

La idea de justicia

Conferencia pronunciada el día Miércoles 2 de Junio de 2004 por el filósofo francés Alain Badiou, en el salón de actos de la Facultad de Humanidades y Artes de Rosario.

Podemos comenzar, a propósito de la justicia, diciendo lo siguiente: la justicia es oscura; la injusticia, por el contrario, es clara. El problema es que nosotros sabemos qué es la injusticia, pero es mucho más difícil hablar de lo que es la justicia. ¿Y por qué esto es así? Porque hay un testigo de la injusticia, que es la víctima. La víctima puede decir: "aquí hay una injusticia". Pero no hay testimonio de la justicia, nadie puede decir: "yo soy el justo". Existe entonces una disimetría entre la víctima de la injusticia y la idea de justicia. Evidentemente es posible procurar una solución simple: puesto que la injusticia es clara, podemos decir que la justicia es la negación de la injusticia. Esa es una definición posible de la justicia, una definición enteramente negativa: hay justicia cuando no hay injusticia. Un mundo justo sería aquél donde no habría víctimas. Por esta razón podemos llamar a esta concepción una "ética de la víctima": toda idea de la justicia se levanta a partir de la existencia de la víctima. Finalmente se concluye que el bien no es otra cosa que la negación del mal.

Eso es lo que W. Churchill decía a propósito de la democracia. Churchill decía que la democracia no es el bien pero es lo menos malo, el mal menor. La justicia política, en este caso, tendría una definición negativa -la democracia no es demasiado buena, pero no es el mal. Este es exactamente el problema que yo quisiera discutir con ustedes esta noche: ¿podemos realmente decir solamente que la justicia es la negación de la injusticia?, ¿podemos construirnos una idea de justicia, únicamente a partir del terrible espectáculo de las víctimas?

Para discutir esta cuestión quisiera comenzar por algunas observaciones. La primera observación dice que esta concepción negativa de la justicia ha sido criticada por toda una tradición filosófica. Por ejemplo, en la filosofía de Platón hay una concepción absolutamente positiva de la justicia. La idea del bien es la idea suprema, el bien es la afirmación del ser y el mal su negación; en otras palabras, el mal es el no-ser. Por lo tanto tenemos todo un pensamiento filosófico para el cual la justicia se expresa como un pensamiento positivo, un pensamiento afirmativo, un pensamiento creador.

La segunda observación refiere al problema de la víctima. En este caso se trata de saber quién define a la víctima, porque la víctima debe ser designada, debe ser definida, debe ser mostrada. Al respecto se nos plantea siempre una cuestión, ¿quién es la verdadera víctima? Tomo un ejemplo de la actualidad, cuando hay un atentado terrorista los diarios y los medios de comunicación hablan de víctimas, y digamos que tienen razón. Pero cuando las personas mueren en un bombardeo no son exactamente víctimas semejantes, más bien serían en algún modo deshechos más que víctimas. Vemos, al fin de cuentas, que

cuando un occidental es muerto se lo considera como a una víctima, pero cuando se trata de un africano o de un palestino es un poco menos víctima. Constatamos entonces que hay víctimas y víctimas, hay vidas más preciosas que otras y ustedes ven que esto es una cuestión de justicia. La pregunta que se impone entonces es : ¿ quién es la víctima?, ¿ quién es considerado como víctima? Estamos obligados a admitir que la idea de víctima supone una visión política de la situación; en otras palabras, es desde el interior de una política que se decide quién es verdaderamente la víctima: en toda la historia del mundo, políticas diferentes, tuvieron víctimas diferentes. Por lo tanto, no podemos partir únicamente de la idea de víctima, porque víctima es un término variable.

Podríamos decir que la víctima se designa a sí misma. Esa sería otra hipótesis: la víctima se presenta como tal, como víctima, y es necesario que nosotros le creamos. En tal caso, la noción de víctima se vuelve una cuestión de creencia, o, si ustedes quieren, la injusticia se nos revela a partir de la presentación de una queja. En éste caso, la injusticia está ligada a la protesta de la víctima, pero sabemos que hay diversos tipos de quejas -esto es algo que el psicoanálisis ha estudiado: la queja neurótica, la queja que justamente no plantea la cuestión de la injusticia (lo que Nietzsche llama "resentimiento") y que no crea ninguna justicia. Con frecuencia esta queja es una demanda al otro, y no es realmente un testimonio de injusticia.

