

¿QUÉ HACER?

ALAIN BADIOU y MARCEL GAUCHET

¿QUÉ HACER?

El capitalismo, el comunismo
y el futuro de la democracia

Coordinado por Martin Duru y Martin Legros

Traducción de Horacio Pons



Consulte nuestra página web: www.edhasa.es
En ella encontrará el catálogo completo de Edhasa comentado.

Título original: *Que faire? Dialogue sur le comunisme,
le capitalisme et l'avenir de la democratie*

Diseño de la cubierta: Edhasa, basada en un diseño de Jordi Sàbat

Primera edición en Argentina: octubre de 2015
Primera edición en España: enero de 2016

© Philo Editions, París, 2014

© de la traducción Horacio Pons, 2015

© de la presente edición: Edhasa, 2016

Avda. Diagonal, 519-521

08029 Barcelona

Tel. 93 494 97 20

España

E-mail: info@edhasa.es

Av. Córdoba, 744, 2º piso, unidad C

C1054A ATT Capital Federal, Buenos Aires

Tel. (11) 43 933 432

Argentina

E-mail: info@edhasa.com.ar

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del Copyright, bajo la sanción establecida en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo público.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra o entre en la web www.conlicencia.com.

ISBN: 978-84-350-2739-7

Impreso en Liberduplex

Depósito legal: B. 28151-2015

Impreso en España

ÍNDICE

Prólogo. El porvenir de una alternativa.....	9
I. El encuentro con el comunismo	23
II. De Marx a Lenin	41
III. El fenómeno totalitario.....	55
IV. ¿El retorno de la hipótesis comunista?.....	87
V. ¿Qué designa la crisis?.....	125
VI. ¿Final o prolongación de la lógica imperial?	147
VII. Deconstrucción del capitalismo	165
VIII. Por qué no hemos terminado con la política	203
Conclusión. ¿En busca de un pacto perdido?	221
Apéndice	227
Bibliografía selecta.....	229

PRÓLOGO

EL PORVENIR DE UNA ALTERNATIVA



No somos niños a los que se pueda alimentar sólo con la papilla de la política “económica”; queremos saber todo lo que saben los otros, queremos conocer en detalle todos los aspectos de la vida política y participar activamente en cada acontecimiento político. Para ello, es preciso que los intelectuales repitan menos lo que sabemos nosotros mismos y nos den un poco más de lo que todavía ignoramos. [...] Ustedes, los intelectuales, pueden adquirir esos conocimientos y tienen el deber de proporcionárnoslos cien y mil veces más que hasta ahora; y proporcionárnoslos no sólo bajo la forma de razonamientos, folletos y artículos (que con frecuencia son —¡disculpen la franqueza!— un poco aburridos), sino decididamente bajo la forma de revelaciones vivas sobre lo que nues-

tro gobierno y nuestras clases dominantes hacen en este mismo momento en todos los dominios de la vida. Cumplan con mayor celo esta tarea que les es propia.»

Este llamamiento a la responsabilidad de los intelectuales para sustraer a sus conciudadanos a la dominación de la «política “económica”» e ilustrarlos, bajo la forma de «revelaciones vivas», sobre lo que es posible cambiar en todos los dominios de la vida, está fechado en... 1902. Lo firma Vladímir Ilich Uliánov, apodado Lenin, en un opúsculo titulado «¿Qué hacer?», una obra que dejó una huella perdurable en la historia porque, algunos años antes de la revolución de 1917 y de la toma del poder por los bolcheviques, el autor reflexiona en ella sobre la idea del partido revolucionario de vanguardia. Más de un siglo después, ese llamamiento recupera parte de su pertinencia y su resonancia. ¿No volvemos a estar, aunque en formas muy diferentes, cautivos de una política que reduce todo a la economía? ¿No sentimos la necesidad de un conocimiento político de las cosas, que nos permita participar de otra manera, y mejor, en los acontecimientos de nuestro tiempo, en vez de padecerlos como un destino? ¿Y no esperamos que los intelectuales abandonen los razonamientos abstractos

de sus «folletos y artículos» para poner en entredicho la orientación que los gobiernos en funciones dan a nuestra historia? En 1902, el momento en que se escribieron aquellas líneas, el futuro estaba abierto. La revolución democrática e industrial puesta en marcha en los siglos XVIII y XIX apenas comenzaba a afirmarse en Francia e Inglaterra, mientras que Alemania y Rusia, en plena efervescencia, todavía eran regímenes imperiales. Liberales, conservadores y socialistas se disputaban el sufragio de los pueblos europeos, y entre tanto el movimiento comunista se constituía poco a poco afirmando su independencia con respecto a la socialdemocracia. Ésa era, por lo demás, una de las cuestiones centrales que interesaban a Lenin en «¿Qué hacer?». Para contrarrestar el poderío del capitalismo, ¿había que inclinarse por la reforma o por la revolución? ¿Había que dejar que el movimiento obrero se organizara de manera espontánea o introducir en él, desde fuera, el fermento revolucionario por medio de un partido dotado de un verdadero proyecto político? Fuera como fuese, nadie sospechaba por entonces que el continente iba a hundirse bajo el peso de dos guerras mundiales, de una crisis económica sin precedentes y del crecimiento espectacular de los totalitarismos fascista, nazi y comunista... Un poco más de un siglo después, por lo tanto, y más

