducción de elementos de economía de mercado en los países socialistas autorizan a plantear y llevar más lejos la investigación. Los trabajos de encuesta llevados a cabo en marzo y abril de 1989 en dos fábricas de Cantón<sup>51</sup> han permitido poner en evidencia que si bien, en el socialismo, la fábrica es el lugar del Estado, también es el lugar del dinero, lo que no hay que entender como la introducción del capitalismo en el seno del socialismo, sino como una tentativa de adhesión de los obreros a una política estatal de desfuncionarización parcial o total del estatuto obrero a través del dinero. Por lo que se refiere a la crisis del socialismo y el debate sobre el paso progresivo al capitalismo o a la ruptura absoluta entre el Estado socialista y el Estado pos-socialista por una parte, y sobre lo que es el obrero en este caso por otra, reenvío al estudio nº 2.

Resumamos. La reciente emergencia de la categoría *fábrica* nos ha conducido a poner en evidencia la necesidad de desdialéctizarla, en la perención de lo colectivo, y a proponer la noción de lugar específico, en exterioridad categorial o en interioridad. En fin, para que el término “obrero” sea consistente, debe referirse a la *fábrica* como *lugar específico*. En este punto, el saldo del planteamiento puede presentarse como sigue:

---

<sup>51</sup> Ver estudio nº 2.

1) “En la fábrica hay el obrero” es el enunciado que puede portar la figura obrera. En las especificaciones de la fábrica como lugar del tiempo, lugar del Estado, las caracterizaciones en conciencia de (obreros-)inmigrantes o de (obreros-)funcionarios son, en situaciones excepcionales, subvertidas por la aparición de la categoría de figura obrera portada por el enunciado “en la fábrica hay el obrero”. En la fábrica lugar del tiempo y en la fábrica lugar del Estado, la figura obrera es(tá) o radicalmente ausentada o reducida. En efecto, en la fábrica lugar del Estado, la figura obrera, aquella que puede ser portada por el enunciado “en la fábrica hay el obrero”, aparece más como una subjetividad reducida, sujeta, pero no apagada. Lo que se ausenta es una efectividad del enunciado “en la fábrica hay el obrero”.

2) La multiplicidad de la *fábrica* como *lugar*, dicho de otro modo que identifica la *fábrica* como *lugar del Estado*, *del tiempo*, y *lugar político*, es una multiplicidad categorial dependiente de una pensabilidad o bien en interioridad (el lugar político), o bien en exterioridad (el lugar del Estado y el lugar del tiempo). No se trata de identificación objetal, ni a propósito del lugar del tiempo, ni a propósito del lugar del Estado. No nos encontramos aquí en la economía política, sino en una antropología del pensamiento. La presencia categorial de la fábrica en el modo parlamentario es la fábrica como lugar del tiempo; por tanto, hay que acordar una consistencia subjetiva en este modo a la fábrica como categoría. Se llamará a las tentativas de transgresión, de denegación y de enfrentamiento de la fábrica como lugar del tiempo: *hacer de la fábrica un lugar político*.

3) La fábrica como lugar político es una ruptura, tanto con respecto a la fábrica como lugar del Estado como con respecto a la fábrica como lugar del tiempo.

Sin embargo, se plantea una cuestión. ¿Corresponden la fábrica como lugar del tiempo y la fábrica como lugar del Estado a “fábricas como lugar político” singulares? ¿Las tentativas de denegación, de transgresión y de enfrentamiento dan fábricas lugares políticos distintos? Si se puede admitir que la fábrica lugar del tiempo puede abrirse a la fábrica como lugar político, ¿se puede admitir que sea posible la subversión de la fábrica como lugar del Estado y se abra a la fábrica como lugar político? Se ilustra aquí que la doctrina de los modos y la de la fábrica como lugar específico no reproducen de ningún modo la oposición entre sociedades capitalistas y sociedades socialistas, encerrando todo fenómeno obrero en lo uno o en lo otro. La fábrica como lugar político no es un elemento circulante, ni una invariante. Dispone en un mismo campo de pensamiento, al mantener su singularidad propia, los diferentes modos de la política, el modo parlamentario cuyo enunciado es que la fábrica es el lugar del tiempo y el modo cuyo enunciado es que la fábrica es el lugar del Estado. El ejemplo de Polonia, donde yo lleve a cabo una encuesta en 1981, responde sobre este punto, puesto que en él fue operatorio el enunciado “en la fábrica hay el obrero”.

#### ***h) La desestatalización de la palabra “obrero” en el caso polaco***

En Polonia, el período 1980-1981, dominado por la existencia de la organización Solidarność, es una secuencia singular y cerrada en la que cualquier aspiración al capitalismo parece ausente, y que no manifiesta ninguno de los rasgos de nacionalismo, de clericalismo y de antisemitismo que caracterizaron la situación a partir de 1986. En las fábricas polacas, entre 1980 y 1981, no solamente las de las cinco ciudades del litoral báltico, sino también las de los centros industriales, en Ursus, en Cracovia, en las minas de Silesia, se asiste al desplegamiento de nuevos enunciados obreros. Estos

nuevos enunciados tienen, muy paradójicamente, como soporte la palabra “sociedad”, emblemática, en la fábrica y fuera de la fábrica, de la lucha contra la corrupción y la estatalización.

La palabra “sociedad” investía la capacidad popular para otra economía y para otras relaciones sociales sin convocar, sin embargo, al Estado. El Estado en su forma comunista, lo mismo que cualquier otra forma de Estado, en particular de la que se suponía que había advenido la insurrección, había sido apartado. La *sociedad* encarnaba ahora una empresa política popular y la posibilidad de una separación de (con) el Estado. Vasta tentativa de desdialéctización, esta secuencia tenía a las fábricas como base, porque los obreros se proponían poner fin a la dirección del partido-Estado, intentando sustituirla por nuevas formas, como el control de los cuadros (los directores estaban sometidos al control de -y, más tarde, eran nombrados por- Solidarność). Y es más que notable que no se tratara solamente de huelgas llevadas a cabo para satisfacer los intereses obreros, por muy legítimos que fueran, sino de la dirección obrera de un proyecto no estatal y no antagónico, y, más aún, de una tentativa para conservar el término “sociedad” sin estatalizarlo. “En la fábrica hay el obrero” debe entenderse en este caso como la contestación a y la crítica de lo que la categoría dominante del lugar – que es el Estado- proponía como contenido a la figura obrera: las estadísticas de producción y la figura de los obreros modelos. Cada especificación de la fábrica como lugar propone sus paradigmas de la figura obrera. En el caso de Polonia, estaba la afirmación de lo real obrero frente a lo irreal de la proposición estatal. Así pues, “en la fábrica hay el obrero” era un enunciado anti-estatal, sin que este enunciado –esa era su singularidad– se acompañara de la apología de una u otra forma de Estado, por ejemplo la ligada a la economía de mercado. Y el que la economía de mercado no fuera el espacio de la desestatalización de la conciencia obrera en un país socialista fue lo que permitió, durante una breve secuencia, y contrariamente a lo que tuvo lugar en 1989, la emergencia temporal de la figura obrera.

La Revolución Cultural en sus años obreros y la fase obrera de Solidarność son, pues, las únicas alternativas conocidas a la fábrica como lugar del Estado que no tuvieron al mismo tiempo como registro la fábrica como lugar del tiempo. El desmoronamiento del socialismo, las tentativas sin futuro de los mineros de Vorkuta y la problemática hoy dominante de la economía de mercado como única salida al pos-socialismo, en la exclusión de cualquier otra vía, tienen a estas dos tentativas como contra-ejemplos.

En Francia, contra el sindicalismo que establecía la figura obrera en la producción y en el Estado, con la doble asignación al salario y al gobierno, es decir a la huelga y a las elecciones, se puede designar como revuelta a algunas de las situaciones de fábrica entre 1968 y 1978. En ellas, es la capacidad política obrera la que está en juego, y la cuestión se convierte en: “¿*obrero* puede ser el nombre de una capacidad política?”.

## **6. De “obrero”, nombre simple, a la figura obrera**

“En la fábrica hay el obrero” es la formulación pos-clasista, no economicista y no colectiva, de una figura obrera que se prueba contemporánea, moderna y coextensiva a la categoría de *fábrica*. Está marcada por la emergencia de la fábrica como lugar político, a través de situaciones y de secuencias investidas por las revueltas contra la fábrica como lugar del Estado, o contra la fábrica como lugar del tiempo.

“En la fábrica hay el obrero” es el núcleo del enunciado “la fábrica es un lugar político”. Ambos enunciados son prescriptivos del orden de lo subjetivo. La fábrica como lugar del tiempo, la fábrica como lugar del Estado, o la fábrica como lugar político designan, por lo mismo, categorías en subjetividad, y formas del pensamiento *relación de lo real* que dependen del enunciado II. En los tres casos, el lugar está en exterioridad categorial, y desobjetivizada. Pero sólo hay un caso en el que el término obrero es(tá) en subjetividad, y es el de la fábrica como lugar político. La fábrica como lugar político es el único caso en el que el término “obrero” es(tá) en subjetividad.

En este punto, ¿qué queda del nombre simple “obrero” –pues, en fin, la investigación emprendida lo ha sido a riesgo de verlo en sí mismo entañado en la perención del clasismo y del historicismo? Al encadenamiento historicista “obrero-clase” se ha opuesto el doblete “obrero-fábrica”. El doblete ha permitido, caso por caso, la especificación de la fábrica como lugar. Y permite ahora pasar del nombre obrero a la categoría de figura obrera y calificarla.

¿Qué es la figura obrera? No es la categoría de un nombre innombrable dado que el planteamiento aquí es el que va desde los lugares al nombre. Por tanto, la figura obrera aparece como uno de los lugares del doblete “obrero-fábrica”. Estando el doblete prescrito por la fábrica como lugar específico y por la figura obrera, la fábrica como lugar específico y la figura obrera son los lugares del doblete. El doblete tiene, pues, estatuto de nombre innombrable.

Este nombre innombrable recorta en uno de los lugares a la fábrica como lugar político. En estricta doctrina, se tiene la multiplicidad de la fábrica como lugar y, se sabe, esta multiplicidad debe ser homogénea. En una primera aproximación, la fábrica lugar del tiempo, la fábrica lugar del Estado, la fábrica lugar político no constituyen una multiplicidad homogénea. Para que no haya heterogeneidad entre las especificaciones subjetivas –fábrica lugar del tiempo, del Estado, lugar político, y entonces marcada por el enunciado “en la fábrica hay el obrero”–, es precisa una contabilidad, homogénea o no, entre el lugar del tiempo, y el lugar del Estado, y el enunciado “en la fábrica hay el obrero”. Ahora bien, este último enunciado convoca a la figura obrera y, por consiguiente, exige que se tome “la fábrica como lugar político” y “en la fábrica hay el obrero” como prescripción y cuadro de la exigencia de homogeneidad. Empíricamente: la fábrica y la figura obrera son convocadas en los casos donde existe “la fábrica lugar político” y “en la fábrica hay el obrero”. Dos nombres innombrables, el doblete “fábrica-obrero” y el nombre “política” tienen, por tanto, un lugar en común. No es un lugar circulante, paralelo a las nociones circulantes, sino en compartición única: dos nombres diferentes pueden tener el mismo lugar. Pero no es a través de la doctrina de los modos como se establece esta posibilidad, dado que el modo es la relación de una política con su pensamiento y no se confunde con la política. Es en tanto que todo modo contemporáneo a la fábrica como lugar, como los dos nombres innombrables (la política y el doblete obrero-fábrica) tienen un mismo lugar en compartición.

El segundo lugar es la figura obrera. Ella no es deductible de la especificación de la fábrica. En el caso de la fábrica lugar del Estado, se dirá que la figura obrera es la del obrero funcionario<sup>52</sup>, o que “obrero explotado” es la figura obrera de la fábrica como lugar del tiempo. La figura obrera no se deduce de la especificación (de la fábrica como lugar) por la razón misma de que se constituye fuera de los modos de exterioridad y en situaciones de acciones obreras contra la fábrica como lugar del Estado o lugar del tiempo. La figura obrera es, pues, intransitiva al lugar específico: es la subjetivación de la palabra “obrero”. El nombre innombrable “obrero-fábrica” tiene al menos dos

---

<sup>52</sup> Ver estudio nº 2.

lugares, la fábrica como lugar y la figura obrera: se está, por tanto, en el orden de la multiplicidad de los lugares del nombre, y no hay ninguna relación de transitividad, de expresividad o de deductibilidad de un lugar (a) con otro; la única relación que existe entre los lugares del nombre es su multiplicidad homogénea y no su multiplicidad expresiva. Esta es la razón por la que la figura obrera no es deductible de la fábrica como lugar.

En ciertos casos, la figura obrera es homogénea a la fábrica como lugar; por ejemplo en el caso de que ambas sean (estén) en interioridad no porque tal sea la naturaleza de la figura obrera, sino porque tal es el estado de la situación. Sólo existe un caso en el que la figura obrera presenta el nombre innombrable “obrero-fábrica”, es el de la fábrica como lugar político; la figura obrera se articula entonces en el enunciado “en la fábrica hay el obrero”.

A partir del doblete “fábrica-obrero”, se plantea la cuestión de saber lo que permanece del nombre simple “obrero”. Después de los desarrollos que acaban de hacerse, es preciso sostener que:

- El nombre simple “obrero” no toma estatuto de nombre innombrable. “Obrero” no es un nombre.

- El doblete obrero-fábrica es un nombre innombrable. La fábrica como lugar es su primer lugar. En ello, la fábrica como lugar específico está en compartición, en tanto que lugar de un nombre, con el nombre innombrable de la política y con el nombre innombrable “obrero-fábrica”. Los nombres innombrables “obrero-fábrica” y “política” no son de ninguna manera idénticos ni reductibles el uno al otro.

- Aunque obrero no sea un nombre, en cada situación de fábrica se contienen declaraciones sobre la especificación del lugar y sobre la figura obrera: los obreros formulan enunciados en subjetividad sobre ellos mismos.

- La figura obrera puede constituirse por rechazo y por revuelta contra la fábrica como lugar del tiempo o como lugar del Estado. La figura obrera, como segundo lugar del nombre innombrable “obrero-fábrica”, designa una capacidad intelectual obrera no reductible al pensamiento del lugar del modo de la política.

- No hay más que un caso en el que la figura obrera se despliega en una subjetividad creadora, es cuando comporta los enunciados “en la fábrica, hay el obrero”, enunciado sobre la figura obrera, y “la fábrica es un lugar político”, enunciado sobre la fábrica como lugar específico.

- En fin, el doblete no se confunde con el nombre innombrable de la política, sus lugares no son los de un modo, sino los de otro nombre innombrable. Si se puede aprehender un modo contemporáneo de la política mediante la fábrica (como lugar), es –ya se ha dicho– porque el nombre innombrable de la política y el nombre innombrable “obrero-fábrica” tienen un lugar en compartición. Quizás se abra aquí la constelación de los nombres innombrables y de sus lugares alumbrados y luminosos en la noche, y quizás se abra puesto que cada investigación de lo innombrable efectúa la báscula de lo desconocido sobre lo conocido, pero de esto ya se ha hablado... Uno no podría más que extrañarse de que finalmente el nombre innombrable de la política no sostenga el de la figura obrera, y sería vano ver en esta aserción un ajuste de cuentas con el marxismo, presentado justamente como la fusión o la confusión de los dos nombres. Insistimos sobre el hecho de que el pensamiento en términos de modo no es una política y de que la cuestión del nombre de la política, necesaria para su pensamiento, no se conjunta a su hacer y, por tanto, no se conjunta a todo su pensamiento. La libertad de la figura obrera, que es también el signo de su ocurrencia aleatoria, con respecto a la fábrica como lugar del modo, marca el exceso del pensamiento de la política sobre el pensamiento del modo. La tentación de situar el modo en lo histórico y la figura obrera en lo prescriptivo

es una lectura inexacta, que destroza la aserción, a mi juicio esencial, de la multiplicidad homogénea del nombre.

## 5

### El momento de concluir

La antropología del nombre, que se propone una investigación de lo subjetivo, sostiene un procedimiento de innominación de los nombres.

Lo innombrable del nombre se aprehende por las multiplicidades concretas de los lugares del nombre que presentan otras tantas singularidades de la categoría y que son multiplicidades homogéneas. Todas las multiplicidades homogéneas son modos de ser de la categoría. El conocimiento como pensamiento y el conocimiento del pensamiento no se contentan con una metodología, al mismo tiempo que se descarta el pensamiento como categoría. Lo real se da como singular, antes de ser descubierto.