Hay una última hipótesis: la víctima en tanto es revelada por el espectáculo del sufrimiento. Aquí la injusticia es un cuerpo sufriente visible; la injusticia es el espectáculo de las personas sometidas a suplicios, hambrientas, heridas, torturadas. Es cierto que en la gran fuerza del espectáculo hay un sentimiento de piedad. Pero si la víctima es el espectáculo del sufrimiento, debemos concluir que la justicia es solamente la cuestión del cuerpo, la cuestión del cuerpo sufriente, la cuestión de la herida a la vida. Nuestra época transforma cada vez más el sufrimiento en espectáculo, no solamente el espectáculo imaginario - el cine de la tortura y la violencia-, sino también el documento bruto que nos muestra el cuerpo espectáculo, el cuerpo sufriente en donde la humanidad es reducida a la animalidad. En suma, el hombre se encuentra reducido a ese cuerpo visible y se convierte en un cuerpo espectáculo.

Ahora bien ¿ Podemos fundar una idea de justicia a partir de ese cuerpo espectáculo? Yo creo que hay que responder negativamente. Ciertamente la piedad es un sentimiento importante, pero no podemos ir directamente de la piedad a la justicia, porque para ir a la justicia se hace necesario algo más que el cuerpo sufriente, se hace necesaria una definición de la humanidad más amplia que la propia víctima. En otras palabras, es necesario que la víctima sea testimonio de algo más que sí misma. Sin duda, también es necesario el cuerpo, pero un cuerpo creador: un cuerpo que porte la idea, un cuerpo que sea también el cuerpo del pensamiento. Temo que nuestra época propone, cada vez más, un cuerpo sin ideas: una identificación del hombre a su cuerpo.

Esa separación no refiere a la cuestión del cuerpo y del alma, no es una cuestión religiosa o metafísica. Es la cuestión de saber si el cuerpo -el cuerpo mismo- está ligado a la creación, ligado a las ideas, o si, por el contrario, es un cuerpo sin ideas, un cuerpo separado de toda idea. Y nosotros sabemos bien lo que es un cuerpo separado de toda idea: es el cuerpo del

esclavo. Aristóteles dice que la idea del esclavo le pertenece al amo, y por lo tanto la definición del esclavo es que su cuerpo natural está separado del pensamiento. Hay sin embargo un tema importante en Platón, me refiero al diálogo de Platón que se llama Menón: Sócrates hace venir a un esclavo y le presenta un problema matemático, el problema de la construcción de un cuadrado. En un principio el esclavo comienza equivocándose, luego guiado por Sócrates encuentra la medida justa, alcanza la construcción matemática.

¿Qué quiere decirnos Platón, con este ejemplo? Quiere decirnos que incluso el cuerpo del esclavo se encuentra en relación con la idea. El esclavo no lo sabe, sin Sócrates no hubiera hecho jamás matemática, pero Sócrates va a revelarle que su cuerpo de esclavo puede ser un cuerpo portador de ideas matemáticas. Yo siento que esto nos indica algo sobre la justicia, hacer justicia al cuerpo es siempre considerarlo como algo diferente, como otra cosa que un cuerpo, como un cuerpo ligado a algo más que sí mismo. Sócrates logra hacer pensar al esclavo, en tanto que la definición del esclavo es justamente que su cuerpo se encuentra separado de toda idea.

Yo me pregunto, por lo tanto, si a través de la definición del cuerpo del sufrimiento, a través de la figura de la víctima como único soporte de la idea de justicia, no estamos en camino de crear una nueva esclavitud, que yo llamaré la esclavitud moderna. La esclavitud moderna es el volverse un cuerpo de consumo o un cuerpo víctima. De un lado el cuerpo rico que consume, y, del otro, el cuerpo pobre que sufre, un cuerpo separado de sus ideas, separado de todo proyecto universal, separado de todo principio.

Yo llamaré entonces justicia a toda tentativa de luchar contra la esclavitud moderna, lo que significa luchar por otra concepción del hombre. Naturalmente esta tentativa es política, ella no es directamente filosófica, pero la filosofía va a llamar justicia a una política real que luche contra la esclavitud moderna. Esta lucha es afirmativa ya que esa política propone otra visión del hombre, propone volver a ligar nuevamente el cuerpo de la humanidad al proyecto y a la idea.