allá del fulgurante y trágico siglo XX, nos vemos curiosamente de regreso a los interrogantes que se planteaba Lenin. El Muro de Berlín ha caído, es cierto. Y, apenas durante un momento, pareció incluso que la democracia liberal y el capitalismo habían ganado definitivamente la partida, alimentando la tesis precipitada de un fin de la historia. Pero resulta que hoy ha reaparecido la sensación profunda de una crisis radical de la democracia y el capitalismo, que plantea la cuestión de su perennidad. Aun cuando los sistemas totalitarios hayan perdido toda legitimidad, la perplejidad de Lenin en 1902, sumido en la incertidumbre acerca del futuro, es hoy la nuestra. Incluso la hipótesis del comunismo, que parecía completamente muerta, invalidada por el fiasco de su realización histórica, vuelve a tener crédito en la esfera intelectual y dentro de los movimientos contestatarios que brotan en casi todo el mundo. ¿Reforma o revolución? ¿Capitalismo, socialismo o, incluso, comunismo? Todo sucede como si la rueda de la historia hubiera vuelto a girar: ya nada funciona y no sabemos hacia dónde vamos. ¿La democracia liberal no se tambalea en sus propios cimientos a causa del influjo del capitalismo? ¿Y éste no es socavado desde dentro por el peso de las finanzas? ¿La política no ha perdido toda capacidad de orientar la historia? La hipótesis comunista,

liberada de sus oropeles totalitarios, ¿permite ofrecer una solución creíble? ¿O la democracia es capaz de reinventarse para responder a los desafíos de la mundialización?

Para abordar sin rodeos estas cuestiones, hemos convocado a dos grandes figuras de la escena filosófica contemporánea: Alain Badiou, mascarón de proa del retorno actual de la idea comunista, y Marcel Gauchet, pensador de la democracia liberal. Si bien todo los predestinaba a cruzarse y dialogar, por curioso que parezca nunca se habían reunido. Nadie, hasta aquí, les había propuesto el principio de un diálogo a fondo. Lo que prueba que los verdaderos adversarios se enfrentan demasiado poco en el paisaje intelectual de nuestros días. Y que los verdaderos debates son escasos y con demasiada frecuencia se eluden.

Ya no hace falta presentar a Alain Badiou. Nacido en Marruecos en 1937, en una familia de tradición socialista, y normaliano* influido por, entre otros, Sartre, Althusser y Lacan, el Mayo del 68 y la Revolución Cultural china lo marcaron a fuego y lo llevaron a organizar un grupo maoísta, la Unión de Comunistas de Francia Marxista-Leninista (UCF-ML). Docente

* *Normalien* en el original, alumno o egresado de la École Normale Supérieure [Escuela Normal Superior]. (*N. del T.*)

en Vincennes y luego en la École normale supérieure, donde dicta hoy un seminario, elaboró un sistema filosófico exigente, expuesto en sus dos obras maestras, *L'Être et l'événement* [El ser y el acontecimiento] y *Logiques des mondes* [Lógicas de los mundos] (publicados por Seuil en 1988 y 2006, respectivamente). En oposición a algunos de sus contemporáneos que proclaman el fin de la metafísica, Badiou ha querido refundar el discurso sobre el ser —lo que tradicionalmente se denomina «ontología»—, con la matemática y más en particular la teoría de los conjuntos como fundamento. Propone asimismo una nueva articulación de los conceptos de acontecimiento, sujeto y verdad: para él es sujeto quien se muestra fiel a un acontecimiento fundacional, quien produce el advenimiento de una verdad en condiciones de orientar la vida (una verdad de orden político, científico, artístico o amoroso). Más allá de sus trabajos académicos, que se estudian en el mundo entero y han contribuido, sobre todo en Francia, a reactivar el interés por la metafísica, desde hace unos quince años se ha granjeado el reconocimiento de un público más amplio gracias a ensayos polémicos sobre la política contemporánea, como su panfleto *De quoi Sarkozy est-il le nom?* [¿Qué representa el nombre de Sarkozy?] (Lignes, 2007), que alcanzó un resonante éxito. De manera general, en relación con el manteni-

miento de su herencia maoísta, proclama con insistencia la necesidad de relanzar la «hipótesis comunista», la única capaz, a su juicio, de oponer una verdadera alternativa al «capitalismo parlamentario» al que se habría reducido la democracia. Junto con otras figuras de la extrema izquierda como Antonio Negri, Jacques Rancière o Slavoj Žižek, participó en numerosos coloquios dedicados al concepto de «comunismo», que encontraron cierto eco en las jóvenes generaciones.

