



Políticas de la contingencia

Luis Felip López-Espinosa

Entre Maquiavelo y Marx, y llegando a la aproximación práctica de Lenin (señaladamente en los momentos críticos de la revolución de 1917), cabría encontrar algunos de los hitos más destacables dentro de cierto pensamiento sobre la problemática de la contingencia. Concebiremos tal problemática como alternativa a la problemática filosófica tradicional, en virtud de su renuncia a todo tipo de determinismo histórico, de moral *a priori* o de ontología. Por eso mismo, una introducción a esta teoría de la contingencia solamente puede percibirse desde un enfoque político («concreto»): es el enfoque de la construcción del Estado moderno en Maquiavelo, de la organización del primer movimiento obrero en Marx, de la revolución socialista en Lenin.

La idea de que la contingencia determina todo aparente orden del ser, no va dirigida por tanto contra el saber acerca de las «condiciones materiales de existencia», sino contra la tesis *filosófica* sobre el supuesto orden cósmico y sobre la infinita complejidad (*ordenada*) de lo real. Una política de la contingencia elude el misticismo que comportan estas ontologías, definiendo por tanto lo real como el punto excesivo¹ y traumático que rompe toda identidad (imaginaria): por eso lejos de constituir un nómeno trascendente es más bien, como decía Freud, el núcleo de nuestro ser.²

1. La ontología del poder en Foucault

Hay un reproche común a Foucault: su concepción del poder resulta tan general, tan plástica y ubicua, que resulta al cabo inoperante para todo pensamiento de lo político. ¿No es *Vigilar y castigar* un ejemplo de ello? En efecto, este texto resulta tan brillante, ubica con tal perfección los modelos de encierro surgidos en la modernidad así como su trayectoria histórica... que nos deja desarmados ante cualquier posible proyecto de intervención política. La definición foucaultiana del poder es en consecuencia tan amplia, que no es posible cercarlo en una serie de instituciones –las instituciones mismas son un efecto histórico de ciertas posiciones de poder. Sin embargo, esta concepción nos permite adelantar una tesis:

Tesis 1: La teoría foucaultiana del poder es una ontología.

Y es que el concepto de poder en Foucault no resulta privativo, no se ubica –como si pudiese hablarse de áreas de poder opuestas a áreas marginales de no-poder. Más aún, el poder en Foucault equivale al «cosmos», al orden del ser, a lo que la filosofía sigue denominando, con romántica nostalgia, la *ontología*. El poder no se concibe como propiedad sino como estrategia, como mecanismo marcado por una interacción reticular de sus relaciones.³ El poder no se posee (por ejemplo, por una

¹ Exceso de presencia, diríamos *à la* Derrida.

² S. Freud, «La interpretación de los sueños», en *Obras completas*, t. 4, Buenos Aires: Amorrortu, 1991, p. 61.

³ «Ahora bien, el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no

clase social), sino que se ejerce. Podría decirse que la propia existencia de clases sociales es más bien una *estrategia* de poder –estrategia que es previa a la existencia de clases: es cosa sabida que la burguesía no aparece de la noche a la mañana como clase hegemónica, sino que va surgiendo a partir de una larga concatenación de procesos, que van desde la progresiva parcelación de las tierras comunales (en *El capital* hay un famoso capítulo al respecto) hasta el establecimiento de relaciones jurídicas de igualdad que fundan el contrato laboral entre el propietario de los medios de producción y el propietario de la fuerza de trabajo.

Con todo, aún podemos postular la siguiente tesis:

Tesis 2: La teoría foucaultiana del poder es una ética.

Si el ser se define como poder, el objeto del pensamiento no puede ser otra cosa que una delineación de las relaciones entre posiciones de poder: en otras palabras, el objeto del pensamiento son las modulaciones, las discontinuidades, que hacen posible trazar distinciones en el «cosmos». Si el ser es poder, y si no obstante percibimos diferencias entre los «entes», será porque el ser no es monolítico sino plural, y como tal modulado, fragmentado, estructurado. De este modo concluiremos que si bien todo es poder, si no hay un afuera del poder (la línea de demarcación no se traza entre aquél que lo posee y aquél que está privado de él), no obstante hay posiciones más abiertas que otras, mejor ubicadas, con más posibilidades de ejercer su hegemonía.

Como hemos dicho, es habitual reprochar a Foucault su excesiva eficacia a la hora de explicar fenómenos históricos como el del nacimiento de la prisión, eficacia que nos desprovee de toda posibilidad de práctica alternativa –si somos productos históricos, si como diría Hegel no podemos saltar por encima de nuestro tiempo, ¿podemos entonces salir del callejón sin salida a que nos aboca el conocimiento de nuestra propia historicidad? Sin embargo, se puede: desde una ontología del poder que, heredera de Spinoza, hereda también sus concepciones «éticas». Al referirnos a una ontología del poder, estamos hablando, en definitiva, de cómo hay posiciones donde la potencia para obrar se gradúa y modula.⁴ Por eso la teoría foucaultiana del poder es una ética, que entronca directamente con Spinoza (aunque entre ambos podríamos ubicar la famosa «voluntad de poder» nietzscheana).⁵ Esta concepción de la ética nos lleva a una tercera tesis:

Tesis 3: La teoría foucaultiana del poder es una política.

sean atribuidos a una “apropiación”, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar...» (M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 33.)