Esa política será justa para la filosofía si ella afirma dos cosas, en primer lugar, que el cuerpo no debe ser separado de la idea, aun en el caso de las víctimas; en segundo lugar, que ninguna víctima debe ser reducida a su sufrimiento, pues en la víctima es la humanidad entera la que está golpeada.

Ese principio es un principio del cuerpo mismo, y en ese sentido podemos considerarlo un principio materialista: el cuerpo humano que se propone un pensamiento posible. Esta es la primera afirmación.

Y, la segunda afirmación, será la afirmación de la igualdad de todos; la igualdad de todos precisamente como cuerpo ligado a la idea. Insisto sobre un punto, que es también una idea de un filósofo amigo, Jacques Rancière: la igualdad no es un objetivo ni un programa, es un principio o una afirmación, no se trata de querer que los hombres sean iguales, se trata de declarar que los hombre son iguales y sacar la consecuencias de ese principio.

De manera general, una política justa pasa por el trabajo sobre las consecuencias de esas dos afirmaciones. Me refiero a la afirmación de la inseparabilidad del cuerpo y de la idea, y a las consecuencias de los principios igualitarios. Llamaremos a eso política, llamaremos específicamente "justicia" a la transformación de la situación subjetiva por esa consecuencia, es decir a la manera como las consecuencias de esas dos afirmaciones transforma al sujeto.

Para no hacer filosofía abstracta, desearía tomar un ejemplo francés, (les ruego me disculpen por tomar un ejemplo de mi país, podríamos también hablar de la Argentina). En Francia, una parte importante de los obreros son africanos que no poseen papeles ni documentos legales, trabajan en oficios muy duros, en las cadenas de las fábricas, en las limpiezas de los edificios, en las canteras de construcción. Esos obreros son muy mal pagos, no tienen ningún derecho, pueden ser detenidos en las calles y pueden ser expulsados de Francia. Y sin embargo forman parte del país, construyen al país, lo limpian, fabrican sus objetos, ¿ cómo no pueden pertenecer al país si lo están fabricando?

Ahora bien , ¿ vamos a decir solamente que son víctimas? De hecho mucho de esos obreros tienen una conciencia política positiva, ellos aman a Francia, saben que es su país, pero tienen sobre todo la idea de una nueva situación del país. Son profundamente conscientes de que si ellos son capaces de crear un nueva situación el país será diferente. Saben, por lo tanto, que su propuesta, la lucha por la conquista de sus derechos, no es solamente el punto de vista de una víctima sino una idea sobre el mismo país. En política yo trabajo con ellos, y con frecuencia me dicen: "no es posible que Francia sea este país donde nosotros vivimos sin ningún derecho". Por lo tanto, no reclaman solamente derechos para sí mismos, para su propio cuerpo, lo reclaman por la idea a la cual sus cuerpos están ligados -y esas son las ideas políticas que ellos se hacen de ese país que es Francia. Construyen organizaciones políticas nuevas, que no son ni los viejos partidos ni los sindicatos tradicionales y a través de esta construcción transforman su experiencia, su vivencia de víctimas en afirmación política. Esos trabajadores están organizados y ellos mismos dicen: "ahora estamos de pie". La justicia es eso: pasar del estado de víctima al estado de alguien que está de pie.

Quizás ellos habrán ganado derechos, quizás ganaron pocos derechos, eso depende de muchos factores de la situación, pero ellos están de pie, ellos devienen finalmente una parte subjetiva nueva de todo el campo político. Pues bien: yo llamaré justicia a esa transformación. La justicia no es un programa a seguir en el porvenir, no es un estado de cosas inmóvil. La justicia es una transformación, digamos que es el presente colectivo de una transformación subjetiva. Como venimos de ver, yo lo veo en las declaraciones de mis amigos obreros africanos, pero podemos también verlo en la literatura, pienso en la frase de Sammuel Beckett, una frase bastante extraña "*Estamos en la justicia, nunca he escuchado decir lo contrario*". Es una frase extraña, la comprendemos a partir del momento en que advertimos que la justicia es un presente, el presente de una transformación. En consecuencia estamos en la justicia cuando compartimos ese presente, por ejemplo, cuando estoy en una reunión con mis amigos africanos estoy en la justicia, nadie puede decir lo contrario. No estamos solamente por la justicia o para la justicia, estamos en la

