

Dos ensayos de metapolítica

por Alain Badiou

Por "metapolítica", entiendo los efectos que una filosofía puede obtener, en sí misma y por sí misma, del hecho que las políticas reales son pensamientos. La metapolítica se opone a la filosofía política, según la cual, puesto que las políticas no son pensamientos, es al filósofo a quien le corresponde pensar "lo" político.

Alain Badiou,
abril 1998.

La ruptura del vínculo en política

Situaremos aquí a la filosofía bajo condición no exactamente de la política más contemporánea, sino de aquella que podemos llamar del "primer ciclo" de las políticas modernas de emancipación, el ciclo revolucionario y proletario, al que permanecen ligados los nombres de Marx, Lenin y Mao. Como se recordará, a lo largo de todo ese ciclo, tal como lo señaláramos, cada uno de esos nombres designa una secuencia singular de la política, un modo histórico de su existencia poco frecuente, aún cuando la filosofía franquee, por sus propias necesidades, esta discontinuidad.

Los dos parámetros esenciales de esas secuencias políticas, y singularmente de aquella que se presenta bajo el nombre de Mao, son las masas y el partido. Por lo demás, se trata exactamente de los términos a los que apunta la hostilidad contemporánea a la política revolucionaria, convertida por algunos propagandistas disfrazados de historiadores en la única categoría moral de "crimen".

A las "masas", se les objeta que o bien son ellas un puro significante, destinado a hacer que el intelectual se pliegue, ordenándole que se "ligue" a ellas, o bien, desencadenadas y reales, son una compacidad ciega que el cimienta imaginario de su coalescencia expone a la idolatría, la crueldad, la estupidez, y finalmente a la miseria de la dispersión y la renuncia.

Al partido (leninista), se le objeta ser la ficción representativa en la que se enraíza el ascetismo disciplinario, reino de los pequeños jefes donde todo examen crítico se termina, y finalmente, una fusión con el Estado de la que procede una maquinaria burocrática a la vez bestial y parálitica.

En ambos casos, es el hecho de presentarse bajo el signo del Uno, del vínculo primordial -del "hay lo Uno"- que asigna los términos a su destino de servidumbre o de descomposición. Masas y partido, por falta de adecuación simbólica, de referencia encarnada al derecho, a la regla, por lo tanto a la dispersión de los casos, oscilan entre la barbarie del puro real y la grandiosa impostura del imaginario. O con más precisión, el par masas/partido juntos, proponiendo finalmente idolatrar al crimen, real que la imagen bendice, o simulacro que se declara plenitud del sentido.

Esto es así, por cierto. Pero si "masas" y "partido" pueden designar, y han designado generosamente, fenómenos reales de este orden, ¿se trataba en todo ese conjunto de la

significación política de esos términos? Se ha subrayado a menudo que la sociedad soviética podía caracterizarse más por la muerte de la política que por su promoción a un "puesto de comando". Y el balance de la Revolución Cultural en China supone un saber acerca de si el complejo de ideología y economía, después de todo cristalizado en la consigna "rojo y experto", no ocultó la razón estrictamente política de los procesos.

Esos gigantescos fenómenos históricos podrían muy bien atestiguar no la fuerza, triunfal y siniestra, de la articulación política masas/partido, sino más bien la extrema debilidad política de una época entera, la marxista-leninista, o stalinista, de la que surgiría que ella fue, respecto de las exigencias en cuanto al ser de la política, la época precisamente metafísica de esta ontología perdida, surgida del acontecimiento marxista, es decir, la época en la que la política no se efectúa sino como olvido de la política. Y la forma conceptual de este olvido podría ser que esos significantes-claves, masas y partido, reordenados según la figura del vínculo, habrían sido des-politizados y articulados, no al ser de la política, sino a lo que conviene reconocer como su "ente supernumerario", su Dios, es decir, el Estado.

Antes que renunciar pura y simplemente a la política, e incluso a sus significantes supremos que fueron las masas y el partido, de los que Mao dijera que toda la consciencia política consistía en tener confianza en ellos, resulta más perspicaz y más abierto hacia el futuro intentar el desmontaje de la parte que les correspondiera de cargas estatales, y la inversión hacia su significación original propiamente política.