⁴ «El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de obrar aumenta o disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar» (B. Spinoza, *Ética*, Madrid: Alianza, 1998, pp. 193-4.)

⁵ Pero, ¿Spinoza o Nietzsche? No es fácil la elección, y ambos son campos minados. Sin embargo es cierto que Spinoza, menos frecuentado que Nietzsche y desde luego más complejo y estructurado (*more geometrico*: pero también equívoco), permite tanto un pensamiento sistemático como ese distanciamiento tal recomendable al que nos abocan los filósofos menos populares, aquellos que por razones confesables o no, siempre quedan afuera de los cursos de filosofía y lo que es más importante: de la comercialización en serie (como aquella a la que ha sido sometida la mercancía-Nietzsche).

Spinoza definía la alegría como «una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección»⁶; asimismo, «el deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que brota de la tristeza»⁷. El objetivo de la política spinoziana es la participación activa en el Estado (la única forma de poder político que Spinoza podía conocer); la alegría es consustancial a la política, porque supone una actividad productiva y un perfeccionamiento: la política enseña cómo ha de ejercerse el gobierno para que los ciudadanos puedan obrar libremente y *hacer lo mejor*.⁸ Eso mejor es, justamente, el aumento de la propia potencia de obrar, ligada inseparablemente a la práctica social y a la organización política del máximo posible de ciudadanos. En esto, Spinoza hereda todo el sentido del llamado «realismo político» de Maquiavelo: en política, la búsqueda del beneficio propio es el principio fundamental («ético») de conducta. Ahora bien, la búsqueda del propio bien, la actividad conforme a la razón, no conlleva un individualismo egoísta (como aquél que habitualmente se ha pretendido encontrar en Maquiavelo), solidario de una ideología atomística burguesa. No olvidemos que para Spinoza, dos tienen más derechos sobre la naturaleza que uno, y cuantos más se unan más derecho tendrán.⁹ Por otro lado, haríamos muy bien en procurar que Spinoza no caiga en manos de la vieja corriente política burguesa sobre la democracia «participativa», «directa» incluso, que no busca otra cosa que la legitimación del poder –se trata, en último término, de nuestra capacidad para participar... a condición de elegir lo correcto. La idea spinoziana de la democracia absoluta remite más bien, por el contrario, a la potencia participativa de los consejos revolucionarios. Y precisamente tiene que ser así, si entendemos a Spinoza dentro de los límites de una tradición que podríamos llamar de «ontologización del poder» la cual, por su propia lógica interna, va más allá de los habituales discursos de libertad y democracia (sostenidos por una larga tradición idealista y trascendentalista) y termina apuntando a la necesidad de resolver problemas tan fundamentales como puede ser el de la *propiedad de los medios de producción*.

* * *

Cierta lectura de Foucault, bastante extendida, suele remarcar la noción de poder como una masa amorfa que penetra todas las prácticas sociales. Esta versión *pop* es la que encontramos por ejemplo en la noción de Imperio manejada por Toni Negri, que plantea la posibilidad de una descripción global del mecanismo de la economía-mundo en el capitalismo avanzado. Asimismo, esta versión *pop* es la que han aprovechado algunos anti-marxistas que cuestionan nociones como la de Estado, y por consiguiente (vamos a lo que cuenta) la idea protoleninista sobre la toma del poder... del Estado. Veremos que el problema es infinitamente más complejo.

En *La arqueología del saber*, Foucault comienza remarcando la distinción entre la historiografía clásica (es todo aquello de los grandes personajes, las grandes batallas, los relatos que pretenden *reconstruir los hechos*) y la historia que comienza a hacerse por aquellos años: nos referimos a la «historia nueva» francesa: Pierre Nora, Jacques Le Goff, Ph. Ariès, Michelle Vovelle... A partir de estos autores, la disciplina histórica no consiste en una reconstrucción del pasado en la que las fuentes documentales sirven como un mero instrumento: la disciplina histórica es un trabajo ejercido sobre la materialidad de dichas fuentes, en las que se encuentra una serie de remanencias. La historia no es la memoria, sino la elaboración de esa masa

⁶ *Ibid.*, p. 207.

⁷ *Ibid.*, p. 305.

⁸ «...esta doctrina es también de no poca utilidad para la sociedad civil, en cuanto enseña de qué modo han de ser gobernados y dirigidos los ciudadanos, a saber: no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor.» (*Ibid.*, p. 186.)