justicia, y esa dimensión es, creo yo, fundamental. En otras palabras, la justicia está siempre en el presente, yo la definiría como un presente activo, y por lo tanto el problema fundamental de la justicia, el problema filosófico más difícil, es el problema del tiempo. Si la justicia es un presente ¿ cómo puede éste continuar? , ¿cuál es la organización de su devenir?. La justicia es frágil puesto que es una transformación subjetiva. Es algo que puede detenerse, desorganizarse. Ese sentido hay que advertir que el problema de la justicia es el de su pérdida, no el de su aparición, siempre hay posibilidades de hacer venir algo justo. El problema mas difícil, reitero, es el problema de su pérdida porque la justicia puesto que la justicia está siempre amenazada.

Para hacer frente a este problema he decidido respetar la definición que he propuesto hace un momento: una política justa es la consecuencia de dos afirmaciones: todo cuerpo soporta un pensamiento, todo el mundo es igual a todo el mundo. De inmediato vemos las consecuencias de todo eso en una situación concreta. Por ejemplo si te dicen: los obreros africanos tienen un pensamiento, no son solamente víctimas o un cuerpo sufriente, y si ustedes dicen que ellos son iguales y si ellos mismos dicen: "nosotros somos de este país como todo el mundo". El problema son las consecuencias, es decir qué es lo que vamos a hacer, cuáles van a ser las reuniones, las etapas, qué tipo de organización, decidir una manifestación, establecer una consigna, y eso mes tras mes o año tras año. Hoy en día los debates políticos son largos y la cuestión de la duración es fundamental; yo diría que la cuestión de la justicia es también la cuestión de su duración y por la tanto la cuestión de sus consecuencias. Ahora bien, la cuestión de las consecuencias, lo sabemos desde siempre, es una cuestión de disciplina, ¿cómo pasamos de una consecuencia a otra, de una etapa a otra? No se puede pasar sino de manera disciplinada. Tomo el término disciplina en un sentido muy vasto, es simplemente la capacidad de tratar la consecuencia, o como decimos en Francia: la capacidad de ser consecuente. Por esa razón yo diría que el gran problema de la justicia política hoy es el problema de la disciplina.

Hace un momento hablaba de matemáticas. La importancia que Platón daba a las matemáticas se debe a que en las matemáticas tenemos una disciplina terrible. Las consecuencias son las consecuencias, y podemos intentar creer que no lo son, pero no lo lograremos. Pienso que Platón hubiera querido que las consecuencias políticas sean tan rigurosas como las consecuencias matemáticas, pero las cosas no son así, la disciplina política debe ser siempre inventada, no hay una lógica inmutable.

Nuestro gran problema hoy es que cierta forma de disciplina no funciona más. En el fondo la disciplina durante todo el siglo XX tuvo por modelo al partido revolucionario, me refiero a la disciplina que Lenín llamaba "disciplina del hacer". Esa disciplina ha realizado grandes fuerzas, pero esa disciplina ha fracasado, no podemos ya volver a ella, en otras palabras ya no se puede organizar las consecuencias según ese modelo ¿ Y por qué? Porque esa disciplina jerárquica era en el fondo una imitación de la disciplina del trabajo y de la disciplina del Estado, cuando no era simplemente la disciplina militar. Ese modelo ha dado estados jerárquicos y con frecuencia terroristas.

Nosotros sabemos hoy que no podemos tener como modelo de la disciplina de la justicia a la disciplina del trabajo, a la disciplina militar o a la disciplina del Estado, debemos por lo

tanto inventar una nueva disciplina. Yo creo que la podríamos llamar una disciplina del devenir o una disciplina del proceso: querer verdaderamente que el devenir de la justicia vaya lo mas lejos posible, querer verdaderamente que las consecuencias sean lo más numerosas posibles. Pienso, por lo tanto, en una disciplina racional y no ya en una disciplina exterior o militar. Después de todo las matemáticas pueden servir también, al menos en un punto: cuando intentamos resolver un problema sabemos que debemos resolverlo nosotros mismos, que debemos comprender la situación, que debemos encontrar una idea, sabemos que esa idea no vendrá de afuera y se hace necesario resolver el problema. Pienso que de una manera u otra la nueva disciplina será una disciplina del problema. El problema de la justicia, el problema de sus consecuencias, deberán ser tratadas con la misma lealtad que aquella de los matemáticos. Hay aquí un problema ético en el sentido más amplio, hoy en día la cuestión de la justicia es un problema de ética de la disciplina. Es necesario decirlo: aquellos que no tienen nada, y que con frecuencia son quienes luchan por la justicia, sólo cuentan con su propia disciplina. Están desprovistos de propiedad, de riqueza o de armas; su fuerza es su propia disciplina. Eso es exactamente igual a la única fuerza mental del matemático, se trata entonces de comprometerse con las consecuencias. Por consiguiente, no podemos hacer de otra manera, debemos mantener la idea de disciplina, pero debemos mantener una disciplina interior o lo que yo llamaría más filosóficamente una "disciplina inmanente". Creo que la disciplina leninista es una disciplina trascendente, una disciplina de la obediencia exterior. Debemos por lo tanto intentar una disciplina inmanente y tener confianza en su capacidad.

