

La "retirada" de lo político

Philippe Lacoue-Labarthe
y Jean-Luc Nancy

Si hemos pedido la palabra hoy, no es para hacer un balance académico o un informe de conclusiones sobre los trabajos del Centro para el año que termina; menos aún para "retomar las cosas en nuestras manos" y rediseñar los contornos de una ortodoxia. Sino solamente para puntualizar, para ver dónde estamos en cuanto a las cuestiones que eran, y que siguen siendo, el origen de este Centro. Lo que designa por supuesto nuestras propias cuestiones - las cuestiones iniciales de la Apertura¹ -, pero a condición de añadirles o de incluir en ellas la manera en que esas cuestiones a su vez han sido cuestionadas, así como las nuevas cuestiones que en ese trayecto han hecho surgir. No hay ortodoxia en este caso, sino en verdad una problemática, aun cuando se trata de una problemática en vías de formación, de una problemática que se busca. Hoy quisiéramos volver sobre ella, muy brevemente.

Por lo tanto, simplemente: en la construcción de esa problemática (sería mejor decir: de ese espacio problemático, porque esa es más bien la idea de un Centro semejante), ¿en dónde estamos? ¿Cuáles son las cuestiones en litigio? Es decir: ¿cuáles son las cuestiones en las que estamos de acuerdo en pensar que es necesario que se planteen?

Para avanzar rápido y no recargar las cosas hemos retenido tres, pero que evidentemente recubren muchas otras. Son:

1. La cuestión de lo *filosófico* y de la relación entre filosofía y política.
2. La cuestión del *totalitarismo*.
3. La cuestión de lo que hemos llamado la *retirada*.

Se trata en cada caso de cuestiones enormes. Pero en el punto en que estamos, nada nos impide señalar algunos de sus rasgos esenciales.

¹ Cf. *Rejouer le politique*, Galilée, 1981, p. 11 sq.

En primer lugar entonces: la cuestión de lo filosófico y de la relación entre filosofía y política. Al insistir desde el comienzo, y simplemente para explicitar el título del Centro, sobre la "co-pertenencia esencial de lo filosófico y de lo político" (por otra parte se trata, salvo que nos equivoquemos, de una formulación de Jacques Derrida²), ¿qué teníamos en mente?

En esa época, lo siguiente, que repito sin más:

La implicación recíproca de lo filosófico y de lo político (lo político ya no es exterior o anterior a lo filosófico, así como lo filosófico, en general, no es independiente de lo político), esa implicación recíproca no remite solamente para nosotros, incluso a la manera de la "historialidad", al origen griego -o sea de una reducción a la *polis* sofística y a su garante, el *anthropos logikos*. Es en realidad nuestra situación o nuestro estado: queremos decir, en la posterioridad mimética o memorial del "envío" griego que define la edad moderna, la efectuación y la instalación de lo filosófico *como* lo político, la generalización (la mundialización) de lo filosófico *como* lo político -y por eso mismo el reino absoluto o la "dominación total" de lo político³.

Pero al parecer esas fórmulas se han prestado a confusiones. Es probable que no hayan sido muy claras o que no se hayan preocupado en explicitar los presupuestos que inevitablemente implicaban. En varias ocasiones además, y en último lugar para la lectura de Denis Kambouchner, apreciaron como un punto de gran dificultad. Por consiguiente, tenemos que explicarnos mejor.

Diremos en primer lugar, como ustedes lo esperan, que si utilizamos la expresión "lo filosófico" seguramente es para no decir "la filosofía". Un poco más adelante en el mismo texto, autorizándonos en un uso que empezaba a difundirse, habíamos efectuado además una operación análoga sobre *lo* político y *la* política. Aunque al parecer había resultado menos molesta o más admisible. ¿Por qué entonces *lo* filosófico? ¿Qué es esa especie de elemento o de ámbito con que parecíamos reemplazar la cosa en sí misma? ¿Y por qué, por ejemplo, no contentarnos con "la metafísica" en el sentido de Heidegger, que tampoco significa tal modo o tal zona del filosofar en general denominados por tal libro retitulado de Aristóteles así como nuestro "filosófico" no remite simplemente a la disciplina, a la lite-

² En "Les fins de l'homme", en *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.