Las categorías que se despliegan sobre fondo de lo innombrable del nombre son: los modos históricos de la política, categoría de lo innombrable del nombre de la política como pensamiento; la fábrica como lugar específico, categoría del nombre innombrable “obrero-fábrica”. Y, desearía poder añadir: el pensamiento, categoría de la innombrable inexistencia del tiempo, cuyo lugar es la distancia y lo posible.

Por tanto, hay nombres innombrables. La antropología del nombre sostiene que no hay más empresa de nominación que la nominación de los lugares del nombre y la identificación de la categoría.

#### 1. Del enunciado a la prescripción

Dos enunciados que fundan la antropología del nombre: el primero, sostiene que la gente no siempre es intelectualmente incapaz ni impotente. En cuanto al segundo enunciado, produce la tesis de que el pensamiento no es puro surgimiento o errancia; es relación de lo real. El segundo enunciado es una postulación de “racionalismo”, término que ahora se debe preferir al de “materialismo”, pues el primero envuelve al segundo.

Estos enunciados son prescripciones. Son “hay” prescriptivos. En el campo de los fenómenos de conciencia, el enunciado no puede ser otro. No conviene ningún “hay” experimental, es preciso separarse de las ciencias sociales, y el establecimiento en lo prescriptivo manifiesta la ruptura con ellas. Por muy a cubierto que se quiera estar tasando la hipótesis de la prescripción como voluntarismo o como romanticismo intelectual, ello no impide que sólo haya pensamiento de enunciados. Pensar es prescribir el pensamiento, asignarlo para convocarlo, constreñirlo para probarlo, asumir

que es relación de lo real, practicar un auténtico protocolo de encuesta con respecto a ello. La antropología del nombre se despliega sobre la base de estos enunciados cuyos desarrollos aparecen como antinómicos a las nociones de conciencia, de ideología, de dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, así como a la noción de lo colectivo.

El cuestionamiento de estas nociones se cristaliza en la separación de la historia y la política. La política, que no recupera de ningún modo lo político, es un pensamiento. Con respecto a formulaciones científicas, o de opinión, el debate propuesto por este libro se refiere a la posible y necesaria separación de la política y de la historia, separación paradigmática de la distinción entre las formas de pensamiento, el razonamiento y la argumentación historicistas, y el pensamiento del pensamiento que es aquí el del la política. La antropología del nombre reivindica explícitamente no ser una ciencia social y refuta (y critica) el historicismo.

La fuerza de convicción de un Jean-Claude Passeron, sosteniendo en *El razonamiento sociológico* que “los resultados de la tesis que afirma la indiscernibilidad epistemológica de la historia y la sociología permiten demostrar que se aplica en grados diversos en toda ciencia social identificándolas con las ciencias históricas”<sup>53</sup>, demuestra que la última suma sociológica actual establece esta disciplina en el historicismo, el cual comporta el planteamiento tipológico y comparatista. En las ciencias sociales, tipologismo, comparatismo e historicismo forman una constelación que permite rendir cuentas de la mayor parte de las teorías y las escuelas.

Incluso Lévi-Strauss, que reivindica una filiación infiel a Durkheim, intenta una deshistorización, pero solamente interna al historicismo. Sin embargo, la ambición del estructuralismo era la de salir de ahí. Aunque, las características de la salida propuesta no lo permitirían. Lévi-Strauss propone un esquema abstracto-concreto que no es dialéctico y que, por tanto, parece (o al menos a mi juicio lo parece) reemplazar la exigencia de deshistorización, tanto mejor por cuanto ausenta el tiempo. Y se sabe, por otra parte, que ausenta la historia. Existen espacios de organizaciones y correspondencias en el parentesco, los mitos y el pensamiento. Este descubrimiento antropológico incontestable (y mayor) está enteramente desdialectizado. Excluye todo pensamiento de la política porque, ésta última, está naturalmente fuera de campo. Pero la desdialectización conduce, más bien que a un pensamiento relación de lo real, a un pensamiento clasificatorio que conduce a la tesis del carácter natural de la cultura. “Pensar es clasificar” lleva a una enciclopedia, y a ella se asigna exclusivamente el pensamiento.

Esta deshistorización marcada por el ausentamiento de la dialéctica, del tiempo y de la historia sigue estando en el historicismo desde un punto constitutivo: el “hay” fundador es el de un todo, la sociedad. La categoría de sociedad es fundadora del historicismo, por mucho que la llame “totalidad” o “mundo” o “mundo histórico”. La ambición de las ciencias sociales es la de alcanzar una composición de los órdenes de lo real, de su diversidad, o más exactamente de analizar lo real como múltiple heterogéneo. El “hay” postulado es único y compuesto.

Las opciones pueden diferir: método dialéctico o no; ausencia o presencia del tiempo; dimensión psicológica o planteamiento comprensivo. Se trata de variantes a partir de un zócalo común, el enunciado: para pensar y conocer (siendo confundidos pensamiento y conocimiento), es preciso formular la prescripción de una *unidad inicial compuesta*. Pensar sin totalidad compuesta exige operar un cambio radical de prescripción.

---

<sup>53</sup> Jean-Claude Passeron, *El Razonamiento sociológico. El espacio no poperiano del razonamiento natural*, Paris, Nathan, 1991, p.14.

## 2. Antropología del nombre y comunismo

“La historia de toda sociedad es la de la lucha de clases”. Esta proposición inaugural del *Manifiesto comunista* reúne la tetralogía del historicismo: la historia, la sociedad, la lucha, las clases. La categoría de comunismo especifica al historicismo marxista mediante el concepto de dictadura del proletariado, al proponer el comunismo como término real de la historia una sociedad no estatal, es decir, sin clases. Por tanto, se puede caracterizar el comunismo como una problemática historicista de la desestatalización. Y es sobre este punto sobre el que la empresa falla: la desestatalización desde la clase y, aún más, desde el partido y el Estado se prueba imposible, y el partido lejos de acelerar la desestatalización, se va a convertir, al contrario, en el soporte del Estado en la forma del partido-Estado.

El comunismo, en Marx, sostiene la idea de un saldo deshistorizado del historicismo, el término de la lucha de clases es el fin de las clases, y, por tanto, el del Estado, y -¿quién no se acuerda de ello?- el paso del orden de la necesidad al orden de la libertad. En el pensamiento de Marx, la noción de Estado se encuentra siempre lo más cerca posible de la clase, lo que, evidentemente, facilita la tesis del comunismo. Ahora bien, ya en la segunda mitad del siglo XIX, y plenamente en el XX, el espacio del Estado se comprueba ya no ser más expresivo del de una clase, resultando ser lo que se puede llamar el *Estado de un pueblo entero desde un punto de vista de clase* y, en la dictadura del proletariado, el *Estado proletario del pueblo entero*. Se va de la tríada de Marx, “clase proletaria – historia – comunismo”, a la del Lenin de después de 1917, “partido – revolución – Estado”. Después de la Comuna, se sabe que la proposición de Marx según la cual la sociedad se divide en *dos* clases es inadecuada, de ahí la exigencia de volver a la unicidad compuesta y al debilitamiento de la noción de clase que va a dar lugar a la categoría de partido, del que ya se ha dicho en páginas anteriores que convocaba a gente de todas partes y rompía de hecho con la noción de clase, es decir, justamente aquello contra lo que se elevaban los anarco-sindicalistas, clasistas puros.

En el capítulo I se ha visto, al tratarse de la diferencia entre Marx y Lenin, que aquello por lo que esta nueva situación –a saber que el Estado ya no es transitivo a las clases– se indica y busca su resolución es el partido en el sentido leninista, que nada tiene en común con lo que se dice en el *Manifiesto*. De los años de 1880 a 1917, el espacio del historicismo y el del comunismo se renuevan y se complican con la noción inédita de partido en la acepción moderna, y contemporánea, de la fase imperialista y parlamentaria del capitalismo. Desde este momento, cualquier cuestión, ahí incluida la del comunismo, se encuentra mediada por la del partido, que se convierte en el operador del comunismo (hasta el punto de que se nombrará “partido comunista”), en lugar de la clase. La tesis del comunismo –como deshistorización y desestatalización del historicismo porque la lógica de clase trabaja para la abolición de la lucha de clases y el estado– desaparece. Lo que va a haber a continuación, lejos de confirmar la vía de la desestatalización, se sostiene en el elemento nuevo y decisivo que es el partido, constituyéndose después de 1917 en partido-Estado.

El apoyo del historicismo marxista sobre la clase es bien conocido; lo que lo es menos es que la noción de clase se introduce mediante –y se adosa a– la noción de sociedad, en razón de la tetralogía mencionada más arriba. Se podría objetar que la noción de clase se organiza sobre la de contradicción y no sobre la de sociedad. La contradicción en el sentido fuerte, en el sentido político que Mao Tse-tung intentó darle, requiere de la dictadura del proletariado; en mis términos, la contradicción en el sentido

fuerte no es objetiva, es prescriptiva. La dictadura del proletariado no es en sí misma más que una transición hacia lo que Marx, así como Lenin y Mao, llama la sociedad comunista, sociedad sin clases, sin Estado, pero sociedad no obstante. Lo que se ha llamado “totalidad” o “unicidad” es el paradigma de la sociedad –no hay sociedad sino como totalidad–, y es notable que los pensamientos políticos adosados al marxismo propongan cada vez composiciones dependientes del orden de la unicidad compuesta o de la totalidad, tales como las alianzas de clase, el pueblo entero, o lo que los chinos llamaron la democracia nueva, el cual incluye la burguesía nacional. Alianza de clase, pueblo entero, democracia nueva no entran solamente en una lógica de composición, sino que ofrecen un nombre al todo en la forma de su devenir y de su perspectiva. Es preciso que el todo tenga un nombre dialéctico para que se opere un pensamiento o una dialéctica de la parte y del todo, o del elemento y del conjunto. En la relación de la parte y el todo se juega la cuestión misma de la historia, y la de su movimiento posible. El juego de la unicidad compuesta o de la totalidad es el del movimiento de la historia. No diré nada más sobre esto último. En cambio, lo que sí señalaremos es que la tesis no de una multiplicidad de los lugares de la política, sino la de una unicidad, por mucho que se trate del partido en la visión política de la cosa o el poder en la aproximación histórica, es interna a esta problemática. En una palabra, sociedad y unicidad del lugar (partido o poder) van de la par, a fin de asegurar finalmente el Estado como lugar único y como composición, siendo esto último a la vez fatal e indispensable. La necesidad del Estado es un efecto de la tesis de la unicidad compuesta que exige una “composición”, y el Estado aparece entonces como el lugar único y necesario de todo pensamiento de la política.

En cuanto a Lenin, su marxismo y su pensamiento del Estado son de esencia puramente historicista y tienen por cimiento a la noción de sociedad que acabamos de examinar.

Por tanto, el saldo es que el historicismo es caduco y ciertamente saturable. Entraña la caída de las nociones de sociedad y de Estado, a las cuales se opondrán las categorías de gobierno, de país, y de gente.

### **3. Sociedad y Estado**

Plantearemos una toma de partido sociológica. Para Durkheim, no hay problemática explícita del Estado: existe en él una voluntad tal de despolitización, de deshistorización y de desdialéctización que la noción de sociedad deviene preponderante, y la de Estado desaparece.

Una parte de la sociología moderna propone tratar a través de las clases, de las clasificaciones, de la reproducción, un espacio que ella misma constituye en la indiferencia hacia la cuestión de saber si pertenece a la sociedad o al Estado. Al no separar netamente un espacio diferencial del Estado con respecto del de la sociedad, la distinción entre el Estado y la sociedad se transforma en ardua; las errancias actuales de la noción de lo social lo demuestran. La escuela, tema ampliamente debatido, es un ejemplo crítico de esta indiferenciación operada. ¿Debe ser la crisis de la escuela abordada desde el punto del Estado? ¿desde el de la sociedad? Estado y sociedad se encabalgan, lo social en crisis es identificado como lo que escapa a la regulación estatal. En verdad, lo social, noción informe, es un producto residual del clasismo y del antagonismo clasista; en el clasismo, el antagonismo era un principio de subjetivación y, por consiguiente, la subjetivación de lo objetivo producía una relación con el Estado que era una relación combativa y que se dirigía hacia él en el espacio de su destrucción.

Después del fin del clasismo, no se ofrece a la situación objetiva más que presentarse al Estado en la solicitud de su intervención bajo la especie de lo social en crisis. A esta “crisis”, no se la propone otra salida que la estatalización, que en sí misma testimonia la indiferenciación que ya se ha señalado.

La incapacidad para distinguir entre sociedad y Estado desemboca en un dispositivo en términos de *parte* y de *todo* –siendo la sociedad un todo real compuesto, donde el Estado puede tener su lugar si es en (como) parte– que se examina con la ayuda de las nociones de estructuras, de campos y de niveles.

La dinámica del historicismo, y del historicismo sociológico, era la clase. La desaparición de la dinámica de clase entraña la confusión del Estado y la sociedad, puesto que era la lucha de clases la que los mantenía a distancia. Hoy en día, al haber cesado esta diferenciación, permanecen el Estado, la economía; y, de la sociedad, lo que queda es su estado de crisis en la categoría de social, a propósito de lo cual, habiendo sido ausentada la sociedad en su diferencia no queda más que la estatalización. En ciencias sociales, el historicismo se ha transformado en funcionalismo y en estructuralismo.

#### **4. Desmoronamiento del socialismo en la URSS y en Europa del Este**

El historicismo acontecimental, puente entre el ideologismo historicista de 1968 y el parlamentarismo mitterandiano de los años 80, tiene un mediocre porvenir. La no pertinencia de la historia se evalúa también respecto al desmoronamiento del socialismo.

La categoría de revolución es obsoleta. Y, sin embargo, es a través de lo cual se ha intentado rendir cuentas de los fenómenos reales, mientras que la perención de la categoría vale igualmente para los países socialistas. En el sentido del historicismo, han tenido lugar revoluciones en los siguientes países: anti-soviética en Hungría, Cultural en China, Primavera en Praga, por no hablar de las revueltas de Alemania del Este en 1953; y, más tarde, revolución: la caída del muro de Berlín, revolución tranquila en Alemania; revoluciones de terciopelo por todas partes.

Siempre desde el punto del historicismo, cualquier acontecimiento en un país socialista merece el nombre de “revolución”, incluso cuando ellas habrían sido vencidas, como por ejemplo la tentativa de Solidarność, que es cronológicamente la última. En cuanto al desmoronamiento del socialismo, según la misma perspectiva de pensamiento, nunca es sino lo que viene después de la derrota de las revoluciones. El desmoronamiento del socialismo es, pues, a su vez, imputado al fracaso de las revoluciones en el socialismo.

Pero, incluso al sondear esta tesis, y aceptar en vista del examen del uso de la categoría de revolución, aquellas a las que se designa como tal (como revoluciones) no pueden ser calificadas, propiamente hablando, de antisocialistas. Al contrario, se las debe llamar nacionales, o sea antiburocráticas; no se puede, de ningún modo, pretender que hayan sido conducidas en nombre del parlamentarismo y de la ley del valor. Que el fracaso de las revoluciones sea juzgado como el elemento determinante de desmoronamiento del socialismo ilustra la incapacidad del pensamiento historicista para rendir cuentas. De hecho, la debilidad de este pensamiento viene del mal uso que hace de la categoría de revolución. Por tanto, debemos pensar el desmoronamiento del socialismo fuera de la categoría de revolución y, a contrapelo del pensamiento historicista, dar la vuelta y plantear de otro modo los problemas.

En primer lugar, en el desmoronamiento del socialismo, ya sea el de la URSS o el de Europa Oriental, la categoría de revolución se invalida en ausencia de cualquier movimiento de masas, y de capacidad popular. De hecho, solamente hay una constatación de masas en cuanto al verdadero fenómeno que es el *derrumbamiento del partido-Estado*.

¿Y si, en la genealogía del derrumbamiento del partido-Estado, se pudiera inscribir el fracaso de las revoluciones? Obviamente, es la objeción que se plantea. Pero, no es así cómo se plantea el problema. Hay que constatar que, en el pensamiento de los partidos-Estados, la borradura de la categoría de clase se plantea hasta un punto tal que toda dinámica desaparece y de que la forma de partido-Estado se encuentra, ella misma, extenuada. El contra-ejemplo del parlamentarismo nos demuestra que este tipo de Estado vive de una revolución cumplida y realizada –la de 1789, o la de la guerra de Secesión para los Estados Unidos– que le da, si no legitimidad, al menos sí los cimientos.

Se debe considerar, pues, la báscula en la economía de mercado como un retorno al clasismo y un redesplegamiento de la historización, explícitamente destinados a revivificar una “sociedad estereotipada”. De lo que se trata es, efectivamente, de un retorno dinamizador al clasismo historicista y al reemplazamiento en un espacio operatorio de las categorías de clase, de Estado, de economía.