Pienso aquí en un proverbio indio, "*si tu haces verdaderamente lo que debes, tendrás verdaderamente lo que esperas*". Esa es la cuestión de la disciplina inmanente: hacer verdaderamente lo que se debe en relación a las consecuencias. Y en tal caso tendremos verdaderamente lo que esperamos. ¿Por qué? Porque haremos aquello que somos capaces de hacer, no a la espera de la trascendencia; será entonces un trabajo interior y jamás una obediencia interior. Podemos decir -y con esto concluiría este punto- que en nuestro presente la justicia es el nombre de la capacidad de los cuerpos para portar una idea. En consecuencia, la lucha contra la esclavitud moderna (a partir de la idea de disciplina que he propuesto) es en el fondo la creación de un nuevo cuerpo, que no sea ni el cuerpo del consumidor ni el cuerpo del miserable pasivo. Un cuerpo, pues, que será el cuerpo de aquél que no es un esclavo. La justicia, en el fondo, es la invención de un nuevo cuerpo en un mundo que nos propone cuerpos de esclavos. En ese sentido, la justicia es una invención de la libertad moderna, no una libertad invariante y eterna, sino una libertad de hoy. En suma, la afirmación que nosotros hacemos es que, contra la esclavitud moderna (que es una cierta definición del cuerpo), debe responderse con la libertad moderna, lo que implica también formular otra definición del cuerpo.

He aquí lo que podemos decir sobre la justicia hoy. Sabemos que se trata de un trabajo muy largo, pero es que, en verdad, se trata de un trabajo. Creo realmente que podemos decirnos con Beckett "*Estamos en la Justicia*"; en todo caso se puede estar en la justicia, lo que es ya mucho. Muchas gracias.

Pregunta: - Dentro de su pensamiento político, ¿ hay alguna marca de continuidad con el pensamiento de Lenin?

Badiou: - Creo que podemos retener de Lenin una idea, y es la idea de que sin disciplina no se pueden tratar las consecuencias. En otras palabras, sin disciplina podemos tener movimientos -movimientos populares, movimientos de todo tipo- pero no podremos trabajar las consecuencias. Y en ese caso la justicia no va todo lo lejos que podría efectivamente ir. Esto forma parte de una discusión que tengo con mi amigo Jacques Rancière. Él piensa que sólo hay momentos de justicia, la igualdad llega en un momento y luego desaparece inmediatamente. Pienso que se trata de una concepción histórica de la justicia, y no de una concepción política. Usted puede pensar que hay momentos históricos de justicia pero si usted no se interesa por la voluntad política, entonces no se presenta la cuestión de la disciplina. En ese caso la justicia se presenta como una tormenta, rayos, ruidos, la luz, y después se termina. Yo retengo de Lenin la convicción de que podemos hacer algo más, un plus. Por supuesto que se hacen necesarios momentos -yo he llamado a eso acontecimiento y creo que sin acontecimiento no hay nada, es necesario que algo ocurra. Pero también creo que existen las consecuencias de eso que ha ocurrido, y ahí efectivamente se juega la cuestión de la organización y de la disciplina. Es un intento que todavía creo verdadero; creo, en cambio, que lo que está superada es la concepción trascendente de la disciplina.