³ *Rejouer le politique*, p. 14-15.

ratura, a la tradición, e incluso a la categoría escolar llamadas "filosofía"?

Hay dos razones para ello:

- en primer lugar el uso que la mayoría de las veces hace Heidegger, a partir de una época determinada, de la palabra y del concepto de *metafísica*, aun si nos suscribimos a él y si nuestro "filosófico" para nada es ajeno a esa metafísica, preserva sorda pero obstinadamente una especie de "valor positivo" ligado a la filosofía o al filosofar. A pesar de tal o cual declaración de la *Carta sobre el humanismo*, a pesar de la conferencia "¿Qué es la filosofía?" -a pesar incluso de la oposición entre el "pensamiento" y la filosofía-, la metafísica sigue siendo demasiado frecuentemente aquello de la filosofía que la sustrae al pensamiento. Podríamos decir esquemáticamente: algo de la interpretación kantiana de la metafísica sobredetermina todavía la delimitación heideggeriana. Sin contar con que dicha delimitación parece a veces demasiado simple (en su recorte histórico, por ejemplo) o demasiado homogeneizante (aunque sólo fuera por la unicidad de su rasgo específico y de su despliegue). De allí nuestra preocupación no simplemente por impugnar, sino por *reservar*, con miras a una evaluación, el uso de un concepto semejante. No ignoramos que las cosas son muy complicadas en Heidegger. Pero sabemos también que ningún pensamiento está a salvo de su propia simplificación ni de simplificaciones epigonales. Sobre la palabra "metafísica" se ha construido todo un código, se ha elaborado todo un lenguaje estereotipado de los cuales nos parece necesario procurar salir;

- pero por otro lado nuestro "filosófico" es también la misma cosa: es la metafísica. Si lo prefieren, *lo* filosófico designa una estructura histórico-sistemática general -lo que podía ser llamado Occidente hasta estos últimos tiempos- de la cual la filosofía es en cada caso la tematización, la prefiguración o la anticipación, la reflexión (crítica o no), la refutación, etc., pero que desborda ampliamente el campo de ejercicio en el fondo muy restringido del filosofar propiamente dicho. Si los conceptos o los cuasi-conceptos de civilización, de cultura, de ideología, de mentalidad, de representación o de lo simbólico no estuvieran tan fuertemente marcados (filosóficamente) y no hubieran sido empleados en discursos o contextos tan ajenos o tan poco atentos (cuando no hostiles) al fenómeno filosófico o a la especificidad occidental, tal vez serían utilizables o susceptibles de una reelaboración. Aparentemente, ése no es el caso. De allí nuestro "filosófico" que a pesar de todo tiene el mérito de la claridad y que

no engaña demasiado acerca de la mercancía.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, nos parece posible hablar, desde los griegos, de una co-pertenencia esencial de lo filosófico y de lo político -lo político que a su vez no designa, según lo mencioné hace un momento, la política, la de los emperadores chinos, de los reyes de Benin, de Luis XIV o de la social-democracia alemana (si bien en los dos últimos ejemplos ésta no es para nada ajena a lo primero). De nuevo una simple evocación, que no es la evocación de un dogma sino más sencillamente de una precisión. En la Apertura estas líneas se encadenaban con el pasaje que leí anteriormente:

Ésa es por otra parte la razón por la cual, cuando hablamos de *lo* político, consideramos que no estamos designando *la* política. La interrogación sobre lo político o sobre la esencia de lo político es por el contrario lo que debe remontarse para nosotros hasta el mismo presupuesto político de la filosofía (o si se prefiere, de la metafísica), es decir, hasta una determinación política de la esencia. Pero esa determinación no constituye una posición política; es la posición misma de lo político, desde la *polis* griega hasta lo que se ha desplegado en la edad moderna como la calificación de lo político por el sujeto (y del sujeto por lo político). Dicho de otro modo, lo que tenemos que pensar no es una nueva institución (o instrucción) de la política por el pensamiento, sino la institución política del pensamiento llamado occidental⁴.