⁹ B. Spinoza, *Tratado político*, Madrid: Alianza, 2004, p. 97.

documental.¹⁰ Por eso comenta Foucault que anteriormente la arqueología tendía a la historia (a aquella historia que pretendía la «restitución de un discurso histórico»)¹¹ mientras que en el momento en que él habla, la historia se desplaza hacia la arqueología, hacia «la descripción intrínseca del monumento».¹²

Foucault toma nota del procedimiento operado por estos historiadores:

(A) En primer lugar, tenemos una *revalorización de las series largas de periodizaciones* –sin por ello regresar a las filosofías de la historia. Ejemplo de ello: el trabajo de Ph. Ariès sobre la historia de la muerte en Occidente, en el que tenemos una descripción extensa en el tiempo, sobre un tema minuciosamente acotado.

(B) En segundo lugar, Foucault subrayará *el papel de las discontinuidades*. Efectivamente, aquí se localiza una de las diferencias fundamentales entre la historia clásica y la nueva. La historia clásica procuraba reducir las discontinuidades, a la vez que las introducía en asuntos tales como las decisiones individuales de un jefe militar, o la intervención casual de un descubridor. La historia nueva, por su parte, las convierte en el centro de su estudio.¹³ Y ello, según expone Foucault, de tres maneras:

- (a) Como una intervención del propio historiador, que debe marcar distinciones en cuanto a niveles de análisis, métodos asignados a cada nivel, o periodizaciones históricas.¹⁴
- (b) Como resultado de su trabajo descriptivo, puesto que el historiador trabaja sobre las transformaciones, sobre los límites de todo proceso.¹⁵
- (c) Asimismo, la discontinuidad no es solamente el vacío entre los objetos, sino el propio concepto sobre el cual trabaja el historiador. Puesto que la discontinuidad no es la misma en un caso que en otro.¹⁶

¿No es esta una buena respuesta a los intérpretes que o bien aceptan a Foucault en lo que tiene de meramente descriptivo (rechazando por eso su posible fuerza política) o bien lo rechazan porque su trabajo descriptivo obstaculiza, supuestamente, toda política? Lo que ambos planteamientos expresan, es la perversa propaganda académica sobre el carácter apolítico del pensamiento foucaultiano. Pero contra estos intérpretes, para Foucault la historia *es una política*, puesto que al igual que ésta funda su práctica *en la discontinuidad*: «¿de dónde podría hablar [el historiador], en efecto, sino a partir de esa ruptura que le ofrece como objeto la historia, y aun su propia historia?»¹⁷ ¿No se ha definido a esta, por ejemplo, como la gran tarea de la filosofía marxista (que como todo post-althusseriano recordará, cabía definir como un «trazar líneas de demarcación» o lo que viene a ser lo mismo, como un dar cuenta de dónde hay que ubicar las discontinuidades)? ¿Y no es esta tarea «filosófica» la que funda toda práctica política, como una intervención ella misma *discontinua* sobre las discontinuidades de la propia historia?

¹⁰ M. Foucault, *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI, 1991, p. 10.

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹² *Ibid.*

¹³ «En suma, la historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos.» (*Ibid.*, p. 8.)

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 13-14.

¹⁶ «...no se habla de la misma discontinuidad cuando se describe un umbral epistemológico, el retorno de una curva de población, o la sustitución de una técnica por otra.» (*Ibid.*, p. 14.)

¹⁷ *Ibid.*

(C) La tercera consecuencia de lo que la historia nueva nos ofrece, es la *desaparición del viejo propósito de hacer una «historia global»*, que viene a ser sustituido por el proyecto de lo que podía llamarse una *«historia general»*.¹⁸ La historia global aspiraba a una descripción del conjunto de un periodo o de una cultura. Esta historia presupone que es posible encontrar una correspondencia homogénea de todos los acontecimientos en un espacio y tiempo definidos.¹⁹ También presupone que todas las «esferas» (estructura económica, prácticas políticas, mecanismos de producción de conocimiento, prácticas ideológicas) de una misma estructura así acotada, se encuentran sometidas, como dice Foucault, a «una misma y única forma de historicidad». Y asimismo, presupone que la historia puede fragmentarse en bloques homogéneos (espaciales o temporales). Todo esto es lo que la historia nueva cuestiona. Con ello, no se trata tanto de la producción de historias fragmentarias e inconmensurables, cuanto de poner en cuestión las formas en que esas historias han de relacionarse: esta es la tarea de una historia general.²⁰

¿No nos encontramos aquí ante el mismo esquema que regula la oposición Imperio-imperialismo? Sobre el viejo concepto de imperialismo (quizás obsoleto, eso se puede estudiar) se podía trazar una historia general, la historia de los desplazamientos de las fronteras y los mercados; sobre el pseudo-concepto de Imperio únicamente puede imaginarse una historia global, la historia de un mundo que no tiene fronteras. *Imperio* resulta ser después, una vez que se analizan concretamente sus puntos de vista, un texto revelador de algunas problemáticas (de algunas estrategias de poder) del capitalismo actual; sin embargo, su punto de partida (ontológico) es erróneo. Aquí resultaría tentador recordar algo que en términos excesivamente duros ya señalaba Althusser: prestar demasiada atención a Spinoza se acaba cobrando un precio demasiado elevado —olvidar la contradicción.²¹ Lo que sí es destacable del *best-seller* de Negri es la propia distinción Imperio-multitud; aquello en lo que Negri no profundiza filosóficamente es en esta brecha, en esta distancia que marca al capital-Imperio respecto de su propio terreno de excepción (los explotados). Una descripción adecuada debería multiplicar esas brechas, puesto que la propia economía-mundo capitalista convive con este tipo de espacios vacíos.