Pregunta: Quisiera pedirle al Prof. Badiou que desarrolle un poco más extensamente lo que él entiende por "disciplina inmanente"

Badiou: Creo que el problema de la construcción se presenta siempre como un problema de consecuencias, es decir como una solución a un problema. En efecto, es posible discutir y resolver un problema de manera inmanente, sin pasar por una jerarquía exterior. La concepción que hacía de la organización revolucionaria el representante jerárquico del movimiento ha sido sin duda eficaz pero ha dejado consecuencias que ya no son aceptables, puesto que ha conducido a que la justicia política se plegara a la jerarquía del Estado. Pienso además que el modelo militar deber ser abandonado. Esta es una cuestión muy importante porque en el periodo del siglo XX la acción política ha sido pensada bajo el modelo de la guerra. Por otra parte, las principales revoluciones, por ejemplo la revolución rusa o a revolución china han estado ligadas a situaciones de guerra y por esa razón existía una relación estrecha entre guerra y revolución. La consecuencia de ese lazo ha sido que la organización política ha sido concebida bajo un modelo militar, de allí que el lenguaje de la política fuera también un lenguaje militar: la lucha, la defensiva, los campos, las armas, los jefes....

Pregunta: Eso está claro, pero mi pregunta apuntaba a lo siguiente, ¿cómo se construye la inmanencia?

Badiou: ¿ cómo se construye la inmanencia? (Risas) i La inmanencia es justamente el gran problema! , la inmanencia no se construye, es un medio posible de la acción. El problema reside siempre en saber como impedir la reaparición de la trascendencia y por eso digo que hay que sacarse de encima el modelo militar. Eso es esencial, y no es en absoluto fácil porque el modelo militar estaba ligado a la idea de "contradicciones". Teníamos un campo político contra otro campo político, y de una cierta manera las imágenes de la guerra eran imágenes naturales. Realmente trabajar en la inmanencia -es decir construir efectivamente

procesos políticos que no estén sometidos a jerarquías- es un problema de la nueva disciplina, de lo que he llamado la "disciplina inmanente". Pero el punto objetivo más importante debe ser la convicción compartida de que tenemos un problema a resolver. En ese caso, diremos que construir la inmanencia requiere transformar la situación en un problema compartido.

Pregunta: ¿ La resistencia francesa durante la segunda guerra mundial, como la resistencia iraquí hoy, instauran momentos de libertad y de justicia para usted?

Badiou: No me cabe ninguna duda y además es un buen ejemplo. Tratándose en todo caso de la resistencia francesa, es algo que se ha constituido de manera inmanente, porque los primeros pequeños grupos de resistentes en Francia han debido decidir ellos mismos entrar en la resistencia, y lo hicieron a partir de un problema simple, el problema era cómo reafirmar la existencia de un país completamente derrumbado, librado a la capitulación y a la traición, bajo la ocupación alemana. Y bien, fue necesario aceptar acciones pequeñas, en principio, y fue necesario discutir las en condiciones muy difíciles que obligaban a una organización horizontal. Por lo tanto sí, absolutamente, es un momento de justicia y de libertad. Cuando yo digo que hay que abandonar el modelo militar no digo que hay que dejar de combatir, no es para nada lo mismo, puede haber necesidad de acciones militares en la concepción de la justicia. Yo hablaba del modelo militar como modelo mental de aquello que dice qué es efectivamente la acción política, pero ello no excluye que en determinadas circunstancias la acción política sea violenta.

Pregunta: ¿ sobre que bases se puede pensar el modelo político que usted postula en este nuevo siglo ?

Respuesta: Si yo tuviera un modelo político que pudiera reemplazar al leninismo lo diría. Creo que estamos en un periodo intermedio, podemos y debemos dividir la herencia del leninismo, como afirmaba antes, pero las nuevas figuras de disciplina son experimentales. Yo puedo hablar de mi propia experiencia: el tipo de organización obrero horizontal de la actualidad es extremadamente diferente de lo que era el partido comunista, por ejemplo. En este caso, las personas se reúnen alrededor de un problema y ellos mismos pronuncian ciertas declaraciones o ciertas consignas; podemos decir también que se evitan crear jerarquías estables; podemos decir que no nos precipitamos del lado del poder. En ese sentido no habría que olvidar que el leninismo comportaba la idea de que la política era reemplazar una forma de poder por otro, es decir el estado proletario ocuparía el lugar del estado burgués. Y bueno, la experiencia ha mostrado que usted puede eventualmente tomar el poder, pero todo el problema es saber qué es lo que se hace con ese poder y en qué se convierte ese poder.