Más allá de estas precisiones, por supuesto, quedan las cuestiones. Y para nosotros, principalmente ésta: lo político tal como aparece y domina actualmente -y si fuéramos sencillamente heideggerianos diríamos: la técnica, aunque justamente, por razones imposibles de desarrollar ahora, preferimos no decirlo-, lo político, entonces, tal como aparece y domina actualmente, ¿no es el efecto de cierta retirada de lo filosófico, es decir, también de cierta efectuación de lo filosófico (en el sentido en que Heidegger habla de un efectuación de la metafísica)?

Una cuestión semejante, que ya hemos planteado y que por consiguiente no volveremos a desarrollar en sí misma, implica la sospecha de una clausura conjunta de lo filosófico y de lo político -donde clausura conjunta no quiere decir que se trate de una clausura única, menos aún, en uno y otro caso, de una clausura simple. La palabra "clausura", como la palabra

⁴ Ibid., p. 15.

"fin", indica en primer lugar el acabamiento de un programa y la coacción de una programación. Esa delimitación y su carácter infranqueable nos parece que merecen cuestionarse.

¿De qué se trata? Para nosotros -pero se habrá notado que la cuestión es ampliamente común en este caso- de aquello que, siguiendo a Heidegger, aunque con más claridad y determinación rigurosamente políticas, fue pensado y analizado por primera vez por Hannah Arendt con el nombre de *totalitarismo*⁵. Nos habíamos distanciado de la fórmula de Sartre sobre el marxismo, pero igualmente hubiéramos podido decir, esta vez sin tomar distancia, que "el horizonte insuperable de nuestro tiempo" es el totalitarismo. En todo caso, lo decimos hoy.

Pero todavía habría que entenderse sobre lo que esa fórmula implica. Y antes incluso sobre el sentido que aquí le damos al concepto de totalitarismo. Pasamos pues a la segunda cuestión.

En primer lugar señalaremos -una precisión más- que para nosotros en ese concepto se superponen en realidad dos sentidos. Es probable que a determinada profundidad esos dos sentidos no sean más que uno, pero siempre es más útil empezar distinguiendo.

Por una parte, en efecto hay un sentido muy general (se dirá tal vez: demasiado general o demasiado lábil) que es el que aparecía, bajo el nombre de "fenómeno totalitario", en nuestra declaración de Apertura. Designaba el cumplimiento sin más de lo político, es decir, a la vez el reinado completo de lo político (la exclusión, como dice Hannah Arendt, de cualquier otro dominio de referencia, el "todo es político" que domina hoy casi universalmente) y, en ese reino o bajo esa dominación, el cumplimiento de lo filosófico, y de lo filosófico principalmente en su figura moderna, la que delinearón las filosofías (o bien en rigor: la metafísica) del Sujeto. Bajo esa dominación, pensábamos -y seguimos pensando- que lo político se vuelve *inaparente* (tiene la evidencia de lo que "cae por su propio peso") y que su inapariencia está a la medida de su omnipotencia. Y

⁵ El trabajo sobre el totalitarismo evidentemente se ha desarrollado mucho desde entonces, pero el análisis de H. Arendt sigue siendo el primer gran análisis del fenómeno. Sin duda aunque hasta ahora no se haya hecho un uso temática de esa autora en el Centro, la referencia implícita a ella sin embargo ha sido constante, y si hoy retomamos algunos motivos de sus descripciones, esto no significa de ninguna manera una pura y simple adhesión a la totalidad de su pensamiento de parte nuestra.

vice versa. Lo que por eso mismo nos hacía hablar de "retirada de lo político" -sobre lo cual volveremos en un momento.

Someter el fenómeno totalitario a esa especie de generalización es evidentemente sustraerlo de todo acceso y de todo tratamiento empíricos. Nos lo reprocharán. Pero sin embargo eso permite empezar a analizar algunos "hechos" de nuestro mundo, en cuya primera categoría ubicaríamos de buen grado el siguiente, ampliamente trabajado por Hannah Arendt y que es absolutamente paradójico: la desaparición de toda "especificidad política" dentro de la misma dominación de lo político, donde lo político no dejará de confundirse con toda clase de instancias (en primer lugar socio-económicas, pero también técnicas, culturales, psicológicas, etc.) revistiéndose en todos los casos, a pesar de las ostentaciones "mediáticas" o la "espectacularización" de un espacio público ausente, como banal gestión. Dentro del fenómeno totalitario entendido así, lo que sucede es que ya no se plantea en ninguna parte la menor cuestión específicamente política, en ninguna parte una cuestión política nueva (a la medida de las transformaciones del mundo) tiene la más mínima posibilidad de emerger, salvo en el interior de una fraseología ideológica admitida, ya sea que la ideología (en el sentido de Arendt⁶) corresponda a la clase, a la nación, al sentido de la historia, a los derechos del hombre, al Estado, etc. Lo que de ningún modo impide que durante ese tiempo se ejerza *la* política.