Pero, ¿hay que abolir esa historia global y ordenada, la historia de las continuidades? Foucault dice que no: de lo que se trata más bien es de cuestionar su originalidad, profundizar en las condiciones que la hacen posible y en las

¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹ «Tal proyecto va ligado a dos o tres hipótesis: se supone que entre todos los acontecimientos de un área espaciotemporal bien definida, entre todos los fenómenos cuyo rastro se ha encontrado, se debe poder establecer un sistema de relaciones homogéneas: red de causalidad que permita la derivación de cada uno de ellos, relaciones de analogía que muestren cómo se simbolizan los unos a los otros, o cómo expresan todos un mismo y único núcleo central.» (*Ibid.*)

²⁰ «...determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre esas distintas series; qué sistema vertical son capaces de formar; cuál es, de unas a otras, el juego de las correlaciones y de las dominantes; qué efecto pueden tener los desfases, las temporalidades diferentes, las distintas remanencias; en qué conjuntos distintos pueden figurar simultáneamente ciertos elementos; en una palabra, no sólo qué series sino qué “series de series”, o en otros términos, qué “cuadros” es posible construir.» (*Ibid.*, p. 16.)

²¹ «Seguramente un marxista no puede llevar a cabo el rodeo por Spinoza sin arrepentirse. Pues la aventura es peligrosa y hágase lo que se haga siempre le faltará a Spinoza lo que Hegel dio a Marx: la *contradicción*», L. Althusser, *Elementos de autocrítica*. Barcelona: Laia, 1975, p. 55. Por otro lado, conviene tener en cuenta las obvias limitaciones de la (en el fondo, inexistente) dialéctica hegeliana.

discontinuidades que, paradójicamente, son su condición de posibilidad.²² Por tanto, no se trata de combatir el orden de las continuidades de la historia clásica; se trata más bien de estudiar cuáles son las condiciones de toda «continuidad», que no podemos pensar razonablemente como un estado originario, previamente dado. Esto no suprime la eficacia conceptual (también pragmática) de las nociones globales: ¿qué es la ideología, esa que Althusser calificase de *eterna*, sino la maximización de las continuidades?

Pues bien, nuevamente, en el estudio de las discontinuidades que fundan la continuidad, ¿no nos encontramos aquí con la vieja tarea del materialismo dialéctico (trazar líneas de demarcación)? La continuidad es a su vez discontinua, en cuanto la sometemos a análisis: lo Uno se divide en dos. Este procedimiento es natural, si la historiografía ha devenido arqueología, si las fuentes documentales han pasado de simbolizar otra cosa, al modo de los iconos cristianos, a convertirse en monumentos (signos) que se analizan por sí mismos y en su materialidad –en las condiciones históricas de su producción, como en su relación con otros documentos que son a su vez concreciones de una práctica social colectiva en una coyuntura dada.

La discontinuidad no significa, pues, una mera excepción o falla, ni un terreno movedizo: el propio *enunciado* es posible por esa discontinuidad. Un acontecimiento deviene posible sobre la condición de su emergencia, dentro de una discontinuidad general.²³ Esta noción del enunciado como acontecimiento, pretende justamente dar de él una descripción analítica, fuera de las referencias ideológicas al autor y a su psicología. Entonces, el enunciado se estudia en relación con otros enunciados o acontecimientos.

Como añade Foucault,²⁴ el modo de escapar a los grandes relatos de las continuidades es precisamente proponer el estudio de fuentes relativamente «anómalas»: los textos menos formalizados, los espacios y las cronologías más extensos, las relaciones de enunciados que han hecho posible el surgimiento de categorías sintéticas como la del sujeto parlante. Ciertamente, entran aquí los textos de las «ciencias humanas» como señala Foucault (puesto que someterla a análisis significa cuestionar a ese sujeto parlante, el «hombre»), pero también la célebre peculiaridad de sus fuentes, rebuscadas en la trastienda de la historia tradicional. Foucault actúa como un psicoanalista: operando sobre aquellos espacios (formaciones discursivas) en los que las resistencias se debilitan y el discurso inconsciente hace su aparición.

Objetos, modalidades enunciativas, conceptos y estrategias, serían los cuatro modos de las formaciones discursivas.²⁵ Estas formaciones marcan grados de unidad, donde esta «unidad» pasa a concebirse no ya según una coherencia aparente (es decir, imaginaria) sino desde el punto de vista de lo que con un lenguaje tomado de la lógica podríamos llamar sus reglas de formación. Así, la unidad no se entendería en un sentido atómico (donde tendríamos la «obvia» unidad del autor o del libro) sino

²² «Estas formas previas de continuidad, todas esas síntesis que no problematizamos y que dejamos en pleno derecho, es preciso tenerlas, por lo tanto, en suspenso. No recusarlas definitivamente, sino sacudir la quietud con la cual se las acepta; mostrar que no se deducen naturalmente, sino que son siempre el efecto de una construcción cuyas reglas se trata de conocer y cuyas justificaciones se trata de controlar.» (M. Foucault, *Op. Cit.*, p. 41.)