Muy diferente es el itinerario recorrido por Marcel Gauchet. Nacido en 1946 en Poilley, la Manche, en un barrio popular, y formado en la École Normale de Maîtres de Saint-Lô, este autodidacta retomó sus estudios en medio de la efervescencia de Mayo del 68 y se inició en el pensamiento político bajo los auspicios de Cornelius Castoriadis y Claude Lefort, pilares del grupo Socialismo o Barbarie. En el marco de revistas de difusión restringida como *Textures* o *Libre*, trabajaría por el redescubrimiento de lo político y la democracia contra la hegemonía del marxismo y la negación de la opresión totalitaria por entonces dominante en la *intelligentsia* francesa. Tras un primer libro coescrito con Gladys Swain, *La Pratique de l'esprit humain* (Gallimard, 1980, reeditado en 2007), donde desarma las tesis presentadas

por Michel Foucault en su *Historia de la locura en la época clásica*, publica en 1985 un libro que tuvo cierta resonancia, *Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion* [El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión] (Gallimard), que hace del cristianismo la «religión de la salida de la religión». Desde entonces, trata de pensar la modernidad occidental como advenimiento de la autonomía, tanto en el plano individual, con la aparición de los derechos humanos, como en colectivo, con el surgimiento de la forma política del Estado-nación democrático. Ya como jefe de redacción de la revista *Le Débat* y director de estudios del Centro de Investigaciones Políticas Raymond-Aron en la École des Hautes Études en Sciences Sociales [Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales], se consagra a la elaboración de una obra de gran envergadura, *L'Avènement de la démocratie* (tres volúmenes ya aparecidos en Gallimard), sin dejar de prestar una atención constante a las nuevas patologías de la democracia contemporánea, sobre todo en *La Démocratie contre elle-même* [La democracia contra sí misma] (Gallimard, 2002). Desde su advertencia lanzada en 1980 («los derechos del hombre no son una política»), fue uno de los primeros en mostrar que las amenazas que pesan sobre las democracias ya

no están afuera, en los enemigos externos que quieren destruirlas, sino en sí mismas, en la malversación de sus propios principios; así, a su juicio, la democracia se ha tornado incapaz de gobernarse, a fuerza de exaltar la independencia de sus miembros en detrimento del sentido de lo colectivo.

Badiou frente a Gauchet. El anuncio tenía, de entrada, algo de tentador. Para las mentes estupefactas ante la referencia constante y elogiosa a la Revolución Cultural y al maoísmo, y que se muestran escépticas o francamente hostiles a la sugerencia misma de una reactivación de la idea comunista, había motivos para regocijarse ante la perspectiva de ver a Alain Badiou enfrentado a uno de los más eminentes teóricos y defensores de la democracia. A la inversa, para quienes consideran que pensadores del antitotalitarismo como Marcel Gauchet allanaron el camino a una legitimación del neoliberalismo, responsable en parte de la crisis actual, también había razones para deleitarse ante la idea de verlo debatir con uno de los críticos más coherentes y severos del liberalismo contemporáneo. Como las personalidades enfrentadas tienen además la fama de ser verdaderos combatientes, capaces de batirse sin concesiones con sus adversarios ideológicos, la «batalla» se anunciaba bajo

los mejores auspicios. Y no decepcionó, aun cuando, como se verá, nos sorprendió enormemente.

Según el plan inicial, los dos pensadores sólo debían encontrarse una vez, en el marco del número extraordinario de la revista *Philosophie Magazine*, titulado «Les philosophes et le communisme» [Los filósofos y el comunismo], y aparecido en marzo de 2014. Sin embargo, la densidad de ese primer encuentro nos incitó a proponerles seguir la *disputatio*, cosa que aceptaron de inmediato. Finalmente, acabarían reuniéndose en tres oportunidades, durante cerca de tres horas cada vez, y en tres lugares sucesivos de elevado valor simbólico: para empezar, la sede del Partido Comunista Francés, edificio futurista construido por el arquitecto brasileño Oscar Niemeyer entre 1966 y 1971; a continuación, en el Lutetia, hotel de lujo donde los actores del capitalismo mundial se alojan hoy cuando pasan por París, y, para terminar, en la editorial Gallimard, lugar emblemático de la intelectualidad, feudo de Marcel Gauchet, que dirige en ella *Le Débat*, y donde —apostilla para la historia menuda— una vez rechazaron uno de los manuscritos de Alain Badiou...

¿Qué es lo que nos sorprendió en esas tres reuniones? El ambiente y el tono, para empezar. Dos obstáculos eran de temer: la evitación del debate, con

dos filósofos que se miraran recelosos y expusieran de manera maquinales sus puntos de vista, sin cruzarlos jamás, y, en el otro extremo, la extinción del debate por el simple ánimo de polemizar, con caricaturas exageradas, invectivas y otros ataques ad hominem como broche final.

Nada de eso sucedió. El encuentro se anunciaba reñido y frontal; lo fue en el fondo, pero en las formas se desarrolló en un clima de apertura y cortesía ejemplares, no exento incluso de cierta cordialidad; las carcajadas fueron numerosas y sonoras..., a pesar de que, al mismo tiempo, el abismo entre ambos interlocutores no dejaba de ahondarse.