Pero a este primer sentido se le superpone un segundo, más restringido o más "técnico", que nos llega una y otra vez en análisis politológicos precisos (de H. Arendt, por ejemplo, o de Cl. Lefort) efectuados sobre casos, o más bien sobre *los* casos notorios: nazismo y fascismo, stalinismo (o más generalmente sociedades de tipo soviético). En una palabra: el totalitarismo es pensado en cada una de estas ocasiones como la tentativa de re-sustancialización forzada -de re-incorporación o de re-encarnación, de *re-organización* en el sentido más fuerte y más diferenciado- del "cuerpo político". Lo que casi siempre quiere decir que el totalitarismo es la respuesta o la búsqueda de salida al atolladero ofrecido por, en y como lo que podríamos llamar la "crisis democrática": la democracia como crisis. Desordenadamente: la desaparición del tríptico autoridad-tradición-religión, la desencarnación del poder, el derrumbe del fundamento o la pérdida de la trascendencia (mítico-religiosa o filosófica: razón, naturaleza, etc.), el trastocamiento de las

⁶ Es decir, como la lógica de una idea que "permite explicar el movimiento de la historia como un proceso único y coherente" (*Le Système totalitaire*, Seuil, 1972, p. 216-217).

jerarquías y de los modos de diferenciación social, la deslocalización de lo político (el "lugar vacío" del poder, según Lefort) y la regla de la alternancia, la desustancialización del cuerpo político que ya no se forma sino en la pura dispersión del sufragio, la cosa política llevada a cabo en el juego de los intereses, etc. Y conocemos en general los términos y los modos de esa respuesta, o esa tentativa de salida. Pienso que no es muy útil aquí elaborar la lista de las contra-medidas, ni hacer el inventario de sus resultados.

No rechazamos en absoluto este concepto, o esta descripción, de lo totalitario. Incluso pensamos por el contrario que, a falta de reconocer la realidad y la naturaleza de ese fenómeno, la mayoría de los discursos que pretenden ser políticos no rozan ni por un momento la cuestión de lo político, así como tampoco lo hacen aquellos que se contentan con "denunciar" el totalitarismo -y en tanto que estamos allí, lo político- como una nueva especie de "mal radical". Sin embargo, nos parece necesario continuar interrogándolo, y en primer lugar en su aparente heterogeneidad con respecto al primer concepto evocado anteriormente. Particularmente, y éste es aproximadamente el estado de nuestras cuestiones, pensamos que habría que preguntarse:

1. si ese análisis no es válido antes que nada, por un conocido efecto retardado, para las figuras en lo sucesivo históricas (aunque no todas "pasadas") del totalitarismo, e incluso para una especie de figura primera y pura, en su radicalidad y su brutalidad, y por consiguiente si:

2. una forma más insidiosa, más "suave" como se dice de algunas tecnologías, no se instaló desde entonces, más o menos a nuestras espaldas o en la inapariencia de la que hemos hablado. Vean por ejemplo los análisis de Lyotard en *La Condition postmoderne* sobre el "sistema social" concebido por quienes deciden como una "totalidad en busca de su unidad lo más performativa posible"; vean lo que dice sobre la nueva clase de "terror" que semejante sistema está en condiciones de imponer⁷. ¿No habría entonces, dicho de otro modo, bajo la dominación muy general de los criterios de tecnicidad y de rendimiento, reencarnaciones subrepticias del cuerpo político, una ocupación relativamente constante y "plena" de los lugares de poder, una homogeneidad cierta del "pueblo del sufragio" (aunque sólo fuera a causa de las técnicas de espectacularización del juego electoral y político), unas fabricaciones forzadas de consenso (aunque sólo fuera en el nivel del consumo económico-cultural), una ideología psi-