Así, el historicismo parece reforzado por el desmoronamiento del socialismo y el fin del partido-Estado, y parece, además, poder mostrar la agresividad política que enarbola, criminalizando conceptualmente cualquier problemática de la revolución después de haberla utilizado, sin embargo, a la hora de luchar contra el partido-Estado.

Por tanto, se debe decir que las explicaciones corrientes del desmoronamiento del socialismo han presidido la instrumentalización de un historicismo revivificado y *expurgado*. El movimiento conceptual es el de una redinamización del historicismo congruente, esto es expurgado, no pudiendo tener lugar este retomar las riendas del historicismo sino a condición de esta restricción. El uso de la categoría de revolución se explica a ciencia cierta: es la única categoría de acontecimientalidad de que se dispone. El historicismo marxista será incapaz a partir de este momento.

El historicismo no marxista se encuentra transitoriamente reforzado por la caída del socialismo y es poco delicado ante la constitución de un espacio de explicación en el que cristalizaría la consistencia del viejo historicismo; la revolución se encuentra criminalizada. Manifestando una casi total plasticidad, el historicismo en el sentido conceptual puede dividirse entre historicismo revolucionario y contrarrevolucionario. No obstante, el historicismo de la segunda especie, no concluye en el inmovilismo de las sociedades, sino en su involucramiento en el legalismo sostenido por los derechos del hombre. Para él, no se plantea la cuestión del motor de la historia, no hay más que zonas buenas o malas cuya medida político-jurídica es la de los derechos del hombre y la de la economía de mercado.

Pero debemos concluir de otro modo. El punto de apuntalamiento del historicismo es el derrumbamiento de los Estados socialistas, que conduce a su cierre. Su aparente recuperación no desemboca sino en su deslizamiento en lo contrarrevolucionario. La historia se acaba en beneficio de un retorno a una filosofía de la historia que se puede llamar la de los derechos del hombre.

## *Estudios*

# 1

## **La categoría de revolución en la Revolución francesa**

El texto que sigue ilustra la teoría del modo histórico de la política y su secuencialidad. Presenta el modo revolucionario de la política donde se agota la categoría de revolución, que después no podrá ser afectada sino por analogía. En el modo revolucionario, la revolución no es el vector en historicidad de la política, es la categoría de la política. No hay más que una revolución cuya categoría de la política es este término mismo: la Revolución francesa.

### **1. La revolución no es un paso**

La Revolución francesa agota la categoría de revolución, cuando se entiende a esta desde el punto de vista de la política. Ciertamente, el vocablo se ha mantenido hasta nuestros días. A nosotros nos toca considerar si con razón, o no. Haremos dos notas de entrada.

- El núcleo del pensamiento histórico ha sido, por turno: filosófico, clasista, sociológico<sup>54</sup>.
- Guardaremos en el espíritu que las categorías de clase, lucha de clases, conflicto, son comunes a toda la historiografía del siglo XIX, de Guizot a Marx, y que las asignaciones de la categoría de revolución, en general, son relativamente simplistas y designan el fin del Antiguo Régimen por un lado, y el Estado napoleónico por otro.

### ***Historiografía, doctrina de los bordes, y equivocidad del término “revolución”***

La perspectiva historicista llamará, pues, “revolución” a la transición agitada y violenta entre un estado de la sociedad (llamado “estado 1”) y otro cualitativamente diferente (llamado “estado 2”). Se ponderará el papel atribuido a los diversos acontecimientos de la revolución en función de los dos términos esenciales que son el fin del estado 1 y el establecimiento del estado 2. Según esta concepción, un acontecimiento no tendrá por sí mismo una significación revolucionaria si no entra en algún proceso de mutación del estado 1 en el estado 2. Desde muchos años antes de la Revolución francesa se ven motines, pillajes de tiendas y almacenes, ataques a los acarreos de grano y cereal, quizás

---

<sup>54</sup> Generalmente, los historiadores han esquivado las cuestiones planteadas por su propia disciplina, con algunas excepciones cercanas: uno piensa en Marc Bloch y Moses Finley; y es remarcable que ninguno de los dos fueran historiadores de la época moderna o contemporánea.

premonitorios, pero que nadie considera como pre-revolucionarios, mientras que hechos análogos, después del 89 y la convocatoria de los Estados Generales, son siempre tenidos como revolucionarios. Así pues, no es el acontecimiento –las características formales del acontecimiento– lo que decide, sino su presencia o su ausencia en el interior de los límites que bordean la llamada fase de mutación.

Añadamos un elemento a la definición de los historiadores dada más arriba: se llama “revolución” a la ruptura del orden viejo de la sociedad inducida por movilizaciones populares e insurreccionales, a través de las cuales fracciones de gente intentan formular y establecer un nuevo espacio. En la concepción histórica, la revolución es, por consecuencia, un efecto de estructura de clase, de sociedad, de civilización.

Lo que aquí está en tela de juicio, en una primera aproximación, no es un planteamiento estructural, sino las problemáticas que hacen de la categoría de “revolución” una categoría de juntura y de puente, gracias a la cual se pasa de una situación a otra, de un estado 1 a un estado 2. En esta concepción, el eso de los dos estados (1 y 2) es tal que es el uno y el otro de estos estados, el uno o el otro de estos estados, lo que sirve de referencia. Se llama “revolucionario” a aquello que pertenece al espacio de estas referencias y la revolución se convierte en un paso (de un estado 1 a un estado 2). Ahora bien, la revolución no es un paso.

Tocqueville sostendrá en *El Antiguo Régimen y la Revolución* que, por lo esencial, en cuanto a la emergencia de un Estado moderno, si no democrático, en 1789 la revolución ya es(tá) hecha: posición extrema de la subordinación de la revolución al Estado y a los bordes de la secuencia. En Tocqueville, comprendida como efecto de estructura, la revolución es(tá) denegada en su función.

Para la escuela opuesta –representada por Mathiez<sup>55</sup>– lo esencial consiste en analizar el desarrollo de la revolución, conocer los contenidos, las peripecias exactas, y formular y defender su espíritu. En Mathiez, el propio tratamiento del proceso mismo de la revolución tiene por condición el mantener a distancia la cuestión de lo que la precede y la sigue (estados 1 y 2), manteniendo a distancia todo paradigma teleológico. Y ello sólo es posible, para un historiador, si busca una proximidad con estos revolucionarios que intentaron pensar la existencia misma de la revolución, más allá de la simple referencia a su borde anterior: para Mathiez, Robespierre. Es esta proximidad la que, paradójicamente, da a la obra de Mathiez una dimensión de desideologización de la historiografía, y simultáneamente, de hecho, la de una tentativa de poner en fuera juego cualquier aproximación a la revolución en términos de filosofema. Si bien el filosofema es una categoría circulante que opera un puente, es además vecino de la ideología –los dos se alimentan en una problemática de la revolución como ruptura, ciertamente, pero ella misma referida a lo que la precede y a lo que la sigue. Así, es en toda historiografía de la revolución donde el acontecimiento sólo toma su sentido con respecto a lo que lo precede y a lo que va a abrir.

¿Acaso puede ser de otro modo? No, tanto si uno se queda en una visión cognitiva y positivista del acontecimiento, como si esta visión es de orden idealista o, incluso, si uno se reclama del marxismo. En todos los casos el acontecimiento será siempre retrospectivo, si no en su descripción, sí al menos en su sustancia intelectual. Desde este punto de vista, “estructural” y “retrospectivo” son sinónimos.

La concepción de la revolución como paso, procedente de una problemática estructural en la cual el puente, la juntura, la sutura, y las nociones que las efectúan, son necesarias, con otra consecuencia además de la visión retrospectiva: la extensión

---

<sup>55</sup> Albert Mathiez, *La Révolution française*, Paris, Denoël, 1955; y *La Vie chère et le Mouvement social sous le terreur*, Paris, Payot, 1973.

generalizadora del nombre “revolución”. En efecto, en tanto que categoría histórica general, el término “revolución” es utilizado tanto para 1789 como para Cuba o Irán, sea cual sea la naturaleza de estos acontecimientos singulares. Y ocurre lo mismo con las grandes revoluciones, Octubre y la Revolución Cultural, cuando no son revoluciones en el sentido en que la Revolución francesa pueda ser una de ellas. Se ve el carácter muy formal que hay en utilizar el término “revolución” en estas tres situaciones, cada una de ellas singular. Para salir de la generalización, calificar cada una de estas situaciones respecto a los procesos de la política que desarrollan, y que acaban, es la única salida.

Por tanto, si se rechaza la problemática estructural, hay que proponerse renunciar totalmente a la universalidad de la categoría de revolución y suponer que esta categoría, al ser producida por la Revolución francesa, es(tá) saturada, y agotada, por ella misma.

Esta hipótesis demuestra su pertinencia si se quiere hacer el análisis de la revolución en tanto que categoría política. Desde que la revolución toma un sentido estructural, lo que es el caso en la historia, la categoría deviene inoperante por lo que respecta al proceso y al análisis de la política. Ahora bien, plantear que la categoría de revolución es(tá) saturada y agotada por el acontecimiento Revolución francesa, a condición de que ello sea identificado, concierne a una concepción de la política que la considera como secuencial y singular. Y al contrario, la utilización estructural de la noción de revolución produce infaliblemente un planteamiento tipológico, en el que una investigación sobre la singularidad de la política no puede ser llevada a cabo; y, así, jamás será reconocido que, en lo que tiene lugar, un proceso de la política ha sido acabado. Yo sostengo la tesis de la secuencialidad y, en consecuencia, la del acabamiento de una política contra una visión de la historia siempre en rebote de sí misma, visión aplicada en el planteamiento estructural. Es fructífero dejar la revolución a la Revolución francesa a fin de restituir los procesos políticos.

Conviene llamar “Revolución francesa” a un conjunto de procesos políticos, absolutamente singulares, que van a desarrollarse, transformarse y a conocer su acabamiento en términos tales que la categoría de revolución se encuentra habiendo conocido para siempre su efectuación, no en el sentido de su idea, sino en el sentido de su proceso.

### **Secuencialidad de la política y acabamiento de una secuencia**

La relación entre la efectuación de la política y su derrota no es una relación necesaria. Aquí no se sostiene que haya efectuación en la derrota y que la derrota sea la única forma posible de la efectuación. Resulta que es una derrota y que, después, todo un pensamiento de la política va a ligarse a buscar otras modalidades tales que el modo de efectuación no sea más un fracaso.

Cuando la política desaparece después de haber sido, al término de una secuencia de desplegamiento, su desaparición es un fenómeno endógeno, interno a los procesos mismos de la política: es en este sentido en el que se puede hablar de acabamiento. El fin de la política no es solamente un retorno al Estado como única lógica “natural” de una sociedad. El retorno de la lógica del Estado es la consecuencia, y no la causa, del acabamiento de una secuencia política. La derrota no es la esencia de la efectuación.

Desde el momento en que se considera que la política es un fenómeno secuencial, discontinuo ¿cómo rendir cuentas del fin de una secuencia? En otros

términos, ¿por qué y cómo la política deja de ser? El acabamiento, la terminación, el cierre y la clausura de una secuencia tiene dos significaciones.

- Acabo de decirlo: la clausura de la secuencia es interna a la política misma, y es preciso reconocer aquí el primado de las causas *internas*. La política no se destruye desde el exterior, ni se desborda o imposibilita. Su extenuación no es el hecho del campo enemigo y la política no es una víctima cuyo verdugo haya que encontrar.

- Si la política acaba, es que el proceso en curso está acabado, y que no puede haber otra forma de acabamiento más que la cesación de la política. Las secuencias de existencia de la política no son incompletas, o deformes, o simplemente en fragmento o en trazo; son el proceso de la política misma, y su modo de ser. Así pues, se puede pensar la política porque se pueden estudiar los procesos de estas secuencias. Para hacer la hipótesis de que, en estas secuencias, los procesos políticos están auténticamente en obra, hay que admitir, también, que estos procesos se acaban. Es la única manera de hacer, para acceder a un pensamiento de la política desde el punto de la política.

En efecto, si se sostiene que los procesos de la política existen o han existido, se sostendrá a lo mejor que existen fragmentos de secuencias, pero en condiciones tales que la política no es pensable desde el punto de ella misma por la razón esencial de que no está en condiciones de producir secuencias en procesos de desplegamiento, por tanto de acabamiento. Ahora, la política no es completamente del orden de lo pensable, y no está fundada para rendir cuentas desde el punto de la economía, desde el punto de la filosofía o desde el punto del Estado. Reflexionar sobre la existencia de secuencias políticas desde el punto de su acabamiento concentra y focaliza un elemento de método del planteamiento propuesto.

En un esquema evolucionista, el sentido de una secuencia se infiere ampliamente de lo que precede y de lo que sigue. En cambio, si se introduce la problemática de la discontinuidad de la política, si se la aplica a la Revolución francesa calificándola de “secuencia política” –proponiéndose, o no, analizarla en términos de juntura, y, por consiguiente, en una problemática evolucionista y estructural, pero como secuencia política–; entonces, el sentido a dar al fin de esta secuencia, el sentido a dar a la extenuación de una secuencia de la política, es enteramente renovado. Tomemos la problemática de los bordes mediante otra entrada: la de la diferencia entre la problemática de las secuencias discontinuas de la política y su acabamiento interno, y la estructural, evolucionista o “etapista”, donde interviene la categoría de transición.

En los esquemas evolucionistas, que en jerga militante llamábamos “etapistas”, había etapas de la política que, en verdad, eran etapas de las revoluciones y de los regímenes estatales. Aquello con lo que se rompía y aquello que se abría, identificaba el sentido de la revolución. En la problemática estructural, la revolución era también transición entre dos grandes épocas de Europa, dos grandes edades. Ahora bien, la palabra “transición”, aquí, es empleada en la perspectiva de la dictadura del proletariado, en la expresión “fase de transición” hacia el comunismo, es decir, lo que viene después del capitalismo. Esta fase de transición, desde Marx y su carta de 1852 a Weydemeyer<sup>56</sup>, era una pieza esencial del pensamiento marxista y del pensamiento leninista. Y, si bien es cierto que ya dependía de una problemática de los estadios, también estaba dialectizada con rupturas, conduciendo todo ello al comunismo como término, sociedad sin clases y sin Estado. Esta sociedad sería, según Lenin en *El Estado y la Revolución*, una sociedad sin democracia (puesto que la democracia es una forma de Estado), sin partido, y, sin duda, sin política. Ciertamente, Mao Tse-tung, avanza que, en el comunismo, la política subsiste bajo la forma de lo nuevo y lo viejo y ya no

---

<sup>56</sup> Ver nota nº 8.

bajo la de la lucha de clases: ello no supone ninguna objeción a nuestra declaración. La fase de transición –también ella presentada como una etapa política– tiene al comunismo como principio de efectuación y acabamiento. Aunque, se debe decir que la noción de comunismo propone una problemática real del acabamiento, aunque sobre lo objetivo: el advenimiento de la sociedad sin clases. Con todo, lo que se hubiera acabado en el comunismo no sería una secuencia de la política, sino una secuencia del Estado. Aquí también, ya sea a propósito de la revolución o a propósito de la dictadura del proletariado, la transición no toma sentido sino respecto a los bordes últimos, e iniciales, y, aquí, sólo puede haber caracterización interna, acabamiento interno, en una problemática del Estado. Ya se trate de marxismo o de historicismo, un pensamiento en términos de paso o de transición es inoperante para un pensamiento de la política. Esquema evolucionista y esquema estatista llegan a la misma conclusión: doctrina de los bordes, donde el sentido de lo que tiene lugar se infiere de lo que precede o de lo que sigue, y proyección sobre el Estado, que prohíbe un pensamiento específico de la política. Una cuestión se plantea, sin embargo.

### ***La conflictualidad***

¿Qué relación mantienen la problemática de la política aquí mencionada y el núcleo de la visión marxista de la política, que es la lucha de clases y el antagonismo? Y, por otra parte, ¿en que deviene el antagonismo en la problemática del acabamiento? Y, si la idea de conflicto se mantiene en el pensamiento político, entonces, ¿se confunde el acabamiento que es el fin de la política con el fin del conflicto? Uno se encontraría, ahora, en la obligación de redefinir un antagonismo político, pero no expresivo de las clases sociales y de las relaciones de producción, las cuales son permanentes, al contrario de los procesos políticos; o en la obligación de establecer que la conflictualidad es también una invariante, y resaltar más a la historia que a la política. Y uno se encontraría, también, en la necesidad de establecer que la conflictualidad no presenta el esquema deseable para el examen de la Revolución francesa considerada como secuencia. En este caso, la conflictualidad (es decir, el hecho de que la revolución esté en lucha con la contrarrevolución) no daría ninguna clave singular para lo que es la explicación del fin de la secuencia.