Más allá de la atmósfera serena, nos intrigó asimismo el desplazamiento del centro de gravedad de la confrontación. Creíamos que el debate iba a girar en torno al pasado, con referencia a la significación de la aventura comunista en el siglo XX y en su naturaleza esencialmente totalitaria o no. Esta cuestión — decisiva— se trató, claro está, con rigor y en abundancia. Frente a Marcel Gauchet, que hace del respeto del pluralismo una de las grandes lecciones que es preciso extraer del episodio totalitario, Alain Badiou se vio en la necesidad de reconocer que, a su entender, no existe la seguridad de que «el problema de los enemigos pueda resolverse en el marco democrático».

No obstante, poco a poco sentimos que, en realidad, la verdadera discrepancia no se situaba en ese ámbito. ¿Por qué? Pues porque, tanto para el uno como para el otro, la cuestión del totalitarismo ya no es de actualidad. Para Gauchet, el comunismo histórico se derrumbó definitivamente y el asunto totalitario está terminado. Para Badiou, el estalinismo traicionó y desnaturalizó la idea comunista al confiar su realización al Estado, y ahora es menester rescatar su fecundidad primera. Para ambos, el totalitarismo, en sentido riguroso, no volverá. Las verdaderas amenazas están en otra parte. ¿Dónde? Aquí mismo. En el conflicto, abierto otra vez, entre la democracia y el capitalismo. ¿Puede la primera recuperar la iniciativa contra un capitalismo financiarizado que despliega su lógica y su supremacía a escala mundial? Ésa es la apuesta de Gauchet, que aspira a poner la economía bajo un control colectivo; al «despedazar» el capitalismo, al desmontarlo desde dentro, lo político estará en condiciones de controlar sus engranajes y sus derivas. Badiou, al contrario, estima perdida de antemano esa causa porque, según su fórmula de choque, el capital es el «gran Otro de la democracia», y ésta se halla sometida a él en su esencia misma. En ese punto se encuentra el corazón palpitante de la polémica. Una polémica que induce asimismo un diagnóstico totalmente distinto

de la situación mundial contemporánea. ¿En qué mundo vivimos en estos comienzos del siglo XXI? Para Alain Badiou, volvemos, tras el hundimiento de los Estados socialistas, al rumbo normal de un capitalismo movido por una lógica imperial planetaria. A lo cual Marcel Gauchet replica que la mundialización no puede reducirse a la mera dimensión económica; en su opinión, ella da origen a la promesa de un mundo «desimperializado», «policéntrico», donde ninguna potencia, por dominante que sea, pueda ya dictar su ley. En resumen, la confrontación alumbró en todos los ámbitos divergencias totales de opinión. Y lo que se puso de relieve fue una línea del frente tan clara como profunda: por un lado, una visión reformista ambiciosa que convoca a una reacción democrática destinada a poner freno al capitalismo mundializado; por otro, la concepción de un cambio radical que rompa a la vez con el capitalismo y la democracia representativa. El espectro de Lenin merodea..., pero los términos mismos de la elección primordial planteada por él (¿reforma o revolución?) son objeto de una reformulación.

Entonces, ¿qué hacer? En su discusión, Alain Badiou y Marcel Gauchet muestran en detalle los caminos que propician; el lector juzgará según los resultados y se pronunciará, tal vez, frente a la alternativa

que se le propone. Sin prejuizar en absoluto, terminemos con un último motivo de asombro: después de cruzar los aceros en la totalidad de las cuestiones abordadas, nuestros dos filósofos coincidieron en el final mismo del intercambio en la concertación de... un pacto. Sí, una gran alianza. ¿Cuál? Juguemos con el suspense... y limitémonos a decir que los adversarios supieron advertir el interés que podían tener en avanzar juntos. Que acaso el reformista democrático necesitaba de manera vital la hipótesis comunista para tener posibilidades de llegar a sus fines, y viceversa. En ese acuerdo final, en el que la referencia a Rousseau tomó el relevo de la referencia a Lenin, se pone en juego una misma voluntad de devolver un sentido auténtico a la política, como único lugar donde puede surgir un universal colectivo. Volver a creer en la política, convencerse de que no hemos terminado con ella, es tal vez lo que debemos y podemos hacer ante todo.

Martin Duru y Martin Legros

I.

EL ENCUENTRO CON EL COMUNISMO



Para iniciar este diálogo, les proponemos que vuelvan, uno y otro, al lugar que ocupó el comunismo en su trayectoria. Ésta es la primera vez que ustedes se reúnen. Proviene de horizontes políticos e intelectuales diferentes. Pero el comunismo tuvo un papel fundamental en cada uno de ustedes. Antes de abordar la aventura histórica del comunismo y su definición filosófica, ¿podrían precisar cómo lo descubrieron?... y nos referimos tanto a la idea como al movimiento y al régimen político.