⁷ *La Condition postmoderne*, Minuit, 1979, p. 102-103.

cologizante difusa (pero poderosa)? En suma, una manera de respuesta, interna a la democracia o a lo que todavía llamamos así, para la "crisis democrática". Pero que no se efectuaría al modo de un restablecimiento. Digamos: un totalitarismo de crisis, cuya fragilidad aparente sería la fuerza más temible. De allí que también podamos preguntarnos si:

3. cierta oposición consabida y que circula mucho, entre totalitarismo y democracia, aun cuando sea verdadera y las diferencias sean patentes, no es en realidad demasiado simple. No están los campos y nuestros policías, cualesquiera sean sus "avances tecnológicos", no son policías políticos omnipresentes. Pero eso no quiere decir sin embargo que la democracia que tenemos sea la que describió Tocqueville. Y si la democracia de Tocqueville contenía en germen el totalitarismo clásico, nada prueba que la nuestra no esté a punto de segregar otra cosa, una forma inédita de totalitarismo. Al menos es una cuestión que se plantea y para la cual no nos parece aberrante generalizar (una vez más: a determinada profundidad) el concepto de totalitarismo.

Planteado esto, queda la tercera cuestión, es decir, la cuestión de la "retirada". Pero como ustedes lo sospechan, en muchos aspectos está implicada en lo que acabamos de decir. Evitaremos pues algunas repeticiones.

Al hablar de *retirada*, hemos querido decir que algo *se retira* en (o de) lo que llamaré, a la vez para abreviar y como provocación, la *ciudad* moderna. En la constitución del enorme conjunto complejo que ya ni siquiera podemos llamar Estado -ni en el sentido maquiaveliano y quizás tampoco en el sentido hegeliano- se retira justamente algo así como la ciudad, o como la "civilidad" de la ciudad. Ese conjunto complejo (eco-socio-tecno-cultural) corresponde a lo que podemos determinar económicamente mediante tres rasgos tomados de la descripción de Hannah Arendt:

1. la "victoria del *animal laborans*", es decir, del hombre definido como trabajador o productor⁸;

2. la determinación o el recubrimiento del "espacio público" por lo *social*, por la sociedad como tal (*Gesellschaft*, diferenciada de *Gemeinschaft*), es decir, por una vida-común o una interdependencia regulada en

⁸ Habría que relacionar también este motivo con el análisis de Jünger en *Der Arbeiter* y sobre todo en su "recuperación crítica" por parte de Heidegger en la "Contribution a la question de l'être" (*Questions I*, Gallimard, 1968, p. 197 sq.), es decir, la de-limitación de la Figura (*Gestalt*) del Trabajador, o del Trabajador como Figura del hombre moderno.

función de la vida sin más o de la subsistencia, y no en función de un fin público o político en sí;

3. la pérdida de la *autoridad* como elemento distinto al poder, y que se remitía a la trascendencia de una fundación (cuyo modelo es para Arendt la fundación de Roma), lo cual es paralelo a la pérdida de la libertad⁹.

Estos rasgos circunscriben en el fondo, para nosotros, la cuestión de lo que acabamos de llamar un "totalitarismo inédito", frente al cual ya no podemos contentarnos con la crítica del "totalitarismo clásico". Digamos (o reiteremos) que si el totalitarismo clásico, para seguir utilizando los términos de Lefort y de Lyotard, proviene de la incorporación y de la presentación de la trascendencia (como obra de arte en el nazismo y como razón de la historia en el stalinismo), el totalitarismo inédito provendría de la disolución de la trascendencia, que desde ese momento impregnará todas las esferas de la vida ya sin ninguna alteridad. Por supuesto, es una alusión a la fórmula con la cual Marx definía la democracia en el 43, y pensando en esa fórmula nos apartábamos de la declaración de Sartre sobre el marxismo como "horizonte insuperable de nuestro tiempo".