Diremos, como preliminar al examen de la categoría de conflictualidad, lo siguiente: el que haya disociación entre proceso político y estructura de clase o bases sociales no es aquí el problema. Del mismo modo que la cuestión de saber si los procesos políticos, cuando existen, son conexos –aunque fuese en relaciones complejas– a la base social y a las relaciones de producción, o la de saber si las grandes hipótesis abiertas por Marx deben proseguirse, se encuentran fuera de campo para lo que importa aquí. Lo que es inexacto es afirmar la permanencia de los procesos de la política en simple nombre de la permanencia de los procesos sociales o de la base social y de sus estructuraciones estatales.

Las viejas categorías de la conflictualidad eran la revolución y la dictadura del proletariado. De hecho, se trata de categorías del materialismo histórico, y no pertenecen al pensamiento de la política tal y como yo lo identifiqué. No solamente la dictadura del proletariado era una categoría marxista de la historia, sino que era también una categoría utópica<sup>57</sup>. La utopía es una aproximación argumentada pero irrealista puesto que irrealizable, en razón de que precisamente es una aproximación. La esencia

---

<sup>57</sup> Aquí no se identifica este término con el socialismo utópico mencionado por Marx al final del *Manifiesto*.

de la aproximación es la asignación de los procesos de la política a la conflictualidad estatal, al antagonismo a propósito del Estado: es, pues, una aproximación sobre la política inducida por su puesta en relación con el Estado y mediante el intermediario de la conflictualidad. Normalizar la política mediante el Estado en el medio de la conflictualidad: he ahí en qué consiste la aproximación y la utopía. Así pues, se puede avanzar que aproximación y utopía caracterizan a todos los pensamientos de la política adosados a otra cosa más que a la política misma; y que, con la aproximación y la utopía nos encontramos en categorías circulantes, por ejemplo, entre la historia y la política, o entre la filosofía y la política, o entre la economía y la política.

Ahora bien, todo el problema es que, si se examina a Marx en el *Manifiesto*, se encuentran nociones circulantes cuyo núcleo está precisamente formado por las categorías de lucha de clases y antagonismo, es decir, las categorías de lucha de clases, de dictadura del proletariado y de comunismo. La problemática de la conflictualidad y del antagonismo es el núcleo racional del marxismo transitivo a la política, a la historia, a la economía, a la filosofía, y, todo, al mismo tiempo que estas categorías (antagonismo y conflictualidad) aparecen como los paradigmas conceptuales de la aproximación y la utopía. Se comprenderá que la problemática del pensamiento en interioridad –que pone fin a las problemáticas que exigen categorías circulantes– se encuentra en un primer tiempo huérfano de una problemática de la conflictualidad. Por tanto, parece inadmisibles utilizarla para rendir cuentas del acabamiento de una secuencia política, en nuestro propio planteamiento, y, por consiguiente, inadmisibles el hacer jugar la noción de conflictualidad en la explicación del fin de la secuencia de la política en lo que concierne a la Revolución francesa, como sería el caso si se intentara rendir cuentas mediante causas exógenas.

### ***Investigación causal y Estado estructural***

En fin, aprobamos la eficacia de los planteamientos de tipo causal y de las aproximaciones a la política y a la Revolución francesa en términos de búsqueda de causas, intentando acotarlas en cuanto a su eventual especificidad.

En esta perspectiva los textos más notables sobre la Revolución francesa son los de Clausewitz<sup>58</sup> cuando se interroga sobre las causas de aquella y, al mismo tiempo, intenta explicar el porqué de que Alemania y Prusia no hubieran conocido conmociones análogas.

El análisis de Clausewitz sorprende por su asombrosa modernidad, de la que uno es instantáneamente prisionero: esta modernidad reside en el uso hecho de los términos “clase” y “Estado”. Lo esencial del planteamiento causal de Clausewitz va a consistir en tomar el acontecimiento “revolución” como una ocasión de estudio de las estructuras, tanto desde el punto de su fractura como de las formas nuevas de su recomposición. Para Clausewitz, sólo un pensamiento sobre el Estado, y sobre los procesos del Estado, parecería cumplir este programa, y es en esta ocasión como pone en lugar las categorías de clase, de pueblo, de política, y de guerra, en vista de darse plenamente los procesos históricos del Estado como objeto. Así, trata las relaciones entre la guerra y la política, convirtiéndose en el teórico moderno de la guerra desde el punto de los Estados, y no desde el punto de la política. Su análisis causal de la Revolución francesa es fiel a esta problemática. Clausewitz sostiene la gran importancia de lo que él nombra las “causas” de la Revolución francesa, entre las que la tensión interclasista y la corrupción interna

---

<sup>58</sup> Carl Von Clausewitz, *De la Révolution à la Restauration* [*De la Revolución a la Restauración*], Paris, Gallimard, 1976.

de la administración y el gobierno son las dos principales. A propósito de ello, construye lo que se puede llamar una doctrina del *Estado estructural* (existen estructuras, pero todas ellas son comprendidas en el Estado: la clase no es una estructura, el Estado es el todo de todas las cosas), que aprehende y elabora, ya sea a través del sistema económico de las clases, ya sea a través del sistema estatal de las clases, o bien a través de una mezcla entre ambos. Sea cual sea el interés de su construcción, ésta prueba, sin embargo, (y ello para sea una revolución) la identidad de la problemática estructural y la problemática causal, y, como para esta última el movimiento interno es el de reenviar a los bordes anteriores y posteriores de la secuencia revolución, se les designa como fractura o ruptura de estructura. Se sigue estando en una visión del paso.

## **2. Marx y la Revolución francesa. Los grandes jacobinos en la ilusión**

La gran tesis de Marx sobre la Revolución francesa es que se trata de una revolución burguesa, en sentido político, fundadora de la igualdad jurídica y política formal, indispensable para el desarrollo de la burguesía.

Para Marx, el Estado es el objeto y el objetivo de la revolución. No obstante, opone a la revolución política de la burguesía, la revolución social, proletaria, que, ciertamente, dice después de la Comuna de París, debe destruir la enorme máquina burocrática, militar y policial del Estado, pero debe también desarrollar la revolucionarización de las relaciones sociales de producción. Y ello debe hacerse de tal modo que se proponga, en los hechos, no una nueva continuación del Estado, sino su desaparición. La revolucionarización de las relaciones sociales que apunta a la desaparición del Estado es la dictadura del proletariado. Esta última categoría es atravesada a la vez en el Estado –que ya no es un Estado– y en la abolición de las relaciones de clases, de las diferenciaciones de clases mismas. Si bien Marx insiste mucho, particularmente en los textos de los años 1844-1845, sobre la idea de que, desde el interior del Estado y del poder, no se puede proyectar correctamente la resolución de lo que llama las “taras” de la sociedad<sup>59</sup>, desde el punto de vista político, en el sentido en que Marx lo entiende (revolucionarización de las relaciones sociales y dictadura del proletariado), el Estado y la organización social no son dos cosas diferentes. El Estado, es la organización de la sociedad.

Así pues, mediante este rodeo, es como trata en primer lugar la Revolución francesa y, por primera vez, da fe a la voluntad de los grandes jacobinos como síntoma de la oposición entre el Estado y la organización social o como signo de su incapacidad de acceder a tratar la revolución social. Y es esta oposición y esta incapacidad las que, según Marx, condenan a los jacobinos a vivir en la “ilusión”. A propósito de la ordenanza de la Convención para la supresión del pauperismo, escribe: “hubo una ordenanza, una más en el mundo, y *un* año después, mujeres hambrientas asediaron la Convención. [...] La Convención era, sin embargo, *el máximo de la energía política*,

---

<sup>59</sup> Recordemos su análisis del pauperismo: “Así, Inglaterra encuentra que la miseria tiene su razón de ser en la *ley natural* según la cual la población debe siempre exceder los medios de subsistencia. Según otra explicación, el *pauperismo* estaría causado por la *mala voluntad de los pobres*, al igual que lo explica el rey de Prusia mediante la falta de generosidad cristiana entre los ricos, y la Convención mediante el espíritu sospechoso y contrarrevolucionario de los propietarios. Y esta es la razón por la que Inglaterra castiga a los pobres, el rey de Prusia sermonea a los ricos y la Convención decapita a los propietarios”. (Karl Marx, Glosas críticas al margen del artículo: “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano” [1844], en *Oeuvres*, Paris, Gallimard, coll. “Biblioteca de la Pléiade”, t. III, 1982).

del *poder político* y de la *inteligencia política*. [...] Cuanto más poderoso es el Estado, más *político* es un país, y menos dispuesto está a buscar en el *principio del Estado*, es decir, en la *organización actual de la sociedad* cuya expresión activa, consciente, oficial es el Estado, además de la razón de las *taras sociales*, todo ello comprendido en el sentido *general*. Si la *inteligencia política* es precisamente *inteligencia política*, es que piensa en el interior de los límites de la política. Cuanto más penetrante y viva es, menos capaz es de comprender la naturaleza de las *taras sociales*. La *Revolución francesa* es el período *clásico* de la *inteligencia política*. [...] ¡La *voluntad* es el principio de la política [de los grandes jacobinos]!”<sup>60</sup>.

También es sobre la tesis de la *voluntad* y la contradicción que ella engendra con respecto a la “resistencia de las cosas” como Albert Mathiez concluye el tercer tomo de su *Revolución francesa*: “[...] la intransigencia de Robespierre, que rompe con sus colegas del gobierno justo en el momento en que estos hacen concesiones, basta para hacer derrumbarse un edificio suspendido en el vacío de las leyes. Ejemplo memorable de los límites de la *voluntad humana* enfrentada a la *resistencia de las cosas*”<sup>61</sup>.

### **Quimeras**

Pero es en *La Sagrada Familia* donde Marx *extiende* su análisis sobre los grandes jacobinos y las razones de su caída; romanidad ficticia y nociones morales van a identificar a estos y a hacer comprender aquella<sup>62</sup>. Citando a Saint-Just en su informe sobre el arresto de Danton: “Desde los *romanos* el mundo está vacío; y su memoria lo llena y aún profetiza la *libertad*”, Marx escribe: “Saint-Just caracteriza con una sola palabra la trinidad “Libertad, Justicia, Virtud” que reclama cuando dice: “¡*Que los revolucionarios sean romanos!*”.

Y Marx explica Termidor: “Robespierre, Saint-Just y su partido sucumbieron porque confundieron la antigua república, realista y democrática, que descansaba en los fundamentos de la *esclavitud real*, con el Estado *representativo moderno, espiritualista y democrático* que descansa sobre la *esclavitud emancipada*: la *sociedad burguesa*. ¡Oh! *Qué enorme ilusión*: estar obligado a reconocer y sancionar en los *Derechos del hombre* la sociedad burguesa moderna, la sociedad de la industria, de la competencia general, de los intereses privados persiguiendo libremente sus fines, la sociedad de la

---

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> He aquí el pasaje entero: “Se borran veinte siglos de monarquía y servidumbre en algunos meses. Las leyes más vigorosas son impotentes para cambiar de un solo golpe la naturaleza humana y el orden social. Robespierre, Couthon, Saint-Just, que quieren prolongar la dictadura para crear instituciones civiles y derrocar el imperio de la riqueza, lo presienten muy bien. Pero sólo podrían haber tenido éxito si hubieran dominado toda la dictadura. La intransigencia de Robespierre, que rompe con sus colegas del gobierno justo en el momento en que estos hacen concesiones, basta para hacer derrumbarse un edificio suspendido en el vacío de las leyes. Ejemplo memorable de los límites de la *voluntad humana* enfrentada a la *resistencia de las cosas*” (Albert Mathiez, *La Revolution française*, Paris, Denoël, 1985, t. III, p. 248).

<sup>62</sup> He aquí los textos: “*Libertad, justicia, virtud*, en el espíritu de Robespierre y de Saint-Just, no pueden ser, en verdad, más que manifestaciones de la vida de un “pueblo” y de las cualidades de la “comunidad”. Y Marx precisa muy bien: “Robespierre y Saint-Just hablan expresamente de la “libertad, de la justicia, de la virtud” *antiguas* que eran propias sólo de la “comunidad”. Para los jacobinos, dice, “espartanos, atenienses y romanos, en la época de su grandeza: “¿Cuál es el *principio fundamental* del gobierno democrático y popular?” pregunta Robespierre en su discurso sobre los principios de la moral pública. “La *virtud*. Y entiendo por virtud, la virtud pública que hizo tan grandes maravillas en Grecia y Roma y que las haría todavía más admirables en la Francia republicana; la virtud que no es otra que la del amor a la patria y a las leyes”. (Karl Marx, *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica Crítica* [1885], en *Oeuvres*, op. cit.).

anarquía, del individualismo natural y espiritual alienado de sí mismo, y, después de todo, querer al mismo tiempo aniquilar en ciertos individuos las manifestaciones vitales de esta sociedad, pretendiendo modelar en *lo antiguo* la *cabeza política* de esta sociedad”<sup>63</sup>.

Se localiza el registro de la ilusión: “no ha lugar aquí para justificar históricamente la ilusión de los *Terroristas*”. Esta es la última palabra; para Marx, los jacobinos son terroristas en la ilusión.

La ilusión está justificada históricamente. No siendo la Revolución francesa nada más que el hecho de pequeñoburgueses radicales, jefes de una revolución burguesa, el discurso de los jacobinos debía ser un discurso prestado, de duplicidad – aunque fuera involuntaria–, puesto que no podía estar en la verdad y en lo real. Generalmente, el veredicto de Marx es retomado con variantes.

Una de ellas, con circunstancias atenuantes, consiste en atribuir a la retórica, y a los años de formación, la relación de los jacobinos con la Antigüedad –sobre todo romana, pero también griega; esta relación no está fundada sobre una erudición histórica, sino sobre una formación retórica y jurídica, que muchos de entre los Convencionales habían recibido.

Pierre Vidal-Naquet, en su prefacio al libro de Moses Finley, *Democracia antigua y Democracia moderna*<sup>64</sup>, hace un amplio análisis de las relaciones de la Revolución francesa con la Antigüedad calificándolas de “imaginarias”, y, en tanto que tales, habría visto en ellas un campo para la investigación: el imaginario de una sociedad constituye un objeto de estudio en sí. Y continúa<sup>65</sup> precisando la clase de imaginario de la que se trata: “Esta forma de pensamiento tiene un nombre: el milenarismo”. Y añade, sin embargo: “Nada sería más inexacto que resumir el pensamiento revolucionario mediante esta tentación milenarista”.

En cuanto a George Lefebvre, propone llamar un decorado a la “manía arcaizante” del personal político de la revolución, cosa que, en su opinión, denegaría cualquier importancia real.

Así pues, Marx sostiene por la ilusión a los terroristas, George Lefebvre por el decorado. Vidal-Naquet, con más matices, propone distinguir entre el pensamiento histórico de los revolucionarios (ese “vacío abierto” que les permite adosarse a la Antigüedad) y su pensamiento político revolucionario, que no es necesario hacer coincidir con el milenarismo.

En la sociedad del siglo XIX, que es la que Marx analiza, el saber histórico se encuentra ampliamente renovado. “Su rol social [...], escribe Vidal-Naquet, [expresa] [...] la conciencia que tiene la sociedad de ser ella misma histórica”<sup>66</sup>. Yo no comparto este análisis, mientras que suavizo el de Marx proponiendo distinguir por una parte un

---

<sup>63</sup> *Ibid.* (Soy yo quien señala “¡Oh! Que enorme ilusión”) [S. Lazarus]

<sup>64</sup> Paris, Payot, coll. “Petite Bibliothèque Payot”, 1990. En este prefacio, cuenta que los sans-culottes de Saint-Maximin, en el Var, habían decidido que su ciudad tomara a partir de entonces el nombre de Marathon. “Este nombre sagrado, escribieron a la Convención, nos recuerda a la llana Atenas que se convirtió en la tumba de cien mil satélites: pero nos recuerda con aún más dulzura a la memoria del amigo del pueblo (Jean-Paul Marat)”.

<sup>65</sup> *Ibid.* “Lo que estos textos ponen en evidencia, es la existencia, en el pensamiento histórico de los revolucionarios, de un vacío abierto que les permite más allá de los siglos que hayan pasado desde el Imperio romano, desde la Edad Media, desde el absolutismo, sentirse en contacto directo con los griegos y romanos”.

<sup>66</sup> He aquí el pasaje entero: “Su rol social [el del sentido histórico] se modifica tan radicalmente como su campo epistemológico. Ya no expresa el esfuerzo por anular el tiempo, mediante una mirada directa sobre modelo antiguo, sino la conciencia que tiene la sociedad de ser ella misma histórica”.

pensamiento histórico y por otra un pensamiento político, un pensamiento revolucionario.