Alain Badiou: Llegué tardíamente al comunismo. En el origen soy de tradición socialdemócrata. Mi padre, Raymond Badiou, miembro de la Resistencia, fue alcalde socialista de Toulouse de 1944 a 1958. Fue algo muy natural, por tanto, que yo comenzara a militar en

la Sección Francesa de la Internacional Obrera (SFIO), equivalente del Partido Socialista de la época. Siendo estudiante en la École Normale Supérieure, en la que ingresé en 1956, organicé con mi amigo Emmanuel Terray una sección socialista, en un momento en que las filas comunistas eran muy nutridas en la École. Pero mi verdadera acta de nacimiento a la política se remonta a la Guerra de Argelia. En esa época, me siento visceralmente asqueado por el colonialismo y los horrores que salpican el conflicto: se tortura por doquier, incluso en las comisarías parisinas. Me uno a la lucha virulenta contra la política del gobierno socialista de Guy Mollet, que adopta una línea represiva para contener el levantamiento. Las vivas tensiones dentro de la izquierda parlamentaria desembocan en el estallido de la SFIO. Con otros, mi padre, igualmente comprometido en el combate contra la Guerra de Argelia y tras renunciar a su cargo de alcalde de Toulouse a raíz de su desacuerdo con la línea oficial del gobierno, termina por fundar el Partido Socialista Unificado (PSU). Sigo activamente ese proceso y, hasta finales de los años sesenta, milito en el PSU, donde llego a ocupar incluso el cargo de secretario federal del Marne. No sin éxito, por otra parte, ¡ya que multiplico por cinco los resultados del PSU en las elecciones legislativas!

Marcel Gauchet: Tendrían que haberlo mantenido en sus filas...

A. B.: Sí, se me abría una ancha avenida en la jerarquía del partido... ¡Pero no esperaba lo de Mayo del 68! Una onda de choque, un estremecimiento profundo en mi subjetividad personal y política. Tenía por entonces treinta y un años. A partir de ese momento, me aparto del socialismo parlamentario y me convierto realmente al comunismo. Sin embargo, la nueva militancia no se traduce en una adhesión al Partido Comunista Francés (PCF), a la sazón muy poderoso. Nunca fui afiliado ni camarada de ruta. Y con razón: el PCF ya me había parecido muy tímido en las luchas anticoloniales. En el caso de las nuevas tentativas revolucionarias, a finales de los años sesenta y más allá, el PCF es más bien un adversario. Un adversario oprobioso y muy concreto: los militantes «oficiales» quieren conservar el monopolio político en las fábricas. Nos impiden, a mis camaradas y a mí, ir al encuentro de los obreros en los talleres, repartir panfletos en los mercados de los suburbios. Los altercados son recurrentes y a veces violentos. No, el comunismo al que me ligo poco a poco no es, sin duda, el que representa ese partido burocratizado y muy dependiente de los poderes establecidos en la

Unión Soviética. Se encarna en una de las variantes francesas del maoísmo, con el acontecimiento clave de la Revolución Cultural; volveremos a ella. Sea como fuere, mi trayectoria se sitúa a contrapelo del esquema dominante: ¡así como muchos militantes, intelectuales o no, comenzaron por ser comunistas para luego renegar de esa herencia y pasar a otra cosa, yo «nací» socialista y me hice comunista!

M. G.: Mi trayectoria es exactamente la contraria... Provengo de un medio social bastante humilde: mi padre era peón caminero y mi madre, costurera. Me crié en el gaullismo y el catolicismo más tradicional, del que más adelante me emanciparía con vehemencia. Vivíamos en la Manche, y en el campo: no había trazas del comunismo, y eso es decir poco. ¡Uno se preguntaba a qué podría parecerse! Mi primer encuentro con el comunismo es de orden intelectual: la lectura deslumbrada, a los quince años, del *Manifiesto* del partido comunista de Marx y Engels. Un momento de entusiasmo extraordinario. Marx es el autor más deslumbrante que me haya sido dado leer. Se trata, sin duda alguna, del filósofo que fue más importante para mí, y de la manera más duradera. En la práctica, descubro la política en los últimos años de la Guerra de Argelia. Mi experiencia iniciática es

la represión de la manifestación contra la guerra, que causa varios muertos en la estación Charonne del metro, en París, el 8 de febrero de 1962. El aprendiz de marxista que soy conoce entonces el PCF en la persona de sus militantes. Ese encuentro me dejó pasmado y vacunado para siempre. ¡Qué arrogancia, qué capacidad de manipulación en la presunta «vanguardia consciente del partido»! Uno tenía la impresión de que esa vanguardia desplazaba a sus militantes como peones de ajedrez, que los condicionaba en función exclusiva de los intereses del aparato partidario. Yo había esperado encontrar rostros más agradables, prácticas más abiertas, un contenido intelectual más sustancial... Pero no, y todo lo que sucedió a posteriori no hizo sino confirmar mi desconfianza inicial. Se habrán dado cuenta: nunca fui afiliado y ni siquiera simpatizante del PCF. Congenio más bien con otra versión, no oficial, del comunismo: lo que por entonces se llama «consejismo», un término bastante difícil de definir. El movimiento consejista se inscribe en la tradición del anarcosindicalismo; hace hincapié en la participación de las masas en la decisión y exalta la democracia directa, pero siempre con la idea comunista, en el sentido amplio de la expresión, como horizonte. En esa época, la corriente consejista está muy dispersa, fragmentada en pequeñas capillas

rivales que cuentan apenas con una decena de personas. Es un compromiso subterráneo, minoritario dentro de una minoría, cosa que nunca es muy cómoda y a menudo resulta desalentadora...