²³ «De hecho, la anulación sistemática de las unidades dadas permite en primer lugar restituir al enunciado su singularidad de acontecimiento, y mostrar que la discontinuidad no es tan sólo uno de esos grandes accidentes que son como una falla en la geología de la historia, sino ya en el hecho simple del enunciado. Se le hace surgir en su irrupción histórica, y lo que se trata de poner ante los ojos es esa incisión que constituye, esa irreductible –y muy a menudo minúscula– emergencia.» (*Ibid.*, pp. 45-46.)

²⁴ *Ibid.*, pp. 50-51.

²⁵ *Ibid.*, pp. 50-127.

desde el punto de vista de las leyes que gobiernan (porque *han gobernado realmente* en una circunstancia dada) la dispersión de los enunciados, singularizándolos en un discurso.²⁶

Foucault estudia los enunciados independientemente de cuestiones filosóficas que tengan que ver con el sentido, con el significado, o con una verdad abstracta. Un enunciado no tiene su origen en el «autor» ni en la psicología de éste, sino en su relación con otras prácticas discursivas. Un enunciado no se define por su unidad aparente, sino por su función dentro de un discurso.²⁷ Éste se comprende entonces como un conjunto de enunciados agrupados bajo un mismo sistema de formación.²⁸ Precisamente por eso, el enunciado es tan problemático: sus límites no son obvios.

2. Representación múltiple y antagonismo real en Marx

¿No es esta la problemática desde la cual Marx opera en el momento en que intenta emprender su *crítica de la economía política*?²⁹ Lo que Marx hace en primer lugar es cuestionar la noción de «riqueza», central en la economía clásica (y en sus vulgarizaciones), cuestionamiento en el cual resulta central su distinción entre valor de uso (equiparable a aquella riqueza) y valor de cambio (o valor: aquél al que nos referimos cuando hablamos de la *teoría del valor* de Marx).

Lo que Marx hace con su revolución teórica³⁰ es justamente producir un nuevo discurso acerca de la esfera económica del modo de producción capitalista. ¿Cómo hace Marx para trazar en su discurso los límites del enunciado capitalista (que tiene que ver con la mercancía)?

* * *

Marx piensa la contingencia dentro de lo que cabría llamar su teoría del conocimiento, cuando expone la prioridad de la multiplicidad caótica (en la forma de la «representación plena» o *volle Vorstellung*) respecto de la definición abstracta, que en un tercer movimiento restaura (en realidad, *instauro*) lo concreto-ordenado. Por eso, en la «Introducción» de la *Contribución...*, Marx describe el proceso de conocimiento en dos fases: una primera que va de lo múltiple-desordenado (concreto) a lo simple (abstracto), y una segunda que va de este simple (abstracto) a lo múltiple-ordenado (concreto).

«Parece ser apropiado comenzar por lo real y concreto, por las premisas efectivas, o sea, en la Economía política, verbigracia, por la población, que es la base y el sujeto de todo el proceso social de producción. Un examen más detenido muestra, sin embargo, que esto es erróneo. La población es una abstracción si, por ejemplo, se desatienden las clases que la componen. Estas clases son a su vez una palabra huera si se ignoran los elementos en que ellas se asientan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el

²⁶ *Ibid.*, p. 118.

²⁷ «...se trata más bien de una función que se ejerce verticalmente con relación a esas diversas unidades, y que permite decir, a propósito de una serie de signos, si están presentes en ella o no. El enunciado (...) es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación, por el análisis o la intuición, si “casan” o no...» (*Ibid.*, pp. 144-45.)

²⁸ «...conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación.» (*Ibid.*, p. 181.)

²⁹ No hablaba en vano quien decía que Marx había descubierto el «continente-Historia».

³⁰ Que es una *discontinuidad* en la teoría exactamente al modo en que indicábamos arriba en el punto B del primer apartado de este trabajo.

capital, etc. De este modo, el que empezara por la población tendría una representación caótica del todo y, por medio de definiciones más detalladas, del análisis, llegaría a conceptos cada vez más sencillos; pasaría de lo concreto figurado a abstracciones cada vez más tenues, hasta alcanzar las definiciones más simples. Desde allí debería emprender el camino de regreso, hasta llegar en fin de nuevo a la población, pero ésta no sería ya una representación caótica de un todo, sino un rico conjunto de muchas definiciones y relaciones.»³¹

Al final del proceso, ese concreto no es ya una representación-caótica-de-un-todo, sino «un rico conjunto de muchas definiciones y relaciones». No debe despistar que Marx hable de *representación* (caótica) de un todo: si es caótica, ese caos provendrá (siempre sucede) de una multiplicidad previa que se resiste a ser ordenada.