Propiamente hablando, no existe un pensamiento de la historia en los revolucionarios jacobinos, porque no hay en la época problemática histórica. Hay, pura y simplemente, un pensamiento de la política. Cuando la Revolución francesa habla de la Antigüedad, jamás se trata de un discurso histórico. Al contrario, es la Revolución francesa la que va a abrir la cuestión de la historia, aquella de la que Marx y Engels sostienen en *El Manifiesto* que nunca fue más que la de la lucha de clases. Para ellos, la historia es aquello por lo que la sociedad, por mediación de los proletarios portadores del comunismo y de la dictadura del proletariado, puede escapar al Estado y a la política.

“Terroristas en la ilusión” y análisis en términos históricos van de la par. Para ponerlos en cuestión, propongo, algunas tesis y un recuerdo de las de Foucault concernientes a la historia y a las representaciones.

Para Michel Foucault existe una edad de la historia, pero reenvía a “lo ocurrido entre fines del XVIII y el XIX, sobre esta mutación dibujada con demasiada rapidez del Orden a la Historia”. En cuanto a la representación, Foucault escribe: “[...] el modo de ser fundamental de las positivities no cambia; las riquezas de los hombres, las especies de la naturaleza, las palabras que pueblan las lenguas siguen siendo aún lo que eran en la época clásica: representaciones duplicadas –representaciones cuyo papel es designar representaciones, analizarlas, componerlas y descomponerlas para hacer surgir en ellas, con el sistema de sus identidades y de sus diferencias, el principio general de un orden. Sólo en la segunda fase adquieren las palabras, las clases y las riquezas un modo de ser que ya no es compatible con el de la representación<sup>67</sup>”.

Sabido esto, las tesis propuestas por nosotros son las siguientes:

- Los discursos romanos de los jacobinos son una representación de la representación, es decir, un discurso que manifiesta una forma de conciencia, y una forma de conciencia política.

---

<sup>67</sup> El pasaje es: “[...] Y ha sido necesario un acontecimiento fundamental –sin duda uno de los más radicales que se hayan presentado en la cultura occidental- para que se deshiciera la positividad del saber clásico y se constituyera una positividad de la que, sin duda, aún no hemos salido del todo.

Este acontecimiento se nos escapa en gran parte, indudablemente porque aún estamos comprendidos en su abertura. Su amplitud, las capas profundas que ha alcanzado, todas las positivities que ha podido trastocar y recomponer, la fuerza soberana que le ha permitido atravesar, y tan sólo en unos cuantos años, todo el espacio de nuestra cultura, todo esto no podría ser estimado ni medido sino al término de una investigación casi infinita que concerniría ni más ni menos que al ser mismo de nuestra modernidad. La constitución de tantas ciencias positivas, la aparición de la literatura, el repliegue de la filosofía sobre su propio devenir, el surgimiento de la historia como saber y como modo de ser de la empiricidad a la vez, no son sino otros tantos signos de una ruptura profunda. Signos dispersos en el espacio del saber ya que se dejan percibir aquí en la formación de una filología, allá en la de una economía política y más allá en la de una biología. Dispersión en la cronología también: ciertamente, el conjunto del fenómeno se sitúa entre fechas fácilmente asignables (los puntos extremos son los años 1775 y 1825); pero se puede reconocer, en cada uno de los dominios estudiados, dos fases sucesivas que se articulan una sobre otra casi en torno a los años 1795-1800. En la primera de estas fases, el modo de ser fundamental de las positivities no cambia; las riquezas de los hombres, las especies de la naturaleza, las palabras que pueblan las lenguas siguen siendo aún lo que eran en la época clásica: representaciones duplicadas –representaciones cuyo papel es designar representaciones, analizarlas, componerlas y descomponerlas para hacer surgir en ellas, con el sistema de sus identidades y de sus diferencias, el principio general de un orden. Sólo en la segunda fase adquieren las palabras, las clases y las riquezas un modo de ser que ya no es compatible con el de la representación” (Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 232-233).

- El análisis de clase está en contradicción con el análisis en términos de representación, y, el análisis de clase sólo aparece, según Foucault, después de 1795, se exceptúan, así, la Revolución y Thermidor, que son anteriores.

- Las representaciones de representaciones son las formas de conciencia, a saber la subjetividad propiamente política en un tiempo en el que los marcos de pensamiento no son los de la historia ni los del materialismo.

- Las categorías de libertad, de virtud, de justicia no son un vestuario histórico, ni arcaizante ni moralizador, sino términos del pensamiento político.

Se trata del pensamiento político de la secuencia de la Revolución francesa, y de ninguna manera se puede ratificar la aserción de Marx. Lejos de ser quimeras, viejas quimeras, los términos que escoge Saint-Just, lo cual será después objeto de demostración, son las categorías nuevas de su pensamiento político. Los jacobinos no están en la ilusión.

Detengámonos un instante en Moses Finley. Éste sostenía que en ciertas ciudades-Estado de la Grecia antigua, e incluso en la Roma republicana, hubo invención de la política y que esta última sólo existirá durante una determinada secuencia de tiempo<sup>68</sup>; y esta es la razón por la que me parece significativo el hecho de que sea precisamente a los personajes de este período a los que los Convencionales se refieren. ¿No se podría incluso decir que, confrontados en la política, ellos se volvieron hacia los períodos en los que ésta había existido? Los políticos siempre buscan otros rastros de política.

### **3. La Revolución francesa como secuencia.**

#### **Cuestión de datos**

Se trata, ahora, de determinar la secuencia. Pero determinar la secuencia no nos reenvía a la doctrina de los bordes. La datación concierne a las categorías de comienzo y acabamiento, que, como se ha intentado demostrar, son internas al proceso de la secuencia, y que se manifiestan mediante la aparición y la desaparición de un pensamiento político específico. Por tanto, la demostración se hace mediante la evidenciación de un pensamiento propiamente específico y propiamente político. Pero la secuencia, una vez admitido que el comienzo y el acabamiento son endógenos, tiene necesidad de datos: y estos serán los del modo histórico de la política cuya cuestión está en su singularidad.

La cuestión de la datación es un gran problema para los historiadores, y los divide. Esta división tiene, asimismo, un sentido, pues es el nombre de una apreciación política propia de cada uno, entrañando caracterizaciones distintas de la revolución como fenómeno político, caracterizaciones que cortan sobre la datación. La datación de la Revolución francesa es una ilustración notable del carácter político —es decir, de la intelectualidad de la política propuesta en el análisis histórico— de las marcas y referencias del análisis histórico.

Por mi parte, y en virtud de lo que he dicho más arriba, pienso que la secuencia de la revolución francesa tuvo lugar entre el verano de 1792 y julio de 1794.

Pero, volvamos a los historiadores. Citaré a cuatro: Aulard, Mathiez, Lefebvre y Soboul, y examinaré con ellos dos cuestiones. La primera: ¿cuándo se termina la

---

<sup>68</sup> Existe, según Finley, desde mediados del siglo VII hasta la conquista de Alejandro por lo que respecta al mundo griego; y desde mediados del siglo V hasta el fin de la República por lo que respecta al mundo romano. Cf. Moses Finley, *La invención de la política*, op. cit.

Revolución francesa? La segunda: ¿hay una Revolución francesa o varias revoluciones en la Revolución francesa; y si es así, cuáles son las secuencias?

Aulard, que publica en 1901 su *Historia política de la Revolución francesa*, curiosamente hace terminar a esta última en 1804, época, dice él, en la que “el gobierno de la República fue confiado a un emperador”. Aulard sostiene una problemática republicana y laica de la Revolución, es favorable a Danton.

Para Mathiez, su *Revolución francesa*, que publica en 1921, se detiene en el 9 de Thermidor del año II, en julio de 1794, cuando la desaparición de los revolucionarios y el fin de lo que él llama la tentativa de una “revolución igualitaria”.

Lefebvre, cuya *Historia de la Revolución francesa* data de 1930, y Soboul, editado en 1962, fijan otra periodización: la revolución se corta el 18 de brumario del año VIII (noviembre de 1799), cuando tiene lugar el golpe de Estado de Bonaparte.

Republicanismo de Aulard, fracaso de la tentativa de república igualitaria para Mathiez, interrupción de la revolución por el golpe de Estado de Bonaparte: si las fechas del acabamiento de la Revolución son diversas, los principios que dirigen la fijación del tope también serán diversos.

Mathiez –el gran Mathiez, al menos como historiador de la revolución francesa– es robespierrista, va a estudiar la revolución siguiendo las huellas del Incorruptible<sup>69</sup>. Los dos principios en nombre de los cuales fija el fin la revolución son la existencia (o no) de revolucionarios, y la República igualitaria. Para Mathiez, por supuesto, la Revolución se detiene el 9 de Thermidor. Sobre Thermidor escribe Mathiez: “Robespierre y su partido perecen gran parte por haber querido hacer servir el Terror a un nuevo cambio radical de la propiedad, la República igualitaria sin ricos ni pobres que ellos soñaban con instaurar mediante las leyes de Ventoso estaba condenada a muerte junto a ellos”<sup>70</sup>.

Lefebvre y Soboul, a quienes no les gustaba demasiado Mathiez, hacen proseguir la Revolución francesa hasta 1799 (fecha del golpe de Estado), sosteniendo que a partir del aplastamiento de las jornadas de Padrial del año II (mayo 1795) la secuencia de la revolución estaba acabada. Se trata de que, para estos historiadores, los revolucionarios que importan no son los convencionales sino el movimiento popular: las sociedades sans-culottes, los seccionarios, el movimiento parisino, exterminados cuando las jornadas de Pradial.

“Es en esta fecha [mayo 1795] cuando se debería fijar el término de la Revolución: el resorte se había roto. [...] El Terror blanco se desencadena desde entonces”. (Lefebvre<sup>71</sup>). “Jornadas decisivas, la revolución había terminado” (Soboul<sup>72</sup>).

En ese caso, ¿por qué les es preciso, a estos dos historiadores, hacer continuar bajo el título de Revolución francesa hasta 1799 si, como dicen ellos, la revolución terminó en 1795? ¿Qué es, pues, la Revolución francesa si no es, simplemente, la revolución? Para ellos, es una secuencia histórica que se orienta a tres cristalizaciones, y a tres procesos:

- los jacobinos;
- el movimiento popular;

---

<sup>69</sup> Se explica en una asamblea general de la Sociedad de estudios robespierristas en 1911: “Si hemos escogido a Robespierre y a su grupo como sujeto (tema) habitual de nuestros estudios, es porque Robespierre estuvo en el centro de la Revolución francesa y porque no hay mejor observatorio para comprender este gran movimiento de ideas y este formidable choque de pasiones y de intereses, para tener de él un conocimiento sincero y completo” (citado en el prefacio de Henri Calvet a la reedición de 1959 de *La Révolution française* de Albert Mathiez, Paris, Armand Colin).

<sup>70</sup> Albert Mathiez, *La Révolution française*, t.III, La Terreur, Paris, Denoël, 1985, p. 247.

<sup>71</sup> George Lefebvre, *La Révolution française*, Paris, PUF, 1963, p.441.

<sup>72</sup> Albert Soboul, *La Révolution française*, Paris, Gallimard, 1982, p.414.

- la República.

Para Lefebvre y Soboul, la historia de la Revolución francesa va a estar bordeada por el acabamiento del último de los procesos, el de la República, en 1799. Thermidor, por muy importante que a nosotros nos parezca, para ellos no es más que la desaparición de la fracción revolucionaria de los jacobinos; y los otros dos procesos –movimiento popular, República– continúan algún tiempo después de Thermidor, es su desaparición la que dirige la periodización. Por tanto, no es la política existente la que conduce a su elección, sino por una parte el movimiento popular, y por la otra, más decisiva, la forma del Estado.

Obviamente, la elección de cronología tiene incidencias sobre la distribución o la no distribución de la Revolución francesa en diferentes revoluciones.

Lefebvre distinguirá tres revoluciones: la revolución aristocrática (en 1787 y 1788), la revolución de la burguesía, la revolución popular. Aquí, la revolución se distribuye en el análisis de clase.

Soboul, retoma el tema de la revuelta aristocrática (en 1787 y 1788), y, sirviéndose de la noción gramsciana de bloque en el poder, distingue un período llamado “revolución burguesa y movimiento popular de 1789 a 1792”, seguido de lo que él llama “gobierno revolucionario y movimiento popular de 1792 a 1795”.

El año 1792 es, pues, esencial: unidad de los jacobinos y de los sans-culottes, caída del rey, proclamación de la República, comienzo de la revolución, Valmy. Este carácter decisivo es señalado por todos los historiadores, incluso si divergen sobre la denominación del período.

En cambio –y esto es lo que nos interesa–, en Mathiez, no hay ninguna otra asignación de la categoría de revolución más que a la Revolución francesa misma. Por lo demás, él habla de revuelta: la revuelta nobiliaria de los años 1787-1788, la revuelta parisina del verano de 1789.

Por mi parte, retendré dos períodos: 1789-1792 y 1792-1794. Verano de 1792, julio de 1794, son a mi juicio las fechas de la secuencia política de la revolución, la de su modo en interioridad. En el sentido político del término, la revolución comienza en 1792. Lo que precede, en particular los acontecimientos de 1789 (toma de la Bastilla, Declaración de los derechos del hombre), sólo adquiere finalmente su reputación de ser Revolución francesa en la medida del año 1792, de la ejecución del rey, y de la instauración del gobierno revolucionario de 1793-1794.

Si no hubiera habido 1792-1794, sólo se hablaría de 1789 como una gran transformación jurídica –una revolución constitucional–, lo que no excluye que se pueda llamar modo de la política, pero sí excluye que lo sea en interioridad. Verano de 1792, julio de 1794, son las fechas de un modo histórico de la política en interioridad. ¿Cuál es este modo?

#### **4. Saint-Just: teórico del modo revolucionario de la política**

En Francia, existió un modo singular de la política en interioridad desde el verano de 1792 hasta el verano de 1794 –de la caída del rey a Thermidor–, de la que Saint-Just es el gran teórico.

Propongo llamar a este modo de la política en interioridad el *modo revolucionario de la política*; “revolucionario”, pues la revolución es en él la categoría central y general del pensamiento de la política. “Revolución” no es una categoría histórica de la situación y no hay que entenderla como una tentativa de objetivación y

de historización. La revolución es la categoría de conciencia de la situación, y es, al mismo tiempo, la categoría y la materia de la política.

Modo histórico de la política: relación de una política con su pensamiento. ¿Cuál es en Saint-Just? El pensamiento de Saint-Just está constituido por objetivos políticos que ponen en evidencia categorías, cuyos términos son tan poco jurídicos como morales puedan ser los de “virtud”, o “bien” y “mal”. Por tanto, hay que tomar estas categorías como categorías políticas del pensamiento de Saint-Just. Pero, antes, levantaremos acta de la objeción que, acordándole un pensamiento, haría de este pensamiento un pensamiento del Estado.

### *Saint-Just y el Estado*

Saint-Just propone constantemente análisis y medidas que, aún concerniendo al Estado y al gobierno, se reflejan fuera de, y contra, toda lógica estatal y gubernamental. La política, cuando existe, está confrontada con el Estado y con las cuestiones, contradicciones, mediaciones, que el Estado y el gobierno afrontan y despliegan. La pesadez administrativa, la corrupción burocrática y el abierto sabotaje de determinados ministerios y administraciones es algo constantemente denunciado por Saint-Just. La situación es tanto más grave cuanto que se está edificando un nuevo Estado, que crea sus funcionarios, nueva capa social para la que la revolución ha sido más una oportunidad que una elección.

Veamos los principales dominios, concernientes al Estado, abordados por Saint-Just:

- *La forma de la Constitución y de las leyes.* Co-redactor de la constitución de 1793, teórico del gobierno revolucionario hasta la paz, propone una distinción minuciosa del poder y del ejecutivo, de las leyes y de la Convención. La Convención no debe ser, dice, del orden del poder o del ejecutivo, sino “planear por encima y ser obedecida en la aplicación de las leyes”.

- *La economía, o en este caso, la inflación, los precios, el asignado, las leyes sobre el “máximo”, la pobreza.* La lectura de los textos de Saint-Just de comienzos del año 1794 demuestra una preocupación constante por la inflación, el grano y los precios. El pensamiento general es el de la tasación de los productos y de los salarios, y después, con los decretos de Ventoso, el de la distribución de los bienes de los contrarrevolucionarios a los pobres.

Propone explícitamente un análisis de la propiedad. En los *Fragments de instituciones republicanas*, Saint-Just examina “las consecuencias de un principio de legislación que fijaría en el Estado el máximo y el mínimo de la propiedad”.