»Llega el Mayo del 68. En él me siento al comienzo como pez en el agua, porque el acontecimiento signa la vigorosa irrupción en la escena intelectual de la ultraizquierda, una de cuyas figuras es el consejismo. Mi elección militante parece encontrar en ese momento una confirmación palmaria. Sin embargo, se produce un viraje. En este punto, nuestros respectivos caminos se separan: así como para usted, Badiou, el Mayo del 68 allana el camino a la adhesión a la idea comunista, para mí el fracaso del movimiento—en sí mismo, muy poco sorprendente—y, sobre todo, sus consecuencias me llevan a una revisión, desgarradora y gradual, de mi marxismo de origen. Poco a poco cobro conciencia de que el comunismo es un modelo que sólo puede conducir a un callejón sin salida, y que las premisas mismas del marxismo nos hacen tropezar con dificultades insuperables. Todo me induce entonces a considerar que sólo en el marco de la democracia hay un verdadero trabajo político. No la democracia espontánea de mi juventud, sino la democracia a secas. Me parece necesario y urgente repensar, renovar profundamente ese marco imper-

fecto, es cierto, pero siempre mejorable. Hacer que la democracia representativa avance, progrese: ése es el nuevo hilo conductor. «Nací» marxista, me convierto en camarada de ruta (¡crítico!) del Partido Socialista. ¡Tal fue, pues, mi manera de entrar en el canal de la «política burguesa», como yo mismo decía con condescendencia en mis años de juventud!

¿Qué papel tuvo la filosofía en sus respectivas trayectorias política y militante? ¿Cuáles son las principales figuras y las grandes corrientes intelectuales que alimentaron sus tomas de posición?

A. B.: La primera referencia insoslayable es Sartre. Cuando participo en la lucha anticolonial en el momento de la Guerra de Argelia, soy un existencialista convencido y me conozco de memoria las grandes fórmulas. El anclaje sartreano va mucho más allá de lo que el filósofo pudo escribir explícitamente sobre el colonialismo, y me entrego a una lectura asidua, entusiasta y paciente de *El ser y la nada*. Desde fines de la Segunda Guerra Mundial, Sartre encarna por sí solo la idea de que la filosofía está íntimamente ligada a la política. Es la famosa figura del filósofo comprometido. Esa combinación de la intelectualidad creadora y de

la militancia política es típicamente francesa, y Sartre se consideraba, a justo título, un heredero de pensadores de la Ilustración como Voltaire o Rousseau. Su aura incomparable obedece a su inscripción en esa tradición.

M. G.: En Francia, en efecto, existe la convicción de que la política tiene la vocación de juntarse con la inteligencia. Es un elemento muy específico de nuestro país, y en esta cuestión los Estados Unidos constituyen un contraejemplo perfecto: allí, la política es pragmatismo puro; el problema es ganar las elecciones... Más allá del caso sartreano, la irradiación excepcional del comunismo en la posguerra está ligada, sin duda, a la unión que usted menciona: la idea comunista quiere reunir las dimensiones de la teoría y la práctica, fusionar el pensamiento y el activismo político. Por decirlo de algún modo, Francia era un mantillo ideal para recibirla. Y parece serlo aún hoy...

A. B.: ¡Me ha desenmascarado! Soy profundamente francés...

M. G.: ¡Estoy convencido de eso!

A. B.: La interrelación entre el compromiso filosófico y el compromiso político es motriz en mi caso.

Pero me interesa señalar que en su contenido no tiene nada de evidente. Es una cuestión un tanto compleja, abierta, con la cual lucho aún hoy. En mi trayectoria personal la filosofía tuvo, como es obvio, un gran papel en mi subjetividad política —Sartre fue, en este caso, el primer hito—, pero esa subjetividad política, en conexión con hechos reales (Guerra de Argelia, Mayo del 68, Revolución Cultural...), ejerció asimismo un fuerte impacto sobre lo que acepté tener por la «verdadera» filosofía.

»En ese concepto, me vi en la necesidad de abordar de manera mucho más precisa la tradición marxista a partir de mi adhesión al maoísmo en los años posteriores al 68. Finalmente, entré de modo bastante tardío en una relación de profundización crítica de esa tradición. Pero lo esencial es que mi compromiso político fue algo así como el telón de fondo de lo que me había asignado como tarea filosófica propia. Cuando uno batalla por la emancipación con respecto al orden colonial o capitalista, se topa rápidamente con lo que en filosofía se llama «sujeto». Es imposible tomar la cuestión de la militancia sin proponer una teoría razonable y razonada del sujeto, puesto que, en política, siempre hay una dimensión de voluntad que no se puede eliminar. Por consiguiente, en la prolongación exacta de mi «conversión» a la idea comunis-

ta, comencé a improvisar con la idea de sujeto. Esto suponía hacer una síntesis improbable, arriesgada, entre la herencia sartreana —donde el sujeto es lo que Sartre llama «para-sí» y el para-sí es libertad pura, es decir, pura nada— y el estructuralismo.