La retirada aparece pues en primer lugar como la retirada de la trascendencia o de la alteridad. Lo que evidentemente no significa que para nosotros se trate de apelar de nuevo a una trascendencia, ya sea de Dios, del Hombre o de la Historia: son esas trascendencias las que instalaron el totalitarismo, o dentro de las cuales se instaló, convirtiéndolas en inmanencia total de la vida-en-común. En este caso además la cuestión de la retirada no es "recuperar" una trascendencia retirada, sino preguntarse cómo la retirada impone que se desplace, se reelabore y se reintroduzca el concepto de "trascendencia política". Y teniendo en cuenta toda una transformación de la idea misma de trascendencia (o si resulta menos ambiguo decirlo así, de la idea de alteridad), para nosotros se trata en verdad de una trascendencia y de una alteridad de lo político bajo el título de "la esencia" de lo político. Razón por la cual ésta no puede ser nada *empírico*.

Lo que se retira sería pues lo político mismo como dimensión específica o como dimensión de una alteridad específica. ¿De qué se compone esa alteridad? Digamos, una vez más de manera esquemática:

1. de la articulación del poder, como potencia material y coercitiva, sobre la autoridad, como trascendencia; o bien, esta vez en términos tomados de Bataille¹⁰, de la articulación del poder "homogéneo" del Estado so-

⁹ Cf. "Qu'est-ce que l'autorité?" en *La Crise de la culture*, Gallimard, 1972, p. 121 sq.

¹⁰ La referencia a Bataille es nueva y anticipatoria: volveremos sobre ello ulteriormente.

bre la autoridad "heterogénea" de lo "sagrado" (articulación cuya reactivación en el fascismo pudo fascinarlo por un tiempo). No solamente esa articulación se ha perdido sino que, como también lo dice Bataille, todas las realizaciones del orden militar-religioso han desembocado en un "inmenso fracaso";

2. de la relación de la comunidad con una inmortalidad que le sea propia en este mundo -y no la de los individuos en otro mundo-, en el sentido en que Hannah Arendt escribe por ejemplo en su *Vita activa*: "La *polis* para los griegos -como la *res publica* para los romanos- era en primer lugar una garantía contra la vanidad y la fugacidad de la vida del individuo, el espacio destinado a asegurarles una inmortalidad a los hombres mortales." Inmortalidad que había resurgido, aunque de manera completamente distinta, primero de Fichte a Heidegger en el elemento del *Volk*, luego en la Humanidad comunista más allá de los *Völker*;

3. de una relación de la comunidad consigo misma donde ésta pueda presentarse o representarse (se *darstellen*) su ser-común en cuanto tal. Esa relación está por ejemplo en el fondo de la definición de lo político para Lefort, y de su problemática de lo político como "manifestación de lo social para sí mismo".

Es probable que esas tres determinaciones se puedan reunir, junto a otras, dentro de lo que Bataille llama la *soberanía*. Y si a su vez la palabra soberanía reúne las determinaciones esenciales de lo político (no solamente como el carácter indispensable de un Estado digno de ese nombre, sino también y sobre todo como el *fin* supremo al cual lo político destina a todos y cada uno), entonces la retirada de lo político no es más que una retirada de la soberanía.

Dicho esto, tal retirada hace aparecer o libera algo. Procuramos al menos interrogarnos no siguiendo la regla de una lamentación nostálgica de lo que se habría retirado (suscribimos el veredicto del "inmenso fracaso"), sino siguiendo la hipótesis de que esa retirada debe permitir, e incluso imponer, que se *re-trace* de nuevo la apuesta de lo político¹¹.

Y a partir de allí, pensar que lo que se retiró tal vez de hecho nunca tuvo lugar. Bataille mostraba que la soberanía gloriosa y trascendente de un Rey Sol presentándoles a todos su soberanía común nunca había tenido lugar más que tomada y avasallada en la instalación del poder burgués, de

¹¹ Nos remitimos aquí a los recursos de la re-tirada explotados por J. Derrida en "Le Retrait de la métaphore" (*Poésie* 7, 1978).

la economía mercantil, del Estado moderno, etc. -y tal vez habría que decir otro tanto, *mutatis mutandis*, de soberanías más arcaicas. Desde este punto de vista además, habría que interrogar a Hannah Arendt sobre lo que tuvo o no lugar con respecto a la *polis* y a la fundación romana. De manera análoga el "monarca" hegeliano del que uno de nosotros hablaba el año pasado corrobora, en el colmo del fundamento filosófico de lo político, una tensión extrema (y la ruptura de esa tensión) hacia la soberanía que nunca tuvo lugar, y cuyo lugar "futuro" sigue siendo enigmático para esa razón o, en el límite, inapropiable. Y la esencia de la democracia tal como la señala Lefort no deja de implicar a su vez un "no-lugar" o un "no-tener-lugar" del mismo género.