- *El ejército y la guerra.* Es conocido el papel de Saint-Just en los ejércitos del Rin y del Norte: Saint-Just es un teórico de la guerra revolucionaria y un teórico político de la guerra. Es él quien formula los principios generales que Carnot, los ejércitos del año II y III, y después Napoleón pusieron en práctica y desarrollaron. ¿Se identifica el pensamiento de la guerra con un pensamiento estatal?

No, y aquí no hay nada que anuncie a Clausewitz. Clausewitz es un teórico de la guerra desde el punto de los Estados que refleja la guerra y los Estados –sobre todo el suyo, Prusia– a partir de las guerras napoleónicas. Para él, el Estado monárquico puede desarrollar una capacidad militar nacional igual a la de la Revolución y el Imperio. Y ese no es el caso de Saint-Just.

En octubre de 1793, Saint-Just, en su informe “Sobre la necesidad de declarar el gobierno revolucionario hasta la paz”, asegura a la Convención: “Hasta hoy nos han

faltado instituciones y leyes militares conformes al sistema de la República, que se trata de fundar. Todo lo que no es nuevo en tiempos de innovación es pernicioso. El arte militar de la monarquía ya no nos conviene; se trata de otros hombres y de otros enemigos<sup>73</sup>. [...] Nuestra nación ya tiene un carácter; su sistema militar debe ser otro que el de sus enemigos [...]”<sup>74</sup>”.

Saint-Just, después de la batalla de Fleurus donde cargó contra el enemigo incansablemente a la cabeza de las tropas hasta que los austríacos y los holandeses se replegaron más allá de Bélgica, vuelve precipitadamente a París y escribe en su último informe a la Convención, que no pudo leer: “Había que vencer, y se venció. Fleurus ha contribuido a abrir Bélgica. Deseo que se haga justicia a todo el mundo que honra las victorias, pero en absoluto que esto sirva para honrar más al gobierno que a los ejércitos, pues son estos últimos los que libran las batallas y las ganan y son los primeros los poderosos que se benefician. Por tanto, es preciso alabar las victorias y olvidarse de uno mismo”<sup>75</sup>”.

### ***Categorías del pensamiento de la política en Saint-Just***

#### *La revolución*

La lectura de las *Instituciones Republicanas* permite sostener que:

- la revolución es una categoría de lo subjetivo: depende de los principios, y el Terror no ha asegurado su victoria;
- existen prescripciones de la política: la felicidad y la libertad pública;
- puede ser formulada una problemática (no histórica) del acontecimiento, cuya inteligibilidad depende de las categorías de bien y mal;
- en fin, aparece una doctrina de la “precariedad de la revolución”. La precariedad de la revolución como secuencia de la política es intrínseca a esta última y permite tomar su medida, y extraer de ahí la matriz (en el texto que sigue, la caracterización de la revolución como “móvil”). Lo que propongo es leer a través de los puntos que preceden lo que Saint-Just escribe: “*La revolución se ha congelado; todos los principios se han*

---

<sup>73</sup> La cursiva es mía [S. Lazarus].

<sup>74</sup> He aquí el pasaje en su totalidad: “Hasta hoy nos han faltado instituciones y leyes militares conformes al sistema de la República, que se trata de fundar. Todo lo que no es nuevo en tiempos de innovación es pernicioso. El arte militar de la monarquía ya no nos conviene; se trata de otros hombres y de otros enemigos: el poder de los pueblos, sus conquistas, su esplendor político y militar dependen de un único punto, de una sola institución fuerte. Así, los griegos deben su gloria militar a la *Falange*, los romanos a la *Legión*, que venció a la falange. Uno no puede creer que la falange y la legión sirvan de simples denominaciones para cuerpos compuestos de un cierto número de hombres; designan un cierto orden de combate, una constitución militar.

Nuestra nación ya tiene un carácter; su sistema militar debe ser otro que el de sus enemigos: ahora bien, si la nación francesa es terrible por su fogosidad, su maña, y si sus enemigos son pesados, fríos y tardíos, su sistema militar debe ser impetuoso.

Si la nación francesa es acuciada en esta guerra por todas las fuertes y generosas pasiones, el amor a la libertad, el odio a los tiranos y a la opresión, si por el contrario sus enemigos son esclavos mercenarios, autómatas sin pasión, el sistema de guerra de los ejércitos franceses debe ser la orden de choque”. (Saint-Just, *Informe hecho en nombre del Comité de Salvación Pública sobre a necesidad de declarar el gobierno revolucionario hasta la paz, presentado a la Convención nacional, el 19 del 1º mes del año II (10 de Octubre de 1793)*, en *Oeuvres complètes*, edición establecida por Michèle Duval, Paris, Gerard Lebovici, 1984, p. 527).

<sup>75</sup> Saint-Just, *Discurso del 9 de Thermidor año II*, en *ibid.*, p. 911.

*debilitado*. No quedan más que gorros rojos llevados por la intriga. El ejercicio del terror ha hastiado al crimen, como los licores fuertes hastían el paladar. *Sin duda, todavía no es el momento de hacer el bien*. El bien particular que se hace es un paliativo, hay que esperar un mal general tan grande como para que la opinión general compruebe la necesidad de medidas adecuadas para hacer el bien. *Lo que produce el bien general es siempre terrible, o parece extraño cuando comienza demasiado pronto* [cursiva del autor]. *La revolución debe detenerse en la perfección de la felicidad y de la libertad pública mediante las leyes*. Sus punzadas no tienen otro objeto, y deben derribar todo aquello que se les oponga, y cada período, cada victoria sobre el monarquismo, debe traer consigo y consagrar una institución republicana. Se habla de la altura de la Revolución. ¿Quién fijará esta altura? *Es móvil*. Hubo pueblos que cayeron de más alto<sup>76</sup>.

### *Las instituciones*

Se trata de una categoría central en el pensamiento de Saint-Just. La institución no es ni del orden del Estado o el gobierno, ni de la sociedad. Es una invención que debe portar el espíritu revolucionario para permitir que este perdure. “La revolución pasa, dice Saint-Just, son necesarias instituciones.”. ¿De qué se trata, entonces, si la institución no es ni del orden de la sociedad, ni del Estado? Precisamente ello es lo que debe interesarnos hasta el extremo.

Con la institución, justamente la institución civil, se construye la hipótesis de una sociedad revolucionaria, de una sociedad política. Con la categoría de institución, se comprueba que las proposiciones de Saint-Just no pertenecen (o muy poco) a lo jurídico, a una argumentación de tipo jurídico característica de la problemática estatal, sino que presentan un carácter fuertemente subjetivo, y formalmente moral o ético. ¿la moral contra el derecho? En verdad, se trata de la oposición de la política, de la revolución y del Estado, en particular cuando éste está gangrenando por la alianza de su nuevo personal con la burguesía rica y especuladora.

Y también es mediante la categoría de institución como se va a pensar como posible la continuación de la política., mientras que la invención, el carácter inventado de las instituciones y, por consiguiente, su carácter no estatal y no societal sino político garantizan la libertad.

Saint-Just declara en el Informe hecho a la Convención el 15 de Abril de 1794 en nombre del Comité de Salvación pública y del Comité de seguridad general: “Formemos instituciones civiles, instituciones en las cuales hasta ahora no habíamos pensado en absoluto: no hay libertad que perdure sin ellas. Ellas sostienen el amor a la patria y el espíritu revolucionario incluso cuando la revolución ha pasado. Es ahí donde podríais anunciar la perfección de vuestra democracia; donde podríais anunciar la grandeza de vuestra amplitud de miras y donde se adelantaría la pérdida de vuestros enemigos mostrándolos deformes al lado vuestro”<sup>77</sup>.

Si no se continúa, si no se inventa en la política, no hay libertad que perdure.

Del mismo modo, en las *Instituciones republicanas*, al dar una definición de dichas instituciones, Saint-Just dice: “Las instituciones son la garantía de la libertad

---

<sup>76</sup> Saint-Just, *Fragmentos de instituciones republicanas*, en *ibid.*, p. 979 (soy yo el que señala: S.Lazarus).

<sup>77</sup> Saint-Just, *Informe en nombre del Comité de Salvación Pública y del Comité de Seguridad General sobre la policía general, sobre la justicia, el comercio, la legislación y los crímenes de las facciones presentado a la Convención Nacional el 26 de Germinal año II* (15 de abril 1794), en *Ibid.*, p. 818-819.

pública; moralizan al gobierno y al Estado civil; reprimen las envidias que producen las facciones, establecen la delicada distinción entre la verdad y la hipocresía, la inocencia y el crimen; ellas asientan el reino de la justicia”.

### *La conciencia pública*

La conciencia pública es decisiva en la problemática de Saint-Just. Es mediante ella como se articulan las nociones de bien y mal, de pueblo y de libertad. La conciencia es un atributo del pueblo que sabe, o puede saber, el bien general. Designa la capacidad política. El 15 de abril de 1794, en la convención, Saint-Just declara: “Se está haciendo de todo para corromper al espíritu público y oponerlo a la Convención. *Espíritu no es la palabra, sino conciencia. Es necesario unirse para formar una conciencia pública. [...] El espíritu público era una impulsión dada. Tengan, pues, ciudadanos, una conciencia pública, dado que todos los corazones son iguales por el sentimiento del mal y del bien, y ella se compone de la inclinación del pueblo hacia el bien general.*

“Honrad al espíritu pero apoyaos en el corazón. La libertad no es un enredo de palacio, es la rigidez hacia el mal, es la justicia y la amistad<sup>78</sup>”.

Las categorías de bien y mal no son religiosas en absoluto, ni tampoco transcendentales. La práctica social y sus principios de conciencia le sirven de referencia, son categorías de la conciencia práctica que se puede especificar como conciencia política.

“La mayor parte de las ideas de los hombres, dice Saint-Just, se apoyan en el sistema de su corrupción. Todo el bien está en el círculo de esta corrupción, todo el mal está fuera de este círculo”.

### *El pueblo*

Es soberano. La gran convicción de los revolucionarios de 1792-1794 es la misma: existe el pueblo, y es el sujeto de la política. ¿Teniendo algunas tareas, cuáles son los imperativos? Sobre este punto, los jacobinos y el movimiento sans-culotte, el Comité de salvación pública y la Convención, las comunas, las secciones y sus sociedades van a dividirse. Incontestablemente, los sans-culottes tienen una visión programática del pueblo, de lo quiere y de lo que se le debe. Para Saint-Just, la efectividad del pueblo como sujeto es la libertad en la República.

“En las monarquías, todos los hombres poderosos son libres y el pueblo es esclavo, en la República el pueblo es libre...”.

Y no es verdad que esta libertad sea puramente formal, jurídica. Un pueblo sólo tiene un peligroso enemigo, y es su gobierno: “El vuestro, dice Saint-Just, os hace constantemente la guerra con impunidad”.

### *El hombre revolucionario*

La revolución es el único objetivo de los revolucionarios. El revolucionario se identifica mediante su conciencia y su práctica.

---

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 811 (soy yo quien señala: S. Lazarus).

Su conciencia: “Un hombre revolucionario es inflexible, pero es sensato. Es frugal, es simple y no se fija en el lujo de la falsa modestia. Es el irreconciliable enemigo de toda mentira, de toda indulgencia, de toda afectación. Como su único fin es ver triunfar a la Revolución, no la censura jamás, pero condena a sus enemigos sin liarse con ellos; nunca jamás ultraja, ilumina [...]. El hombre revolucionario es intratable con los malvados, pero es sensible”.

Su práctica: “Quiere tanto la gloria de su patria y de la libertad que jamás hace nada inconsideradamente. Es breve en los combates, persigue a los culpables y defiende la inocencia en los tribunales. Dice la verdad a fin de que instruya y no a fin de que humille, sabe que para que la revolución se consolide es preciso ser tan bueno como malvado otras veces; su probidad no es una finura del espíritu sino una cualidad del corazón y algo bien entendido<sup>79</sup>”.

Revolución, institución, conciencia, pueblo, hombre revolucionario, bien, mal, corrupción, precariedad: tales son algunas de las categorías organizadoras del pensamiento político de Saint-Just, por el cual yo identifico el modo revolucionario de la política. Ahora, ¿cuál es su singularidad?

Este modo revolucionario de la política establece la categoría de libertad en política. Existía en filosofía, en derecho, en economía. Saint-Just la funda como categoría de la política. Para que exista el soplo de la libertad se requieren el espíritu y la conciencia. Para continuar e inventar, contra el insostenible incumplimiento del bien en la fuerza de las cosas, es necesaria la política. Es necesaria la libertad en la política a fin de que los hombres, en la imagen de lo que Saint-Just llama revoluciones, “caminen desde la debilidad hacia la audacia y del crimen a la virtud”.

Diría, para concluir, que al menos se conocen dos estados de las relaciones entre revolución y política, que son el modo bolchevique y el modo revolucionario.

En el modo bolchevique, la política se enuncia por sí misma; tienen a la revolución como vector en historicidad. Pero la revolución no es verdaderamente una categoría política, es una categoría de la historia.

En el modo revolucionario, la revolución no es el vector en historicidad de la política, es la categoría de la política. Lo es totalmente, sin ninguna superposición. El sentido del término no es el que Marx da a la palabra “revolución”, a saber una categoría de la historia o, a decir verdad, *la* categoría de la historia, y al mismo tiempo una categoría de la conciencia a la vez expresiva de la situación y prescriptiva de lo que estaba en juego. Una tal situación de la situación jamás habría tenido lugar.

Es en este sentido que en la problemática de los modos, en el pensamiento de la política, no hay más que una revolución en la que la revolución sea la categoría de la política. No hay más que una revolución, y es la Revolución francesa.

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 809.

## 2

### **De una encuesta sobre los obreros de Cantón frente a la fábrica como lugar del dinero; disposición interna y coyuntural de la fábrica como lugar del Estado**

Muy a menudo, en el curso de este libro, he reenviado a este estudio por lo que concierne a la fábrica como lugar del Estado, a la economía y su ausencia en el socialismo y en cuanto a lo que se nombra abusivamente como el paso del socialismo al capitalismo. El estudio que sigue quiere ilustrar esos puntos.

\*

La encuesta en Cantón estaba organizada alrededor de la cuestión: “¿Qué es lo que los obreros chinos dicen de los obreros chinos?” Por tanto, se refería a lo que los obreros dicen sobre la existencia o la no-existencia, a su juicio, de la fábrica y del obrero como categorías. También se plantearon otras cuestiones, tales como: “A vuestro juicio, ¿cuáles son los puntos que los obreros de la fábrica tienen en común?”, “¿Qué es lo que significa hoy en día ser obrero en China?”.

La encuesta se desarrolló en la Guangzhou Heavy Machinery Plant (GHMP) y en Peugeot-Canton (Guangzhou Peugeot Automobile Corporation –GPAC), en marzo y abril 1989. La encuesta en Cantón sólo fue posible en razón del llamado período de apertura –continuación de la política de reforma de Deng Xiaoping– donde iban de la par la valorización del dinero, o sea del mercado, y la valorización de las nuevas relaciones con el extranjero. La coyuntura de la encuesta se sitúa cronológicamente entre la muerte de Yao Ban y los acontecimientos de la plaza de Tienanmen. Las declaraciones obreras de Cantón tuvieron lugar algunas semanas antes del aplastamiento de la revuelta estudiantil y a seis mil kilómetros de Pekín. La coyuntura está marcada por las decisiones del gobierno y del Estado, las tendencias y las grandes decisiones en curso. Se dirá que es una coyuntura de Estado. Por tanto, la historia se presenta en la forma de una coyuntura de Estado, marcada por las reformas que yo llamo la “desocialización”.

En efecto, la encuesta de Cantón revela una disposición particular de la fábrica como lugar del Estado: la fábrica como lugar del dinero. El dinero es, aquí, un enunciado en (como) conciencia y una representación. También es una categoría precaria para una coyuntura asimismo muy precaria: la de las reformas.

El dinero del que todo el mundo habla en Cantón en 1989 no es, ni de lejos, un equivalente general. Una parte muy importante de las necesidades sociales no está monetarizada. El dinero aparece como la principal referencia de lo que es nuevo, de lo que está en movimiento y, en concepto de ello, está considerado como garante del porvenir. “El dinero ha sucedido a la lucha de clases”, dice un obrero. La presencia del dinero no puede ser entendida simplemente como el paso de la revolución al reino de la mercancía, sino más bien como una tentativa de dinamización interna al socialismo.