¿Podría aclarar los objetivos y las modalidades de esa síntesis, situándonos en el contexto de su elaboración?

A. B.: A mediados de los años sesenta el estructuralismo, enseñanza genérica que reúne a autores a veces muy diferentes, enuncia que la sociedad, el saber, la historia, el lenguaje, etc., son determinados en su funcionamiento por estructuras esenciales objetivas, basamentos invisibles e «inconscientes». El estructuralismo hace que sople un viento de cientificidad en la escena intelectual, lo cual, en cierta medida, no podía sino alegrarme: también soy matemático, por herencia (mi padre era profesor de matemáticas), por afición (me gusta vencer la resistencia de un problema difícil) y por formación (asistí a cursos y seminarios de lógica formal y matemática pura). Se advertirá con claridad que uno de los blancos privilegiados de esa corriente es el concepto clásico de sujeto o conciencia. Los estructuralistas deconstru-

yen la concepción idealista del sujeto como fuente de todo sentido y toda experiencia: una concepción que es aún la de la fenomenología dominante de Sartre y Merleau-Ponty. En diversos aspectos, la noción de sujeto se rebaja al rango de objeto para la ciencia, de categoría ilusoria y hasta burguesa. Esto me parece filosóficamente moderno, me reconozco en esa coloración materialista. Pero, por otro lado, me parece que el estructuralismo va demasiado lejos en esta cuestión, precisamente, del sujeto. Que se lo despoje de algunos atributos idealistas, sí; ¡pero aquí se pretende lisa y llanamente suprimirlo, quitarle toda pertinencia y toda legitimidad en el orden del discurso filosófico! Es lo que sucede, por ejemplo, en Althusser, uno de mis maestros y, en la época, jefe indiscutido de un marxismo cientifizado. Para él, la historia es un proceso sin sujeto, una determinación asubjetiva. Nunca fui althusseriano en lo que toca a ese punto. Para mí hay sujeto y se trata, sin dejar de tener en cuenta las experiencias del estructuralismo, de mantener esa noción. Si liquidamos definitivamente al sujeto, la militancia ya no puede pensarse ni sostenerse. Además, compruebo que quienes habían construido su adhesión al comunismo con un trasfondo de ese tipo no aguantaron y terminaron por tirar la toalla. El horizonte abrupto de la cienti-

ficidad integral, la apelación exclusiva a la rigidez de las estructuras, perjudican a la larga el compromiso político y lo condenan al estancamiento.

»Había entonces otra persona capaz de intentar una síntesis análoga: Lacan. Ése es el motivo de mi admiración y de mi discusión constante con él. En el elemento del psicoanálisis que le es propio, Lacan hace que el sujeto dependa de la estructura transindividual del inconsciente, asociada al lenguaje. En ese aspecto, se sitúa en el campo de influencia del estructuralismo. Sin embargo, pretende conservar y hasta refundar sobre esa base la noción de sujeto. Hay que decir que, en su oficio de clínico, detrás del diván, se cruza todos los días con sujetos, ¡y qué sujetos! ¡Y en qué estado! Con su sentido acostumbrado de la provocación, Lacan llegó a definirse alguna vez como el «Lenin del psicoanálisis», donde Freud era el equivalente de Marx. Pero, en realidad, tenía un completo desinterés en la política: le importaba un bledo. ¿El maoísmo? Una tontería circunstancial. Y se había mostrado recalcitrante, por lo menos, al movimiento de Mayo del 68. Saltaba a la vista que no era de los nuestros. En consecuencia, había que inspirarse en su gesto filosófico en cuanto al sujeto, pero modelizarlo de otra manera, a fin de que una nueva concepción en la materia pudiese inspirarse en las nuevas situaciones políticas y autorizar en ellas for-

mas militantes renovadas. Tales fueron mis fuentes de inspiración. Muy dispares, por lo que acabaron convirtiéndome en un personaje filosófico un tanto singular.

Señor Gauchet, mencionaba la importancia que Marx tuvo para usted...

M. G.: Sí, y mi admiración por él se prolongó en un amplio estudio de Hegel, el filósofo que en cierto modo hizo posible su obra o, en todo caso, que la inerva hasta lo profundo. Por desgracia, Hegel ya no está muy de moda en nuestros días.

Conocemos sus relaciones de proximidad personal e intelectual con grandes figuras del antitotalitarismo como Cornelius Castoriadis y Claude Lefort. Pero ¿el estructuralismo tuvo la misma importancia para usted?

M. G.: ¡Por supuesto! De un modo u otro, es el gran acontecimiento intelectual de los años sesenta. El verdadero avance se produce en 1965...