El procedimiento científico correcto, explica Marx a continuación, es este que va hacia lo concreto, que

«Aparece por tanto en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado y no punto de partida, aunque es el verdadero punto de partida y también, por consiguiente, el punto de partida de la contemplación y representación.»³²

El sentido relativamente enigmático de este concepto, radica en la dualidad en que se presenta lo concreto. Si hablamos del concreto de «la población», este es punto de partida (ahora bien, como «representación caótica de un todo» o como un «concreto figurado»), a la vez que punto de llegada tras un proceso de análisis y de abstracciones progresivas.

«El primer procedimiento ha reducido la representación plena a definiciones abstractas; con el segundo, las definiciones abstractas conducen a la representación de lo concreto por medio del pensamiento.»³³

La (re)presentación plena (*volle Vorstellung*) es del orden de lo múltiple, pero también es del orden de lo concreto. *Lo concreto es múltiple*: por eso puede encontrarse en una situación de desorden, cuya ordenación requiere sucesivas abstracciones previas. Esta multiplicidad *de lo real*, que se sustrae a todo orden, es justamente el punto débil de la ideología (que es de lo que se trata cuando hablamos de *volle Vorstellung*).

Como hemos visto, el segundo paso por el cual se constituye una ciencia propiamente dicha, requiere el camino de vuelta de lo abstracto a lo concreto; en este camino de vuelta lo concreto se presenta ya como el singular (por oposición al múltiple), y como el orden (por oposición al desorden). Se puede decir que lo múltiple es singularizado, y es necesario que así sea si lo que se espera es producir conocimiento. Este es el sentido, precisamente, de las primeras líneas de *El capital*:

«La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y

³¹ K. Marx, «Introducción», en *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú: Progreso, 1989, p. 196.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza. Nuestra investigación, por consiguiente, se inicia con el análisis de la mercancía.»³⁴

En efecto, la investigación científica de Marx comienza con el análisis de la mercancía –de la mercancía *individual (einzelne)*, o dicho en hegeliano, *abstracta*. El compromiso epistemológico que Marx asume de partida es, justamente, que las mercancías se tienen que contar individualmente (abstracción mediante, insistamos) aun cuando se nos *presenten* diluidas en una *ungeheure Warensammlung*, en un «enorme cúmulo de mercancías» que es del orden de la *volle Vorstellung*. La «forma elemental» de la mercancía, es decir la mercancía individual o singular, se construye como una abstracción posterior a esa confusa presentación. Lo que Marx no nos dice es cómo llega a esta abstracción: no le interesa al lector, no forma parte del discurso científico, aunque se pueda rastrear en los precursores teóricos de Marx, los economistas burgueses. El modo en que se produce esta abstracción se encuentra por eso implícito en *El capital*, y nos hace suponer (con toda razón) que se trata en sí de un *gesto filosófico*: se trata en definitiva de ese gesto que hace posible el paso de la *volle Vorstellung* a una determinada estratificación de los significantes (estratificación: «la filosofía traza líneas de demarcación») que hará posible una estructura simbólica autorreferencial. A partir de entonces tendremos la ciencia de Marx, tal como queda plasmada en la teoría del valor y en su concepto central (equivalente al concepto saussuriano de signo lingüístico): el concepto de *expresión de valor (Wertausdrucks)*, del que es ejemplo el inolvidable, y aparentemente inocente, «20 varas de lienzo = una chaqueta». Aquí, el lienzo toma la forma relativa de valor, y la chaqueta la forma de equivalente. La mercancía lienzo expresa su valor en la mercancía chaqueta.³⁵

«El lienzo expresa su valor en la chaqueta; la chaqueta hace las veces de material para dicha expresión del valor. A la primera mercancía le corresponde un papel activo; a la segunda, uno pasivo. El valor de la primera mercancía queda representado como valor relativo, o sea, reviste una forma relativa de valor. La segunda mercancía funciona como equivalente, esto es, adopta una forma de equivalente.»³⁶

Aquí lo decisivo no es, como en Saussure, una (inexistente) correspondencia de significante a significado, sino el propio procedimiento de estratificación que pone en relación dos significantes –en Marx, dos mercancías. «La misma mercancía no puede, en la misma expresión del valor, presentarse simultáneamente bajo ambas formas.»³⁷ Si veinte varas de lienzo valen una chaqueta, la lectura inversa (una chaqueta vale veinte varas de lienzo) no se encuentra expresada en esta fórmula. Aunque estén involucrados los mismos términos, se trata de una expresión de valor distinta.

Por tanto, Marx reorganiza el esquema saussuriano del signo lingüístico. Si en Saussure³⁸ tenemos que

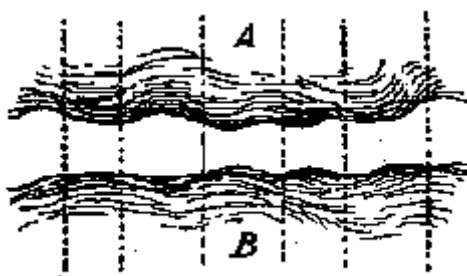
³⁴ K. Marx, *El capital*, Libro I, vol. 1, Madrid: Siglo XXI, 1975, p. 43.