Con mayor exactitud, es necesario plantear la pregunta que es, por cierto, el gran enigma del siglo: ¿por qué el hecho de subsumir la política en la figura del vínculo inmediato (las masas) o mediato (el partido), termina induciendo el culto al Estado y la sumisión burocrática? ¿Por qué los más heroicos levantamientos populares, las más tenaces guerras de liberación, las más indiscutibles movilizaciones en nombre de la justicia y de la libertad terminan, más allá, es cierto, de su secuencia interiorizada, en construcciones estatales opacas, en las que ya más nada resulta descifrado de aquello que dio sentido y posibilidad a su génesis histórica? Quienes se imaginan poder responder a estas preguntas con algunas piruetas sobre la ideología totalitaria resultarían más convincentes de no ponerse en evidencia que han hecho su duelo de la idea de justicia y de emancipación de la humanidad, y se han sumado a la eterna cohorte de los conservadores del "mal menor". No se pueden razonablemente aclarar esas cuestiones, como no sea desde una perspectiva en donde se sostiene firme la hipótesis de la existencia, así fuera escasa y secuencial, de la política de emancipación. De otro modo, se estaría operando a la manera del médico que fracasa en la comprensión de los mecanismos del cáncer y declara entonces que, después de todo, vale más arreglarse con tisanas emolientes, masajes telepáticos o plegarias a la Virgen María. Nuestra sociedad, por cierto, a partir del momento en que se trata de política, está poblada de ese tipo de oscurantistas: comprendieron de una vez por todas que no querer nada más allá de lo que es, era el medio más seguro para no fracasar. Y en efecto, desde el punto de vista de quien ruega a la Virgen, si el enfermo se cura, fue eficaz -y si muere, es porque Ella lo quiso. De manera similar, si suplico que nuestro Estado sea grato para con los obreros o los inmigrantes, o bien él toma algunas medidas y es formidable, o bien no hace nada, y es la ley impiadosa de la realidad en los tiempos de crisis. En todos los casos, yo hice mi deber.

Hagamos el nuestro, que es un poco más complicado.

La vía por la cual el tema del vínculo se introduce cuando se habla de las masas es la substitución de ese término por otro, bien diferente: el de *movimiento* de masas. Los atributos imaginarios de la reunión, la crueldad, la estupidez, etc., apuntan a las masas reclutadas, agrupadas, sediciosas. Sólo del movimiento de masas se infiere que la

política de masas reside en la figura totalizable del vínculo. De manera ejemplar, Sartre exaltaba esta figura de la transparencia identificante bajo el nombre de "grupo en fusión". Pero Sartre, que se proponía fundar una lógica de la Historia, ¿era acaso un teórico de la política? Que el movimiento de masas sea uno de los términos del campo de la política como, por lo demás, lo es el Estado, no está en discusión. Todo movimiento popular de importancia propone a la política tareas inmediatas y nuevas, así como también lo hacen las decisiones del Estado. Pero esto no quiere decir, en absoluto, que el movimiento de masas sea, en sí mismo, un fenómeno político, como tampoco que el Estado lo sea -de hecho, no lo es. Como tal, el movimiento de masas es un fenómeno histórico, y quizás un acontecimiento para la política. Pero eso que es *para* la política no es todavía políticamente calificable.

Enunciemos entonces lo siguiente: si "masas" ha sido precisamente un concepto de la política, no podía ser que se tratara, de manera directa, del movimiento de masas. En mi lenguaje metapolítico, que registra la condición política en conformidad con los parámetros de la ontología, yo diría más bien: el movimiento de masas es un modo específico de la consistencia-inconsistencia del múltiple en la presentación histórica. Es un múltiple al borde del vacío, un emplazamiento propio del acontecimiento histórico. El movimiento de masas presentado, pero no re-presentable (por el Estado) demuestra que el vacío merodea en la presentación. Esto no interesa a la política, sino en la medida en que ella se interesa por el vacío mismo, como punto de ser de la presentación histórica. Y la política sólo se interesa por ese punto de ser porque se fija como tarea ser fiel a un disfuncionamiento de la cuenta-por-uno, a una falla de la estructura, sencillamente porque es allí donde encuentra material para prescribir algo nuevo posible. De este interés indirecto no se infiere que una multiplicidad al borde del vacío es, por sí misma, política.

Si a todas luces el vínculo es constitutivo del movimiento de masas, de ello no resulta que lo sea también de la política. Muy por el contrario, no es sino cuando rompe ese presumido vínculo en el que se efectúa el movimiento de masas que, la mayoría de las veces, la política asegura el sentido durable del acontecimiento. Aún en el centro del movimiento de masas, la actividad política es un des-vinculamiento y como tal es vivida por el movimiento. Es la razón por la cual, además, en la secuencia que consideramos y que incluye todavía Mayo '68 y sus consecuencias inmediatas, los "jefes de masas" no han sido, en último análisis, el mismo tipo de hombre que los jefes políticos.