A. B.: Y en 1966 es el apogeo.

M. G.: ¡Sí, todo sucede con mucha rapidez! Cuando uno lo piensa, es extraordinario. En un mismo año, Lacan publica sus *Escritos*; Foucault, *Las palabras y las cosas*; Althusser, *Para leer El Capital*; Benveniste, el primer volumen de los *Problemas de lingüística general...* ¡Cuánta novedad! El estructuralismo francés, que es en esencia un estructuralismo de las ciencias humanas, despega al pensamiento de la herencia sartriana y más en general del conjunto de la fenomenología, a la vez que entabla un diálogo crítico con ésta. Como todo el mundo sabe, Heidegger fue de mucha importancia para Lacan, Foucault o Althusser. La convergencia de todas esas investigaciones, en el cruce de la antropología, la historia y la metafísica, hacía presagiar una ciencia unificada del hombre y de la sociedad por medio del elemento del lenguaje. En mi caso, el estructuralismo acompañó y alimentó la toma de distancia con respecto a mi marxismo de origen. Una vez más, Badiou, nuestros senderos no se cruzan: el estructuralismo, con la figura de Lacan, lo llevó a usted a una reformulación teórica propicia para revitalizar la idea comunista; en mí produjo el efecto contrario, el de una inversión y un abandono final del marxismo. Se comprueba la máxima de que las mentalidades son hijas de su tiempo, con la salvedad de que dentro, de un paisaje común, pueden

abrirse avenidas muy diferentes... El estructuralismo marxistizante fue para mí un revulsivo. A mi entender, Althusser, que pretende liberar al marxismo de sus oropeles humanistas, lleva a cabo una mistificación del pensamiento de Marx, para decir las cosas un poco duramente. Se pretende capaz de hacer una depuración de lo que habría de científico e ideológico en la obra del propio Marx, en nombre de una ciencia materialista que tiene inquietantes afinidades con el dogmatismo que imperaba por entonces dentro del PCF estalinista... Su Marx es sumamente improbable, y su recuperación conduce, en definitiva, a un catecismo esquelético. En la ultraizquierda se hacía una lectura mucho más apta y estimulante. Lo cierto es que con el estructuralismo sale a plena luz una cuestión que Marx deja en la sombra: la de la articulación entre el individuo y el colectivo. El marxismo es decepcionante en un aspecto: parece prometer una emancipación subjetiva, pero, al fin y al cabo, siempre se vuelve al esquema de la determinación estricta, unívoca de los individuos por las estructuras económicas de la sociedad o la marcha anónima de la historia. Althusser mantiene ese marco de análisis. Pero en la obra de otros pensadores estructuralistas —y desde ese punto de vista la lectura de Lacan también significó una conmoción para mí— se ve asomar

la posibilidad de una articulación real de los dos niveles: subjetivo y «objetivo».

¿En qué sentido? ¿A qué problemática general lo llevó el estructuralismo?

M. G.: ¿Cómo ligar lo que pasa en lo que de ordinario llamamos «interioridad» y lo que se produce en la vida colectiva? ¿Cómo se anudan el «adentro» y el «afuera», lo «privado» y lo «público»? El concepto de estructura—estructuras de la mente con el lenguaje y estructuras sociales con las clases y las reglas del intercambio—aspiraba a dar una respuesta a ese interrogante. Pero en realidad, la noción de estructura no permite una verdadera comprensión del modo de relación de un sujeto con el colectivo al que pertenece. A lo sumo propone una formalización objetiva de esa relación. No permite comprenderla desde «adentro». Más allá de las estructuras lingüísticas, económicas, psíquicas, lo que mantiene unidos a los miembros de una sociedad es en realidad lo político. Y es en el ámbito de lo político donde el individuo se constituye como sujeto humano social. Ésa es la intuición que desarrollé tras los pasos de pensadores como Claude Lefort y Cornelius Castoriadis, al abordar bastante pronto la cuestión de lo po-

lítico desde la óptica de sus metamorfosis históricas. El objeto al que voy a dirigirme progresivamente, en la huella del estructuralismo, es la reinterpretación de la historia de un modo no marxista. La historia como lugar mismo de la compenetración de lo individual y lo colectivo, y la historia como señalización para la acción presente. Para llevar a cabo algo sensato, uno tiene que saber de dónde viene, en qué horizonte teórico y práctico se inscribe. Sobre la base del conocimiento del pasado fáctico e intelectual, podemos determinar una orientación general dentro de la cual puede intervenir una voluntad, para retomar la palabra fuerte que usted utilizó. Sin esclarecimiento filosófico de la situación histórica en la que nos encontramos, la acción política es ciega. Me quedo en esta matriz primaria, lo admito, pero muy eficaz.

»La reinterpretación de la historia a la que me dediqué se desplegó en dos grandes direcciones: una genealogía y un estudio en profundidad de la aventura democrática en Europa, pero asimismo una interrogación sobre el sentido profundo de la experiencia singular que fue el comunismo histórico, esencialmente en la Unión Soviética.

A. B.: Muy bien, vayamos entonces a la historia...