³⁵ «El lienzo expresa su valor en la chaqueta; la chaqueta hace las veces de material para dicha expresión del valor. A la primera mercancía le corresponde un papel activo; a la segunda, uno pasivo. El valor de la primera mercancía queda representado como *valor relativo*, o sea, reviste una *forma relativa de valor*. La segunda mercancía funciona como *equivalente*, esto es, adopta una *forma de equivalente*.» (*Ibid.*, pp. 59-60.)

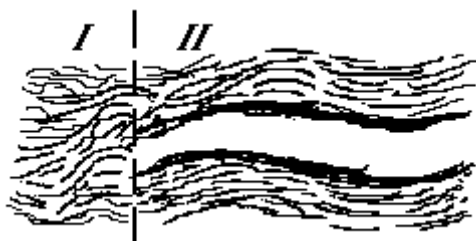
³⁶ *Ibid.*, pp. 59-60.

³⁷ *Ibid.*, p. 60.

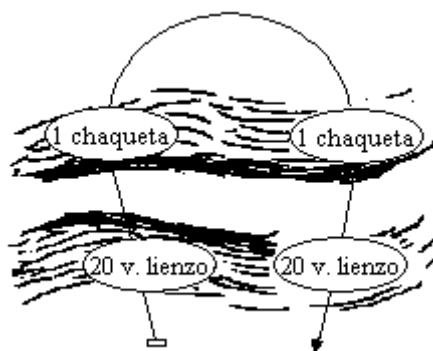
³⁸ F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada, 1978, p. 192.



sin embargo en Marx el proceso de expresión de valor tiene lugar como una relación de mercancías, que por tanto no se oponen como dos estratos claramente definidos, sino que se presentan en una *ungeheure Warensammlung* que es preciso *estratificar*. Por eso hay en Marx dos pasos: (1) el primer paso (precientífico) de determinación de los estratos –de demarcación de una mercancía individual respecto de otra–:



(2) y el segundo paso, científico, de su puesta en relación (en la forma del lacaniano punto de almohadillado)³⁹ dentro de una cadena que podemos llamar ya *expresión* (de valor):



Esta cadena pasa por dos expresiones de valor *distintas y sucesivas*:

$$\frac{20 \text{ varas de lienzo}}{1 \text{ chaqueta}}$$

seguida de

³⁹ Cf. J. Lacan, *El seminario 3: Las psicosis*, Buenos Aires: Paidós, 2004, pp. 369-385.

1 chaqueta
20 varas de lienzo

(La misma relación que se encuentra latente bajo la forma dinero,⁴⁰ aunque ésta instaure la ficción de constituir ella misma un valor materializado, y por tanto *aparente* ser «significado» de toda mercancía y aun de todos nosotros, según dicen.) Este mecanismo de expresión es también, según la teoría del valor, el que regula todo intercambio.

Regresando a nuestro terreno de filósofos, si la *volle Vorstellung* es múltiple y caótica, es porque «refleja» lo concreto múltiple de lo *real*.⁴¹ Es de esperar que el reflejo de este desorden sea a su vez desordenado e incomprensible. Lo que no se puede ignorar aquí es que en este proceso de conocimiento por el que se constituye una ciencia (como la crítica de la economía política), hay una «determinación en última instancia» de lo concreto (múltiple-desordenado): esta determinación real condiciona la *Vorstellung* y por tanto marca un desajuste entre la singularidad del objeto científico, y la multiplicidad del objeto real. Este desajuste, que tiene que ver con una escisión dentro de lo real mismo (pues lo real es, desde siempre, múltiple), es precisamente el núcleo duro de *contingencia* en la teoría de Marx. Naturalmente, es también lo que va a convertir la economía y su crítica (así como la filosofía) en saberes de partido, en un cruce de discursos irreconciliables *por causa de un antagonismo real*. Esto resulta evidente, por ejemplo, en el capítulo que dedica Marx en el Libro III a la diferencia entre tasa de ganancia (calculada respecto del capital global, y tomando por tanto la apariencia de una misteriosa «emanación» suya) y tasa de plusvalor (calculada respecto del capital variable, manifestando por tanto una determinada relación entre trabajo y capital).⁴²