Entonces, ¿en qué sentido "masas" es, o fue, un significante de la política? Decir que la política es "de masas" quiere decir tan sólo que a diferencia de las gestiones burguesas, se propone implicar en su proceso la consciencia de la gente y tomar directamente en consideración la vida real de los dominados. Dicho de otra manera, "masas", entendido políticamente, lejos de reunir bajo algún emblema imaginario multitudes homogéneas, designa el infinito de las singularidades, intelectuales y prácticas, que toda política de justicia exige que sean capturadas en su efectuación. Si las gestiones burguesas no son "de masas" no es porque fallen a la hora de reunir las. Lo hacen a la perfección cuando resulta necesario. Pero ocurre que, efectivas sólo desde la perspectiva del poder y del Estado, no conciernen ni en sus procesos, ni en sus alcances, la singularidad infinita. La gestión, homogénea al estado de la situación, trata las partes, los subconjuntos. La política, por el contrario, se ocupa de las masas, desligadas del estado de la situación y en diagonal a sus partes. "Masas" es, por consiguiente, un significante de la extrema particularidad, del no-vínculo y por eso mismo un significante político.

La política se esforzará siempre por desconstruir el vínculo, aún en el movimiento de masas, para descubrir allí las divisiones ramificadas, tal como ellas evidencian el ser de masas de la consciencia propiamente política. La política es un procedimiento de masas, porque toda singularidad la requiere y porque su axioma, simple y difícil a la vez, es que

la gente piensa. Algo que a la gestión le importa poco, ya que no considera sino el interés de las partes. Se puede decir también que la política es de masas, no porque tome en cuenta los "intereses del número más grande", sino porque se edifica a partir de la suposición verificable según la cual nadie está sometido, ni en su pensamiento ni en su acto, por el vínculo que lo obliga a estar consagrado a su lugar.

La política de masas está por consiguiente en lucha respecto de la consistencia ligada de las partes, para deshacer la ilusión que allí reside y desplegar todo lo que el múltiple presenta, al borde del vacío, como singularidad afirmativa. Es el acontecimiento el que pronuncia el vacío latente en esas singularidades, a partir de las cuales la política edifica la ley nueva, situable como sustractiva en referencia al Estado.

El pensamiento del carácter organizado de la política y la relación entre "organización" y "lugar" no pueden ser tratados aquí. Mi única finalidad es despejar el tema leninista del partido de su imagen marxista-leninista, de su mito stalinista.

Resulta esencial subrayar que el atributo real del partido para Marx o Lenin, en continuidad uno y otro sobre este punto, no es su naturaleza compacta, sino por el contrario, su porosidad al acontecimiento, su flexibilidad dispersiva ante el fuego de lo imprevisible.

Para el Marx de 1848, aquello que se designa como "partido" no tiene siquiera forma de vínculo en el sentido institucional. El "partido comunista" cuyo Manifiesto escribe Marx, es inmediatamente múltiple, puesto que se compone de las singularidades más radicales de todos los "partidos obreros". Su definición queda puramente referida a la movilidad histórica; la consciencia comunista asegura en ella a la vez la dimensión internacional (por lo tanto, la extensión-múltiple máxima) y el sentido del movimiento global (por consiguiente, el des-vinculamiento de los intereses inmediatos). Así, el partido no nombra una fracción compacta y ligada de la clase obrera -aquello que Stalin llamará un "desprendimiento"-, sino una omnipresencia imposible de fijar, cuya función específica es menos la de representar la clase que la de de-limitar, asegurando que está a la altura de todo aquello que la historia propone como improbable y excesivo, respecto de la rigidez de los intereses materiales y nacionales. De esta manera, los comunistas encarnan la multiplicidad desligada de la consciencia, su anticipación, y en consecuencia la cualidad precaria del vínculo antes que su firmeza. No es por nada que la máxima del proletariado sea la de no tener nada que perder, como no sean sus cadenas, y tener un mundo por ganar. Se trata del vínculo que es necesario rescindir y aquello que debe advenir, no es sino la multiplicidad afirmativa de las capacidades, cuyo emblema es el hombre polivalente, que disuelve hasta las conexiones seculares que sitúan de un lado a los trabajadores intelectuales, del otro a los manuales. Y no existe por cierto político digno de ese nombre que no se proponga, si no es como programa, al menos como máxima, terminar en efecto con esas conexiones.