### *Las dos épocas*

Lo que se dice en 1989 siempre se dice en comparación y oposición al período de la Revolución cultural. Todas las declaraciones obreras oponen el antes y el después o lo que se puede llamar las “dos épocas”, la de las reformas (la época actual) y la época llamada “de la gran marmita y del bol de hierro”. La “gran marmita” designa al Estado y el “bol de hierro” el carácter protegido del obrero como funcionario de Estado. Del mismo modo, el “bol de hierro” del obrero fijo designaba la garantía de la que gozaba el obrero de Estado: no se le podía despedir. Era un “obrero fijo”, su situación era la tener asegurada su vida, así como la de su familia. Si un obrero se jubilaba, alguien de su familia más próxima era contratado en su lugar. En 1989, el sistema del salario en especies permite esquivar la cuestión de los despidos, o al menos limitarlos. Si no hay trabajo, el obrero gana poco o nada, sin ser despedido, pero continúa beneficiándose de las ventajas no monetarias que le proporciona la unidad de producción (la *dan wei*) a la cual pertenece.

En Cantón en el momento de la encuesta, si bien el período anterior a las reformas estaba caracterizado según la fórmula de un obrero como “un período en el que la producción dependía de los obreros”, la situación actual no es la del capitalismo. En efecto, aunque las relaciones de producción son transformadas por las nuevas relaciones de trabajo y de salario, la propiedad de los medios de producción permanece en el Estado anterior. La reforma no introduce transformación ninguna en la propiedad de los medios de producción, al mismo tiempo que sí introduce –y es un cambio considerable– el dinero como referente. Aunque, en las cuestiones que se refieren a la identificación de la palabra “obrero”, se respondió, de manera vacilante, o bien refiriéndose al salario –es “ganarse la vida”–, o refiriéndose a la dominación del dinero en la fábrica (“¿Qué será ahora del estatuto protegido de los obreros de Estado?”), o incluso refiriéndose a la consideración social disminuida que padecen los obreros en la coyuntura del dinero. Pero el paradigma general sigue siendo el del trabajo y la producción. La producción se presenta como un evaluador general. Por tanto, siempre se está en el modelo socialista. Las categorías son las del trabajo y las de la producción, lo que en la política de las reformas se formula así: “cuanto más se trabaja, más se gana” (principio del salario en especies), y: “desarrollar la producción y modernizarla son los objetivos nacionales”.

Así, sin despedir a los obreros, sin poner fin a la fábrica socialista, se opera, desde el interior de la fábrica, una deslocalización de la fábrica como lugar del Estado mediante el intermediario del salario en especies, mediante la división de la fábrica en sucursales, mediante la elección de un director que busca un beneficio en el marco de una estimación objetiva que lo incita a ello. Sin embargo, no hay introducción de una economía capitalista, aquí el dinero no es significativo de la mercancía y del capital industrial; y no identifica al capitalismo; el dinero aparece más bien como un principio de fluidez y de flexibilidad para la producción frente a la rigidez de la planificación, de la centralización y de la estatalización de la producción. Al mismo tiempo, el dinero es

una categoría subjetivable por los obreros (se la llamará una subjetivación estatal), mientras que los objetivos del plan no los movilizan; el dinero es aquello por lo que los obreros se adhieren de nuevo a la fábrica y trabajan más.

La fábrica de Cantón no es, por tanto, el lugar del tiempo: el salario en especies no transforma la fábrica. Uno siempre se encuentra en el Estado socialista. Tampoco se trata de un esquema en el que habría ya una infraestructura capitalista y una superestructura todavía socialista. El dinero, que no es el signo de la presencia del capitalismo, debe ser considerado como una singularidad del socialismo. Nos encontramos, con su presencia en la fábrica como lugar del Estado, ante una singularidad de un socialismo del último cuarto del siglo XX. El dinero se da como la categoría de la política estatal en la política de las reformas, coyuntura estatal que propone la producción como campo actual de la política, mientras que por otra parte permanece el primado de la producción y designa la secuencia en la terminología oficial. Es el dinero el que califica a la fábrica como lugar del Estado, es decir a la fábrica como lugar específico, la cual sigue estando bajo regla del Estado, de su política. No se asiste al nacimiento de la economía en su separación de (con) el Estado. La presencia del dinero no contradice la tesis según la cual, en el socialismo, la fábrica es el lugar del Estado. La introducción del dinero no depende de un planteamiento económico, sino de una política estatal.

Retomaremos lo que aquí ha sido presentado bajo la forma, ahora, de tesis y de cuestiones.

**1.** La categoría de transición, después de haber tenido un amplio empleo en la literatura marxista de los años 20 (Lenin, Trotski, Bujarin, Preobrazhenski) y después de haber designado al socialismo como fase de transición antes de dirigir a la dictadura del proletariado hacia la sociedad comunista, se encuentra hoy empleada estrictamente en su contrasentido para designar el hipotético paso de la producción planificada a la economía de mercado. La tesis de una transición del socialismo al capitalismo es, a mi juicio, una auténtica falsedad. Se calla sobre la cuestión del Estado. Yo recuso este uso de la transición porque presenta en continuidad al socialismo –aunque se trate de su fin– y al post-socialismo. Entre el socialismo y el post-socialismo, se sitúa un acontecimiento esencial que es el desmoronamiento del Estado. Se abre entonces una nueva secuencia absolutamente distinta.

La planificación fue una de las características del socialismo, cuyo objetivo, recordémoslo, era hacer desaparecer la categoría de mercancía, y por tanto, también su equivalente general, el dinero, cuyo uso y función debían ser estrictamente limitados y cada vez más reducidos. La tentativa del socialismo era la de una producción de productos “socialmente útiles”, y no la de valores de cambio. En este sentido, sostendré más abajo que en el socialismo no hay economía (en el sentido de una separación estabilizada de la producción y del Estado). Se trata de una hipótesis absolutamente singular, cuyo objeto era abstraer la producción industrial y agrícola de la regla de la rentabilidad capitalista, de la de los precios activos, para sustituirla por la regla de la utilidad social. Esta hipótesis, después de haber funcionado algunos años, se ha ido comprobando, poco a poco, como impracticable. Ha entrado en crisis. La crisis está marcada por la reintroducción progresiva de las normas, de las prácticas, de las evaluaciones, de las estrategias ligadas al dinero y al mercado, distinto como se sabe, de la economía de mercado. En el período de las reformas, compiten y coexisten dos hipótesis sobre la dinámica de la producción: la hipótesis de la socialización y la hipótesis ligada al dinero. Se trata de tomar acta del fracaso de la socialización y del de

desocializar parcialmente con la esperanza, real o simplemente propagandística, de relanzar o redinamizar la socialización.

**2.** En consecuencia, es necesario desmarcarse del uso propio en la escuela liberal del término “transición”, que designa el paso de una producción planificada a una economía de mercado, el paso del combinado a la empresa. Lo que tiene lugar en los países de Europa del Este y en la ex-URSS desde diciembre de 1989 está marcado por el derrumbe de los Estados socialistas. A continuación vienen nuevas elecciones y nuevas políticas, que caracterizan el período del postsocialismo. La noción de “transición” en su uso liberal es utilizada para designar el desmoronamiento del socialismo y la introducción de la economía de mercado en los países de la Europa del Este y de la ex-URSS, analizando este desmoronamiento no en términos de Estado, sino en términos de economía. La noción de transición supone la existencia de un proceso continuo que se inscribe en un período histórico único. Por tanto, no deja lugar a la ruptura.

En efecto, lo que falta en esta concepción es el Estado. La calificación corriente de la transición, como paso de la planificación a la economía de mercado, se calla sobre la cuestión central del Estado y da una versión economicista, truncada e inexacta.

Hay que restablecer la importancia de la cuestión del Estado en el análisis del paso del combinado a la empresa. El desmoronamiento del Estado socialista en tanto que tal es lo que periodiza e identifica el antes y el después. A partir de la introducción de la cuestión del Estado, se puede reparar en dos períodos perfectamente distintos, y antinómicos: el del Estado socialista y el Estado post-socialista.

**3.** Quizás alguien se pueda asombrar de verme negar la existencia de la economía en los Estados socialistas cuando se nos ha dicho hasta la saciedad que la economía, que el economicismo, o incluso el productivismo, eran los motores de éstos, y cuando el desmoronamiento de los Estados socialistas ha sido asignado, demasiado a menudo, a los derrumbes económicos. En la vulgata marxista, existía una infraestructura y una superestructura, en dialéctica una con otra; a la infraestructura se le asignaba lo real de la economía, a la superestructura las formas ideológicas, el derecho y el Estado. Acaso pueda parecer que nadie haya insistido más que el marxismo en la preeminencia de la economía y, partiendo de ello, en su presencia invariable. Ahora bien, incluso dependiendo de esta objeción, se debe considerar que los Estados socialistas han sido una tentativa real de poner fin a la oposición infraestructura/superestructura y, en consecuencia, a la separación de la economía y el Estado. Sólo que infraestructura y superestructura no están universal y constitutivamente en oposición-separación. Con respecto a esto se puede seguir a Marx: según él, el socialismo no es más que un dispositivo contradictorio porque la contradicción entre relaciones sociales de producción y fuerzas productivas ya no está marcada por la apropiación privada de los medios de producción.

**4.** Hubo, en la URSS desde los años 60, y en China después de la muerte de Mao, una serie de “reformas” que, desde el interior del Estado socialista, introdujeron en ciertos sectores nuevas normas de producción, de circulación, en determinados casos de capitalización, que dependían explícitamente de la lógica del mercado. Desde entonces, existe, en el Estado socialista, una coexistencia de viejas normas socialistas y normas socialistas nuevas que son las del dinero. Son, éstas, tentativas de desarrollo, en el interior del Estado socialista, de sectores reglados –al menos parcialmente– por el dinero. Indican, en un Estado socialista, la copresencia no de espacios capitalistas y espacios socialistas, sino de espacios socialistas marxistas y no marxistas,

caracterizados estos últimos por el dinero. Ahora, en la URSS y en Europa del Este, o bien las reformas no han resuelto las dificultades que las habían motivado, o bien ampliaron la dinámica. Su término fue, siguiendo los itinerarios y las temporalidades propias a cada país, el derrumbamiento de los Estados socialistas.

**5.** Ahora comienza, en razón de la ruptura que representa el desmoronamiento de los Estados socialistas, un nuevo período absolutamente distinto del primero (porque ya no tiene como cuadro al Estado socialista), por mucho que se encuentre ampliamente en crisis. El cuadro es el Estado y la sociedad pos-socialistas. En consecuencia, hay dos coyunturas, en ruptura la una con respecto a la otra. La primera está marcada por las reformas en el Estado socialista: es, típicamente, la URSS de la perestroika. La segunda está marcada por el Estado post-socialista.

**6.** A mi juicio, los acontecimientos de Pekín y su sangriento aplastamiento tiene como tela de fondo una demanda en forma de revuelta por parte de la juventud estudiante y urbana, que exigía, dado que hay una desocialización parcial, la extensión de la desocialización –en otros términos, la extensión de la regla del dinero, ya operatoria en el pequeño comercio, desreglamentada desde 1978, y en las fábricas regidas por el salario en especies– para los funcionarios, para los intelectuales, y para los cuadros. A partir de ahora, se encontrará anormal que un profesor de universidad gane menos que un obrero cualificado, y la mayor parte de los intelectuales reclamarán un nuevo sistema social que les reconozca en su justo “valor”. Ciertamente, el tema de la democracia estaba muy presente en el movimiento estudiantil (libertad de expresión, libertad de opinión, libertad de organización), acompañada, por supuesto, de la libertad de mercado y de la libertad de empresa. Esta tentativa fue un fracaso, al contrario de lo que ha sucedido desde entonces con la desocialización del pequeño comercio, con la desocialización de la producción agrícola y con la aplicación de las nuevas normas en la producción industrial. Estas desocializaciones no atacaban ni al Estado ni al partido, sino que, muy al contrario, estaban producidas por ellos. La revuelta estudiantil se enfrentaba al Estado en términos antagónicos. Su programa era antinómico con el aparato del partido, con el aparato del ejército, y también con una gran parte del aparato de las fábricas, partisano, en esta época, de mantener un equilibrio entre el dinero y el Estado, es decir entre el contratista a destajo (y el destajista) y el partido.

**7.** China aún está en la fase de las reformas.

**8.** El socialismo y sus principios internos no pueden ser identificados mediante la centralización o la planificación. La elección de una producción no reglada por el dinero como equivalente general es lo que le identifica muchísimo más. En la economía capitalista, además de las mercancías y los bienes, los servicios dependen de la economía monetaria y del mercado: la vivienda, el ocio, la sanidad y la educación en una parte nada despreciable. Ciertamente el Estado, a través de la problemática keynesiana y después socialdemócrata del Estado social, intentó limitar el carácter mercantil de los servicios tomando a su cargo parcial o totalmente la accesibilidad de todos a los servicios, en particular a la sanidad y a la educación. Sin embargo, que el Estado, en el capitalismo, tome a su cargo o vigile el llamado dominio de lo social no modifica el hecho de que los servicios sean del orden de la mercancía y estén bajo la regla del mercado. Pero, ¿cómo se ha reglado esta cuestión en los Estados socialistas?

A partir de los años 50, se pone en marcha la política del combinado, o la del *dan-wei* en China, cuyo principio era que la unidad llamada *dan-wei*, compuesta de la

fábrica, de hospitales, viviendas, tiendas y almacenes, además de sus tareas de producción, aseguraban las principales funciones sociales de servicio: guardería, hospital, escuela, casa de vacaciones, centro de jubilación. Es en este sentido como es preciso comprender las declaraciones de un cuadro de la GHMP, declaraciones que dibujaban el amplio parque de la fábrica, sus tiendas, sus escuelas, diciendo: “esto es la fábrica-sociedad”.

**9.** El espacio del combinado en la ex-URSS y los países del Este, el del *dan-wei* en China, es, pues, un espacio multifuncional y complejo. Tres funciones pueden ser distinguidas: por una parte una función de producción, por otra parte una función de servicio y, por último, una función de control social y represivo. Es un espacio no monetarizado o débilmente monetarizado, y la introducción del dinero como parámetro va a intervenir de manera muy diversificada sobre cada una de estas tres funciones.

Sobre la primera, se tratará del destajo y del salario en especies, sobre la tercera, serán una muy ligera flexibilización de las condiciones de desplazamiento y la posibilidad de cambiar de empleo, y por tanto de cambiar eventualmente de *dan-wei*. Pero, para la segunda, no hay ninguna estructura alternativa a la fábrica socialista en materia de servicio. Tan sólo se propone un muy débil mercado privado para las viviendas, mientras que la demanda es considerable, no existiendo fuera del *dan-wei* verdaderas estructuras de sanidad o de escuela pública. De momento, en China, en materia de política social, no hay alternativa a la forma *dan-wei*, salvo renunciando a las ventajas y garantías de que disponen los obreros de Estado en materia de reembolso de los gastos médicos y del derecho a la jubilación. Por lo demás, es lo que está empezando a diseñarse, dado que, desde 1983, no existe la contratación de obreros fijos, llamados también “obrerros de Estado”, sino que únicamente se contrata obreros subcontratados, cuyo trabajo, por tanto, no está garantizado de por vida.

**10.** La reforma, llamada “desocialización”, conduce a situaciones paradójales. En ciertas sucursales de la fábrica de maquinaria pesada de Cantón, el salario es íntegramente flotante, es decir que está enteramente constituido por primas. No hay salario fijo, por muy reducido que sea. Así pues, en una situación tal, no se gana nada cuando, a falta de directrices o de energía (la electricidad ahora está racionada y la fábrica ha perdido su estatuto privilegiado en materia de suministro eléctrico), o cuando, en razón del retraso de aprovisionamiento, el trabajo no tiene lugar. Por tanto, estos obreros se encuentran en una situación de gran precariedad, no en cuanto a la garantía de empleo, sino en cuanto a la garantía de salario. Por otra parte, continúan beneficiándose de los *fulis* –así son llamadas las protecciones y ventajas sociales proporcionadas por la *dan-wei*.

**11.** Por tanto, la encuesta tuvo lugar en una coyuntura de reformas, y no de paso del socialismo al capitalismo. Estas tentativas se vuelven a encontrar en otros países socialistas (fueron numerosas en Polonia y en Hungría desde comienzos de los años 50; y, desde 1965, la economía soviética estaba bajo esta misma regla). Siempre han tenido consecuencias económicas negativas y nunca han conducido a la reforma del sistema, sino todo lo contrario.

**12.** No se trata de efectuar una encuesta sobre la política estatal en lo que concierne a la gestión de las empresas, el lugar del mercado y del capital privado, sino que se trata de una encuesta sobre las formas de conciencia de los obreros. El término *coyuntura* reenvía a la política estatal, al campo histórico. La situación designa el estado de las conciencias.

**13.** La categoría de *situación* depende de un registro distinto del de la coyuntura. Es la gente, aquí los obreros, la que se pronuncia sobre la situación, si es que existe. La categoría de situación no es una invariante, a diferencia de la de coyuntura. Siempre hay una coyuntura en la medida en que siempre hay decisiones estatales y gubernamentales, es decir, en la medida en que siempre hay una política del gobierno.