Todo esto de ninguna manera significa que se trataría en el presente de dar lugar a lo que no tuvo lugar, como si lisa y llanamente se pudiera sacar lo político de su retirada (o como si la retirada de lo político no fuera más que un simple retiro). No hay que "salir" de la retirada, sino dar pruebas de que lo político se articula sin dudas como una "retirada" esencial o según una "retirada" esencial, que tal vez sea la retirada de la unidad, de la totalidad y de la manifestación efectiva de la comunidad. Esto supone toda una elaboración, tanto más compleja si lo que así debe volver a "trazarse" es lo político (o la soberanía). Pero en todo caso esto supone -y a este respecto es preciso que no se confundan nuestras intenciones- que esa problemática no puede ser la de un *fundamento* (o un nuevo fundamento) de lo político.

Como corolario, esto quiere decir que en verdad es *de* la retirada de lo político de donde surge lo político "en sí mismo", su cuestión o su exigencia. Y que surge, tal como lo recordábamos hace un momento, como ineluctablemente *filosófico*. Desde este punto de vista, nos parece que Lyotard ha retranscrito de manera sugestiva el recorrido del Centro al decir el año pasado:

El campo abierto por la performativa inaugural (del Centro) es igualmente político. La filosofía en efecto (como discurso que tiene su regla en tanto fin) es situada como el género de discurso, de disposición de frases, dentro del cual se juzga conveniente frasear lo político, con preferencia a muchas otras familias de frases que exhiben también la pretensión de frasear lo político: la científica (politológica), la narrativa (historia de las doctrinas políticas o de los hechos políticos), la epidíctica (elogio de lo político), y me quedo corto (...). Mediante esa conve-

niencia presupuesta de lo filosófico con lo político se ha presupuesto necesariamente el principio según el cual lo político no se deja (o ya no) frasear como un dato presentable según unas reglas mediante frases asimismo reguladas. No obstante, y esto también forma parte de la presuposición, a pesar de todo se "da"¹².

Habida cuenta de una diferencia de léxico en la cual por el momento no nos detenemos, nos reconocemos en esa transcripción: lo político se retira en su especificidad determinable y presentable, aunque en esa indeterminación, que al mismo tiempo corresponde a su disolución y a su impregnación general, se da de nuevo y libera una cuestión o el contorno de una cuestión. Si se prefiere: la retirada de lo político corresponde a su *clausura* -y por eso a la apertura de la cuestión: ¿a partir de qué, contra qué o a lo largo de qué se traza esa clausura? No se traza simplemente "contra" lo no-político. Es decir, por ejemplo, que no basta con designar la "sociedad" con relación al Estado: piensen solamente en las dificultades planteadas por los análisis de Clastres o en la evocación, aquí mismo, hecha por Balibar de la primera definición de la "sociedad civil" como "sociedad política"¹³. Por el contrario, la clausura se abre a "algo", como dice Lyotard, que sería "lo político" -o "la esencia de lo político"-, retirado del cumplimiento total de lo político dentro de lo tecno-social.

Ese "algo" no deja de ofrecer algunos rasgos determinables y para concluir nos gustaría enumerarlos rápidamente. Son:

1. la exigencia de sustraerse del *fundamento* metafísico de lo político, de un fundamento trascendente o trascendental, por ejemplo en un sujeto, tal como Lyotard le llegó a plantear la cuestión a Lefort (lo que tal vez no tenga ninguna razón para prohibir una interrogación sobre la diferencia que es conveniente establecer entre "fundamento" y "fundación", en el sentido en que la entiende H. Arendt);

2. en oposición a los motivos del fundamento y del sujeto (o bien, pensamos en el análisis de Rancière, de la asunción bajo una identidad como la de la "clase"), está el motivo de la *finitud*. Por lo menos se lo ha hecho intervenir aquí en varias ocasiones, ya sea desde la consideración del aspecto solamente simbólico o regulador de la Idea de la totalidad política, ya sea desde la perspectiva (adoptada en parte por J. Rogosinski) del *Marx* de Michel Henry, que es la del individuo y del "numeroso uno". Pero no

¹² *Rejouer le politique*, p. 131-132.