Una de las grandes lecciones del siglo XX, es que la relación entre política y poder, es mucho más compleja de lo que la pensaba Lenin o Marx. El poder devora la política, esa es la verdad. Probablemente entonces hay que mantener la política en la inmanencia y el desarrollo de sus consecuencias. Nuevamente a lo largo de un largo período experimentar, antes de enfrentar frontalmente la cuestión del poder, porque sobre ese punto tenemos experiencias negativas, y muchas dificultades para pensar el problemas, porque en el fondo lo que yo quería decirles es lo siguiente: quizás hoy podemos saber lo que es una política justa, o en todo caso pedazos de políticas justas, pequeñas secuencias de políticas justas,

pero lo que es un estado justo, eso no lo sabemos en absoluto. No sabemos incluso si eso existe. El siglo XX ha sido animado por la idea de que el estado justo podría realmente existir, en algún sentido en la idea de que el estado realizaba su propio fin, se ha llamado a eso comunismo, pero el balance es completamente oscuro, ¿ que es eso de la justicia del Estado?, no lo sabemos, en consecuencia es tomada la cuestión a partir de la experimentación política inmanente, pero quizás algún día veremos mas claro sobre el poder y sobre el estado, por el momento son dos cosas que deben permanecer largamente separadas.

Pregunta: Yo le quería preguntar si el momento de inmanencia es similar a cierta toma personal de conciencia sobre lo justo...

Badiou: Yo no pienso que la inmanencia sea solamente un toma de conciencia, al contrario soy más bien práctico, se trata de sacar las consecuencias de un principio en una situación con personas reales. Es decir que la política inmanencia no tiene otra realidad que su propio devenir, y ahí también hay una diferencia con el período anterior porque, en el periodo anterior, una realidad de la política era el programa, y la idea de programa está ligada a la idea de poder. Tenemos un programa que podemos realizar, veremos si efectivamente alcanzamos el poder. Por lo tanto ustedes pueden identificar su política por programa, es también en realidad un elemento de trascendencia, porque el programa está de algún modo por encima de la situación, se supone que ese programa es el futuro de la situación. Yo pienso que la cuestión de la política y la justicia hoy pone en cuestión la idea de programa como ligado a la cuestión trascendente de la política. En la política experimental de hoy existen problemas específicos a resolver en situaciones concretas, y la realidad de la política no es otra cosa que el proceso concreto de solución del problema dado. A eso lo llamo el "tratamiento de las consecuencias". La definición es entonces absolutamente material, la política es lo mismo que el proceso político; en tanto que en el período anterior teníamos la organización, es decir era el partido el que definía la política, y también había un programa que era la definición de la política. Pues bien, ahora ya no tenemos más esas soluciones, y esa es precisamente la cuestión de la disciplina inmanente.

Pregunta: Una pregunta en relación a las declaraciones del profesor con respecto a Rancière que es un autor que nosotros leemos bastante. Me gustaría que se explaye sobre las diferencias con Rancière , pienso en particular en un artículo donde usted concluye diciendo que al fin de cuentas Rancière es un termidoriano.

Badiou: - La diferencia con Ranciere, tiene que ver con la relación entre historia y política. Porque yo estoy absolutamente de acuerdo con él sobre el tema de la igualdad, como declaración fundamental de la política moderna, y también estoy de acuerdo con él cuando afirma que hay momentos de igualdad, es decir momentos históricos en el cual la igualdad es declarada, como por ejemplo la situaciones de movimientos de masa. Pero pienso, en el fondo, que Rancière se detiene allí, él piensa que si vamos mas lejos volveremos finalmente al leninismo y abandonaremos algo democrático viviente.

Lo cierto es que Rancière no cree verdaderamente en las consecuencias, cree en las afirmaciones, en las declaraciones, en los momentos históricos, pero no cree verdaderamente en la organización. Como he afirmado antes, pienso que la organización leninista no puede funcionar más, pero al mismo tiempo pienso que en la política hay algo

esencialmente organizado, lo que yo llamo su disciplina. En conclusión, es cierto esa cuestión de la disciplina me separa de Rancière.

Pregunta: Quisiera preguntarle si usted piensa en una organización sin jerarquía, o en una organización influida por determina interpretación de la jerarquía

Badiou: Por supuesto, cuando yo digo sin jerarquía no quiero decir sin organización. Por lo tanto hay cuestiones diferenciadas, hay evidentemente personas más activas que otras, y así podríamos continuar estableciendo diferencias. En mi perspectiva, la cuestión de la jerarquía es la cuestión de la trascendencia en la política, es la idea de que en definitiva la jerarquía expresa la situación política.