**Cuestión I.** ¿Cuál es el lugar de la coyuntura en la situación? Dicho de otro modo, ¿cuál es el modo de presencia de la cuestión del Estado en las conciencias a través de los enunciados en (como) conciencia de la situación? ¿Cómo identificar al Estado?

**Cuestión II.** Aquí, la fábrica es el lugar del Estado. En otros modos –el modo parlamentario, por ejemplo–, la fábrica es el lugar del tiempo, y en determinadas secuencias la fábrica se convierte en lugar político y depende de formas de subjetividad separadas o antinómicas a las del Estado. Con respecto a las formas de conciencia obrera, y de lo que dicen los obreros de las formas de conciencia obreras (la situación), ¿cuál va a ser el grado de independencia de la situación en relación con la coyuntura?

**14.** La relación entre situación y coyuntura, entre el espacio del Estado y el espacio de las formas de conciencia, debe ser tratada a través de la categoría de fábrica como lugar específico. Esta categoría permite el tratamiento de esta relación dando referencias para delimitar mejor la situación de las conciencias y la existencia eventual de enunciados obreros. Propongo decir que la fábrica capitalista se despliega como lugar del tiempo, y la fábrica socialista como lugar del Estado. En estos dos últimos casos, la existencia de enunciados *en interioridad* depende de una especificación distinta: la fábrica como lugar político. Que la fábrica sea el lugar del Estado no obliga, ni exige, que exista una adecuación de las formas de pensamiento a la coyuntura. Siendo la fábrica como lugar del Estado un enunciado en subjetividad, no se podrá deducir “la fábrica como lugar del Estado” desde el propio Estado. Aquí, el dinero se presenta como una forma de conciencia subjetivada e interna a la fábrica, y no como un atributo del Estado.

En el socialismo, por una parte la fábrica es el lugar del Estado; por otra parte, para aprehender el partido-Estado se propone una problemática de la multifuncionalidad del Estado, incluyendo esta multifuncionalidad a la producción. Uno puede preguntarse entonces si la especificación de la fábrica como lugar del Estado no es la simple consecuencia lógica, y objetiva, de que la producción esté en el Estado, lo que pone sobre el tapete el enunciado “la fábrica es el lugar del Estado” en tanto que enunciado subjetivo sobre la situación. Ahora bien, situación y coyuntura son distintas. En el caso del socialismo, que se esté totalmente en el campo del Estado no permite concluir que la situación derive de la coyuntura.

En el modo parlamentario, por ejemplo, si bien la fábrica como lugar del tiempo especifica a la fábrica como lugar, este enunciado no rompe con el modo parlamentario. Sin embargo, dado que es el enunciado sobre la fábrica en el modo parlamentario, es decir, el enunciado como subjetivación, no se confunde con la coyuntura de Estado del modo parlamentario.

Volvamos al socialismo: hay que desbaratar la tesis según la cual el socialismo anula a la fábrica como lugar específico en su singularidad distintiva subjetivada, tesis que plantea que la extensión generalizada del Estado-partido implica que no hay nada más que el Estado-partido mismo. Muy al contrario, la existencia de la fábrica como lugar específico es confirmada por el enunciado en subjetividad “la fábrica es el lugar del dinero”, lo que es una especificación del lugar y del enunciado subjetivo singular a

la fábrica, la cual no puede ser deducida del Estado. Hay un juego diferencial entre la fábrica como lugar específico y el Estado, que se puede aprehender mediante el juego diferencial entre situación y coyuntura. Aunque se pueda plantear que, excepto cuando existen enunciados en interioridad que se distancian del Estado en la forma “la fábrica es un lugar político”, puede haber compatibilidad entre situación y coyuntura, lo que no significa su confusión o que la situación haya sido inferida de la coyuntura.

**15.** La fábrica es el lugar del dinero en el período de las reformas donde el principio constitutivo del socialismo –ausentar la ley del valor y limitar la extensión de la mercancía– se encuentra ampliamente mermado. Pero se podría decir que, en este período, la fábrica es el lugar del Estado por lo que pueda quedar de socialismo y es el lugar del tiempo porque depende del destajo y del salario en especies. Tal no es nuestro propósito, porque este razonamiento infiere a la fábrica del Estado en un planteamiento en objetividad. Desde el punto de un planteamiento en subjetividad y de enunciados en (como) pensamiento, la fábrica es el lugar del dinero.

**16.** Aquí, tenemos que volver sobre la cuestión de la economía, sobre su singularidad, y sobre el hecho de que no exista sino como distinta del Estado. Planteo que no existe economía en el socialismo.

**17.** La economía sólo existe separada del Estado. En el socialismo, existe la producción, pero no la economía.

**18.** No hay más economía que la economía capitalista, o, más precisamente, el capitalismo es la única gran forma de economía contemporánea conocida hasta nuestros días.

**19.** La economía no es una invariante, una estructura general, la simple consecuencia en pensamiento de lo que cualquier grupo humano comporta de producción, de circulación y de consumo de bienes y servicios. La economía es una singularidad cuyo espacio es el capitalismo, espacio que, de momento, es singular y único. Se comprende muy bien que Fernand Braudel haya intentado entender la existencia y la forma desde la Antigüedad hasta nuestros días. En él, la singularidad es extendida a los límites de la larga historia. Esta singularidad es la del capital, la de la ley del valor, la de la convertibilidad de las monedas y las bolsas. Los dos grandes teóricos de la singularidad que es el capitalismo son Marx y Keynes.

**20.** Se ha dicho que la economía está separada del Estado; se sostendrá ahora que se subordina al Estado, y ésta es la razón por la que se dibuja como una anti-historia. La tesis de la subordinación es la continuación de aquella que plantea la separación de la economía y el Estado. En efecto, al ser un campo propio, la economía es un proceso endógeno, que presenta crisis y posibilidades de regulación, asimismo endógenas. Y, por estas razones, va a poder, en virtud de su separación de (con) el Estado, ofrecerse como alternativa al Estado, o como capacidad para subordinarse a él. Es a esta relación de subordinación a la economía del Estado a lo que nosotros llamamos “anti-historia”, siendo la historia, para nosotros, un pensamiento relación del Estado.

Por otra parte, se pueden distribuir las diferentes escuelas alrededor del problema de la subordinación del Estado a la economía. Unos intentan poner al Estado bajo la regla de la economía, proponiendo la reducción extrema, como en el liberalismo. Para otros, tales como los teóricos actuales de la regulación, el Estado es pensado, en

realidad, en su subordinación funcional con la economía. Se puede decir otro tanto, a pesar de las apariencias, de aquellos que, como Keynes, piden que el Estado proceda a la regulación de la economía. Sin embargo, Keynes parece subordinar la economía al Estado mediante la noción de regulación. Pero, en realidad, la aproximación reguladora no pone fin a la subordinación del Estado a la economía, sino que exige introducir lo que puede llamar una “subordinación reguladora”: el Estado, aunque subordinado, puede ser el regulador de la economía. La eficacia (la regulación) y la dominación (de la economía sobre el Estado) no se confunden. La tesis de la regulación no invalida la tesis que se refiere a la subordinación del Estado a la economía.

**21.** La economía está separada del Estado. Es esta separación la que hace de la economía una anti-historia. El capitalismo distancia al Estado en una separación subordinada. El capitalismo es el único lugar conocido de esta separación. En cuanto al socialismo, su hipótesis era la de poner fin a esta separación, la de pensar la economía a partir del Estado, abstrayéndose del dinero como equivalente general, que es por lo que la economía se manifiesta como separada, y sustituyéndolo por la necesidad social. Todavía nos acordamos de ello: el dinero era sustituido por la capacidad y la necesidad (el lema del comunismo debía ser: “de cada cual según sus capacidades, y a cada cual según sus necesidades”). Por tanto, no se puede decir que el socialismo haya sido una tentativa de regular el Estado mediante la economía o que haya desarrollado una figura inversa de la figura keynesiana. La economía, al exigir que el Estado le sea subordinado, es abolida por la ruptura de esta subordinación. El socialismo, instaurando la primacía del Estado sobre la economía, abole a esta última.

**22.** Como no existe la economía en el socialismo, no puede haber dinámica interna de la producción en el socialismo. No hay más movimiento político que aquel que toca a la producción. Citaremos como ejemplos: la primera fase del movimiento estajanovista en la URSS a mediados de los años 30, el movimiento de las cooperativas agrícolas y el “gran salto hacia adelante” en China en los años 50. Fuera de estos movimientos, operan las reglamentaciones estatales.

**23.** Plantearemos que, si la economía existe, es flexible y transformable. Si hubiera habido una economía en el socialismo, no se habría hundido en la impotencia al red desplegarla. Economía no es la mera existencia de relaciones sociales de producción y el estudio de su naturaleza, de su mecanismo, sino la capacidad del dispositivo de la producción para ser un proceso, y para estar en condiciones de articularse, en una separación-vinculación, a la coyuntura, es decir al Estado. Ahora bien, es la separación de (con) el Estado la que permite que la economía tenga una dinámica propia donde se forje el espacio razonado de una historicidad, inducida ésta por la subordinación reguladora del Estado a la economía. Comoquiera que no hubo economía en el socialismo, no hubo historicidad de la producción, y no tuvo ningún efecto en su propio devenir.

**24.** Se les ha reprochado a los soviéticos su excesivo economicismo, y el haber asignado el socialismo a las fuerzas productivas. La hipótesis de Marx era que el socialismo podía tener una historia, y fue él quien asignó la economía al capital. La hipótesis de Lenin era que el socialismo dependía de la lucha de clases. Y la de Mao que el socialismo dependía, a veces, de la política. Nadie sino el marxismo-leninismo postuló la naturaleza económica del socialismo. Siendo el marxismo-leninismo una producción

de Stalin, la tesis según la cual la economía existe en el socialismo es una tesis estalinista.

**Cuestión III.** Ahora viene la cuestión: ¿no representan el salario en especies y el destajo la introducción de la economía allí donde no existía?, ¿no pueden ser analizadas las reformas de Deng Xiaoping como la decisión de introducir la economía en el socialismo y afirmar así la compatibilidad de la economía y el socialismo?

**25.** Se nos dibujan dos singularidades: el socialismo y la economía. La presencia del dinero, de la ley del valor, en determinados sectores, no es el signo de la introducción de la economía. Al contrario, es preciso sostener que sólo hay economía cuando ésta es hegemónica. Por tanto, habrá que interrogarse sobre lo que especifica la emergencia de la economía cuando es una singularidad y no una invariante.

**26.** Aquellos que hablan, por ejemplo, de la transición del socialismo a la economía de mercado, sostienen la tesis de un *continuum* de la secuencia que iría de la introducción, digamos, del salario en especies a la hegemonía reconocida de la economía de mercado, comprendida aquí en el campo del Estado. La caída del Estado socialista sería entonces una peripecia necesaria, pero no cerraría nada. En algún sentido, se podría decir que, para esta posición, el cierre se sitúa desde el principio de las reformas, es decir, en el ejemplo de China, fuera de la clausura del período maoísta y desde la llegada de Deng al poder. Por tanto, los que sostienen esta posición plantean la heterogeneidad radical del dinero, que ellos llaman la “economía monetaria”, en el socialismo, puesto que, entre la primera introducción de la susodicha economía monetaria y su hegemonía de conjunto, ellos sostienen la continuidad, la continuidad del desarrollo ininterrumpido de la hegemonía de la economía. La economía, para ellos, no es una singularidad sino una invariante que se dispone en la pluralidad de las economías. Para los defensores de esta posición, la categoría de economía despliega una multiplicidad heterogénea. Y, siempre para ellos, el desmoronamiento del socialismo demuestra que la economía tiene leyes, sin duda naturales, de las que la economía de mercado es la quintaesencia. El desmoronamiento del socialismo figura, entonces, como recuerdo de la ley, y como advertencia del triunfo de la ley.

**27.** De lo que precede, se concluye que: la tesis según la cual la crisis de la economía socialista es la causa del desmoronamiento del socialismo es falsa. Habrá que buscar por otra parte y de muy otro modo.

## *Tabla de contenidos*

<b>Argumento</b> .....	5
Política como pensamiento o política como Estado. – La singularidad. – Antropología del nombre.	
<b>1. Itinerario y categorías</b> .....	10
1. La cesura de 1968	
a) La cesura, b) El ideologismo, c) Ejemplo de circulación: la revuelta, d) Ejemplo de la categoría de capitalismo, e) Ideologismo en la ciencia: la pareja teoría-práctica, f) Ideologismo y problemática de lo heterogéneo. Desherencia de la práctica, g) PCF y cuestión del partido, h) Organización, i) El movimiento, última disposición del ideologismo: el ideologismo historicista, j) La transformación del ideologismo en parlamentarismo.	
2. El leninismo en cuestión y el método de la saturación	
a) La historia ideológica mundial, b) La política es inenunciable, c) Itinerario, de nuevo, d) El método de la saturación, e) El modo y la historia, f) ¿Es posible pensar un modo acabado?	
3. La figura obrera	
a) Separación de la historia y la política. Marx y Lenin, b) Prescriptivo y posible, c) La figura obrera.	
<b>2. Los dos enunciados</b> .....	35
1. Mi planteamiento	
2. Mis herramientas	
3. Nombres propios	
4. Los dos enunciados	
5. Racionalismo y racionalismos	
6. Un doble desplazamiento. Una antropología del pensamiento	
7. “El pensamiento es relación de lo real”	
8. La reiteración y las separaciones	
<b>3. Pensar después del clasismo</b> .....	49
Tesis del capítulo	
a) Dimensión crítica, b) Dimensión thética	
1. Singularidad y modos históricos de la política	

- a) Modos en interioridad, b) Modos en exterioridad
- 2. Dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo
- 3. Reversibilidad y partido
- 4. Conciencia y fenomenología
- 5. De lo subjetivo al pensamiento
- 6. Pensamiento de la singularidad y Michel Foucault
- 7. La totalidad
- 8. La dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo
- 9. Situación, prescriptivo, descriptivo
- 10. Totalidad, unicidad
- 11. Louis Althusser
- 12. Nombres sacrificados y cuestión de la historia
- a) La operación, b) Moses Finley, c) Historia, historiografía, clase
- 13. La política frente al enunciado I y al enunciado II

**4. Nombres innombrables..... 78**

- 1. La historia y el tiempo
  - a) Marc Bloch, b) El oficio de historiador, c) El tiempo como función distributiva y operador de compatibilidad entre ciencia y conciencia, d) El pasado, e) Multiplicidad del tiempo y unicidad del tiempo
- 2. Nombre y tiempo
  - a) La saturación de la unicidad del tiempo, b) El nombre y los lugares del nombre exigen el rechazo de la unicidad del tiempo, c) La doctrina de la secuencialidad de la política no desemboca en un pensamiento del nombre, d) La cesación.
- 3. El nombre innombrable
  - a) Abolición de la categoría de tiempo, b) El nombre innombrable
- 4. Los lugares del nombre
  - a) Del modo al nombre simple “obrero”, b) Fábrica e identificación de los modos contemporáneos, c) Acceso al modo contemporáneo. Doctrina del modo. Doctrina del lugar, d) Obrero y fábrica.
- 5. Antropología obrera y multiplicidad de la fábrica como lugar
  - a) Fábrica-Obrero, b) La fábrica como categoría reciente (Shanghai, 1966), c) La fábrica como lugar político, d) Dos proposiciones, e) Lo colectivo, f) La fábrica lugar del tiempo, g) La fábrica lugar del Estado, h) La desestatalización de la palabra “obrero” en el caso polaco
- 6. De “obrero”, nombre simple, a la figura obrera

**5. El momento de concluir..... 112**

- 1. Del enunciado a la prescripción
- 2. Antropología del nombre y comunismo
- 3. Sociedad y Estado
- 4. Desmoronamiento del socialismo en URSS y en Europa del Este

## ESTUDIOS

### **1. La categoría de revolución en la Revolución francesa..... 119**

1. La revolución no es un paso

Historiografía, doctrina de los bordes, y equivocidad del término “revolución”. Secuencialidad de la política y acabamiento de una secuencia. La conflictualidad. Investigación causal y Estado estructural.

2. Marx y la Revolución francesa. Los grandes jacobinos en la ilusión Quimeras.

3. La Revolución francesa como secuencia. Cuestión de datos.

4. Saint-Just: teórico del modo revolucionario de la política  
Saint-Just y el Estado. Categorías del pensamiento de la política en Saint-Just.

### **2. De una encuesta sobre los obreros de Canton frente a la fábrica como lugar del dinero; disposición interna y coyuntural de la fábrica como lugar del Estado..... 137**