¹³ *Ibid.*, p. 161.

es cierto, como se hizo notar, que así se pueda evitar un gesto de fundamento. Y agreguemos que tampoco es cierto que así se llegue a pensar algo distinto a la democracia "liberal" tal como hemos supuesto conocerla. El motivo de la finitud nos parece entonces que implica, como el verdadero lugar de su determinación, la cuestión de la *relación*;

3. dicha "cuestión de la relación" sigue siendo para nosotros la cuestión capital; quizás es incluso, como tal, la cuestión de la esencia de lo político. Por otra parte es notable que aflore en casi todos los trabajos del Centro, independientemente del acento que nosotros pusimos sobre ella. (Interviene por ejemplo a propósito del "presupuesto del *nosotros*" que Lyotard ha observado en Lefort, o en el único predicado común de la clase para Rancière -"estar en el lugar del otro"-, o también en la recuperación del problema de "la madre" hecha por Soulez.) De manera general, podemos afirmar que esa cuestión interviene con la insistencia de un tema -a decir verdad, poco tematizado todavía, si es que puede serlo íntegramente-, el del *desvinculamiento* o la *disociación* y que remite por consiguiente a lo que hemos llamado:

4. la cuestión de la *madre*. Tanto para Lyotard como para Soulez, se trata de una designación "arriesgada". La mantenemos sin embargo, al menos provisoriamente, y la mantenemos antes que nada como el indicador de una *cuestión*. Cuestión que recibimos de Freud y que tratamos prácticamente en sus propios términos. Es la cuestión de la *identificación*, que podemos y debemos referir a una problemática general de la *mímesis*: ¿cómo, según qué *relación*, ocurre la identificación que según Freud es "la primera *Stellungnahme* hacia otro"? ¿Y que podría revelarle esa relación -en su vinculación con el lenguaje, con el arte, con la muerte y con el erotismo- al sujeto de lo político? Una vez más, no hacemos más que indicar un orden de cuestiones: por ejemplo, la de la identificación como constitución social de la identidad (y como constitución de la "identidad" social); o la de una socialidad "originaria" o archi-originaria, o incluso de una archi-socialidad, en la cual o según la cual se da toda la retirada de lo político (hay que recordar que esta cuestión sigue siendo la gran obsesión y el lugar donde tropieza prácticamente todo el pensamiento contemporáneo, de Bergson a Heidegger y Lévinas, pasando por Freud, Husserl, Bataille y probablemente algunos más). Motivo por el cual la llamada cuestión de la madre es primero para nosotros la de una *retirada maternal* -de la madre como retirada y de la retirada de la madre;

5. por último, si cada uno de estos rasgos remiten para nosotros a una especificidad de lo político, justamente -para proseguir la discusión con Kambouchner- no es una especificidad de lo *empírico*, mediante lo cual se señalaría lo político, sino ese "hecho", que es un "hecho filosófico" (una suerte de *factum rationis* de la razón filosófico-política), de que al menos desde Aristóteles el ser-conjunto de los hombres, el *zôon politikon*, no se refiere al dato factual de necesidades y exigencias vitales, sino a ese otro dato que es el reparto de la palabra ética y "evaluadora" en general: ese "hecho" desafía toda asignación dentro de la factualidad empírica, a pesar de que tal factualidad exista. Vale decir que lo que nos ocupa es el *excedente* de ese "hecho", es el exceso por encima del "vivir" -y por encima del "vivir-juntos" simplemente social- del "vivir bien" que por sí solo determina la *zôé* del *zôon politikon*. Es ese "bien" en suma -ese "más" que toda organización de las necesidades y que toda regulación de fuerzas-, es ese "bien", que por cierto no cargamos con ningún peso moral, es ese "bien" actualmente indeterminado lo que sigue estando dentro de la retirada y cuya retirada entrega o libera la cuestión.

Traducción de Silvio Mattoni