Pienso que si hay diferentes jerarquías, debemos normalmente poder explicarlas por completo a partir del problema político que se está tratando, exactamente como si usted tuviese un problema científico, en tal caso usted debe poder justificar los medios que utiliza a partir del problema mismo. En ciertas ocasiones puede haber jerarquías, pero deben ser perfectamente indicadas a partir del problema con el que estamos confrontados y no a partir de una necesidad general. Tomemos, por ejemplo, una frase de Lenin que dice lo siguiente: "*Las masas están divididas en clases, las clases están representados por partidos los partidos tienen jefes*", Eso, recordemos, es para Lenin el "abc" de marxismo. Ahora bien, tenemos ahí dos ideas que yo pienso no podemos sostener más. Primera idea: la idea de que la organización es una expresión: las clases están representadas por el partido; yo no pienso para nada que sea así, no hay expresión, (es una gran idea que debemos a Gilles Deleuze). Ello quiere decir debemos oponer la construcción a la expresión. En otras palabras, la organización se encuentra para resolver un problema, es una construcción de consecuencias y no creo para nada que pueda ser la expresión de un grupo social cualquiera sea. En consecuencia, no podemos pensar la organizaciones como expresión de una clase.

Y el segundo punto es la cuestión de los jefes: los partidos tienen jefes. Pero no hay para mí una idea general de los jefes. Si llegado el caso hay necesidad de una dirección, de una organización o de una jerarquía no es porque los partidos tengan jefes, sino porque se trata de una necesidad de la situación que debe poder ser explicada a todo el mundo. Y es por esa razón que la disciplina inmanente es problemática: es una disciplina destinada a resolver un problema.

Pregunta: ¿ Podemos valorar la venganza como una forma de justicia, en determinadas circunstancias?

Badiou: Bueno, en verdad no pienso que la palabra "venganza" pueda ser una palabra de la política. Al respecto, pienso en la Orestíada de Esquilo, una pieza que cuenta de alguna forma el origen de la política. Cuenta que había el reino de la venganza, es decir cada uno se vengaba de haber sido víctima, y lo que muestra muy bien la Orestíada es que la venganza es infinita. Si usted se venga y a su turno los otros también se vengan se abre un ciclo infinito de venganzas. Por lo tanto habrá que interrumpir ese ciclo, y lo que la Orestíada propone es la creación de un tribunal bajo la idea de justicia.

Me parece que "venganza" no es el mejor término. He señalado ya que la cuestión de la nueva disciplina es una cuestión diferente de la cuestión "violencia o no violencia". La cuestión de la violencia depende de la situación, depende del problema, cuando se trata de un país ocupado por la fuerza militar se vuelve muy difícil evitar la acción violenta. Ello quiere decir que puede haber una expresión simbólica violenta de la justicia. El problema de lo simbólico es muy importante porque en política no se trata sólo de transformar la situación, debemos también fabricar nuevos símbolos, nuevos símbolos de la libertad y nuevos símbolos de la justicia. Por lo tanto creo que más que venganza, (que de todas maneras es una palabra arcaica) , plantearemos el problema enteramente real de la expresión simbólica de una situación intolerable.

Me refiero a un problema muy conocido, que se ha llamado el problema de la depuración, por ejemplo en Francia luego de la guerra. En aquellas circunstancias, la discusión que se planteaba era que se hacía con aquellos que habían sido colaboradores, es decir aquellas personas habían trabajado con los alemanes. ¿ Había que fusilarlos a todos?, ¿o sólo a los más criminales o a los más importantes? En ese caso no se trata para mí de una discusión sobre la venganza. Para mí el problema es el siguiente: de qué manera se expresa una situación nueva, cómo se muestra a todo el mundo dónde está la justicia. Lo que yo sé, es que se trata siempre de una discusión muy difícil, porque precisamente es necesario que no sea simplemente una venganza. Porque si es sólo una venganza volvemos a recaer en la antigua concepción de los cuerpos que hemos criticado, es decir en el sufrimiento: en lo que yo he sufrido y en lo que el otro sufrirá. En consecuencia, no pienso que esa noción de venganza sea una afirmación suficientemente nueva.

Traducción simultánea a cargo
de Alejandro Moreira