De Lenin se retuvo la "disciplina de hierro" y el "revolucionario profesional". Toda una mitología post-leninista-stalinista en su formulación- exalta el vínculo supremo que une al militante al partido y a sus jefes, y pretende encontrar en el partido la fuente de la política. Pero lo real es que el partido de Lenin, el de 1917, además de ser una coalición disparatada repleta de desacuerdos públicos, de tribunas libres y estallidos de todo tipo, no era considerado por él sino en un grado muy bajo de estima respecto de las exigencias inmediatas de la situación. Lenin no dudó un solo segundo en considerar su renuncia al partido -que por entonces cubrió de injurias y definió como una nulidad histórica-, cuando éste, haciendo prevalecer su vínculo por encima de su riesgo, reulaba, espantado ante la emergencia insurreccional.

Incluso si, instruidos por Lazarus, leemos atentamente *¿Qué hacer?*, considerado por lo común como la Biblia del partido cerrado y autosuficiente, veremos que allí el partido

resulta por completo inferido a partir de las exigencias de la visión política, y que es la política la que subsume las consideraciones organizacionales, nunca a la inversa. La concepción leninista de la política no funda la necesidad de la disciplina formal sino a partir de las asperezas históricas de la situación y la diversidad infinita de las tareas singulares.

En resumen, la disciplina de partido, si es realmente política, si no es el circuito de intereses que socializa una burocracia de Estado, ¿constituye, hablando con propiedad, un vínculo? Yo lo dudo mucho -y esa duda es en mí el producto de una experiencia. Ya que la substancia real de la disciplina política es muy simplemente la disciplina de los procesos. Si usted tiene que ser puntual en una cita muy temprana con dos obreros de una fábrica, no es porque el Superyó interiorizado de la organización le haya asignado ese lugar, ni porque la potencia social o amistosa del vínculo destile para usted el encanto perverso de las obligaciones penosas, sino porque de otro modo usted pierde el hilo del proceso donde queda probado que singularidades genéricas participan de su propia experiencia. Y si usted no debe, en alguna cena mundana, hablar a tientas y a locas sobre sus prácticas políticas, no es porque una relación inefable y masoquista lo tenga soldado a su organización, sino porque el vínculo social ordinario en el que se nos convida a desahogarnos, empaña la nitidez de los des-vinculamientos en los cuales, bien lejos de la irresponsabilidad del comentario, usted trabaja con la misma precisión profesional que un experimentador científico (quien tampoco, por otra parte, considera que esa cena es el lugar más adecuado para detallar las articulaciones matemático-experimentales de su problema).

Una organización realmente política, es decir, un sistema colectivo de condiciones para hacer ser la política, es el lugar menos ligado de todos. Cada uno, en el terreno, está esencialmente solo en la solución inmediata de los problemas, y las reuniones, o instancias, tienen por contenido natural protocolos de lineamientos y de investigación, cuya discusión no es más sociable ni superyoica que la de dos científicos reunidos para discutir una cuestión muy compleja.

Si se considera que el acuerdo sobre la verdad, tal como resulta de esos debates, es en sí un terror, es porque se prefiere la tibieza del vínculo y la almohada del escepticismo. No hay que reprochar a los políticos aquello que, en realidad, uno ha elegido por sí mismo, el desahogo ligado al Yo. Los verdaderos políticos manifiestan más bien esta ligera frialdad que implica la exactitud.

Es que, finalmente, aquello que atacan es la ilusión del vínculo, ya se trate del sindical, parlamentario, profesional o la sociabilidad. Organizado en la anticipación de las sorpresas, en diagonal a las representaciones, experimentación de las lagunas, consideración de las singularidades infinitas, la política es un pensamiento actuante sutil y empecinado, del que procede la crítica material de todas las figuras de la correlación presentativa, y que, al borde del vacío, convoca en ella a las multiplicidades homogéneas contra el orden heteróclito -el del Estado- que pretende mantenerlas en la invisibilidad.

Siempre me pareció paradójico que este orden se empeñe tanto en llamarse "democracia". El término está evidentemente saturado por una historia compleja y conviene no descuidar sus ventajas en la opinión. Pero su evidente polisemia invita a preguntarse hasta qué punto puede tener todavía un uso en filosofía. O más exactamente: bajo condición de las políticas modernas, ¿"democracia" puede ser un concepto de la metapolítica?

Traducción del original francés: Nilda Prados