* * *

En el terreno de los presupuestos filosóficos subyacentes a la revolución historiográfica de Marx, la prioridad aquí dada a la contingencia (prioridad que se funda en la prioridad de lo múltiple desordenado) constituye una alternativa frente a la ontología filosófica que piensa lo contingente como Uno, eternamente ordenado, así como (ficción derivada de aquello) frente a la concepción totalista del poder como algo cerrado, sin fisuras, y que se presenta por eso como una ley universal irremediablemente impuesta contra toda práctica de la política —es el triunfo ideológico de la postpolítica, cuando el llamado «técnico» (que más bien constituye la figura moderna del teólogo) se encarga de decirnos cómo va el poder, pero nos cierra toda vía para sustraernos a él o para transformarlo. Por eso el ejemplo de Lenin debería ser tan pertinente, en tanto que constituye un momento crucial en la comprensión de la contingencia: todo movimiento revolucionario (y la revolución es el acontecimiento por excelencia de la política: «un acto de violencia mediante el cual una clase derroca a otra») se desarrolla, en efecto, *en contra* de cualquier certeza de una ley histórica, en contra de toda visión estática y cerrada del poder; se desarrolla cuando *virtú* y Fortuna se encuentran, y es preciso aprovechar el momento. Lo que los antiguos llamaban el *Kairós*, el «momento justo», tiempo cualitativo por oposición al tiempo medible, constante, cuantitativo de Cronos.

¿No es este tiempo kairológico lo que Derrida, a propósito de Marx, llama los «espectros»? Un espectro recorre Europa, recordamos. Sin embargo no hay uno solo, puesto que hay muchos, más aún hay todos: el «primer Marx» y el «segundo Marx»,

⁴⁰ «La forma de dinero no es más que el *reflejo*, adherido a una mercancía, de las relaciones entre todas las demás mercancías», K. Marx, *O. Cit.*, p. 110.

⁴¹ Cf. Slavoj Žižek, *Visión de paralaje*, Buenos Aires: F. C. E., 2006.

⁴² K. Marx, *El capital*, Libro III, vol. 6, *O. Cit.*, pp. 55-56.

más o menos conciliados; y de otro lado el espectro del Marx uno, como indudablemente el del Marx cadáver que esgrimen los liberales. El libro de Derrida comienza con esta frase:

«Y ahora los espectros de Marx. (Pero ahora sin coyuntura. Un ahora desquiciado, disyunto o desajustado, out of joint, un ahora dislocado que corre en todo momento el riesgo de no mantener nada unido en la conjunción asegurada de algún contexto cuyos bordes todavía serían determinables.)»⁴³

Hamlet: el mundo está dislocado, *out of joint*; fuera de contexto, podríamos decir. Éste es el «ahora» de los espectros de Marx: el tiempo de *los* espectros es el tiempo dislocado, decontextualizado, tiempo de la contingencia. El tiempo de los espectros es el tiempo en el que cualquier Marx puede ser posible. Es por eso el tiempo que abre la decisión: cómo leer, qué leer (y qué líneas pasar por alto). Se trata de manejar la heterogeneidad de esta herencia, de la herencia de Marx: «una herencia nunca se re-úne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo*».⁴⁴

En efecto, *los* espectros de Derrida, como *más de uno* a la vez que como *menos de uno* (menos que el Uno), no son otra cosa que el regreso de la contingencia, de lo inesperado, de la *historia* más allá de su anunciada muerte. Este es el plano en que se desarrolla justamente un libro de Derrida que, nos dicen, trata sobre Marx. Si el libro es tan endiabrado, es justamente porque encara desde esta contingencia *los* espectros de Marx, desde los textos de Marx –porque amenaza la propia certeza de que pueda haber *un* Marx, continuo y constante, idéntico a sí mismo.

Ahora bien, esta «presentificación» (digámoslo así) del espectro, no tiene que ver con supuestos relativismos ni con la inexistencia de determinaciones reales: todo lo contrario, tiene que ver justamente con el desplazamiento de un real difícilmente digerible, un real que *funciona mal* –y este real nos lleva al plano de la contingencia, puesto que ahí surge todo: desde la lucha de clases marxista, a la imposibilidad de la presencia en Derrida. Por eso el espectro, en su forma repetitiva –es sabido que allí donde alguien dice ver un fantasma, más tarde otro volverá a verlo– reproduce la estructura psicoanalítica del síntoma.

También era así para Marx: ese espectro que recorre Europa, ese fantasma del «comunismo», ¿no está expuesto en el *Manifiesto*, precisamente, al modo de un síntoma? Es el síntoma del Papa, es el síntoma del Zar de turno, de «los políticos» y de los polizontes. ¿Y no es sintomática esa repetición frenética del «epíteto zahiriente de comunista», que según relata el *Manifiesto*, se dirigen unos a otros todos los partidos, de gobierno o de oposición?

Pero si la cosa tiene que ver con el tiempo de la contingencia, con el tiempo en que el poder se quiebra y el mundo pretende cambiar de base...entonces no sorprende que el epíteto mediático de «comunista», pese a ser incomprendido y mal usado (aunque algo se huelga, ciertamente) sea identificado por lo general con el propio horror. Ese horror es la lucha de clases: ¿alguna vez se ha escrito una frase más subversiva, más temible para los teólogos de cualquier culto, que la que abre el discurso del *Manifiesto*: «la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases»?⁴⁵ Que sea históricamente dudosa (puesto que no puede pensarse seriamente que la dualidad entre patricios y plebeyos sea la misma que entre obreros y capital) no debe hacernos olvidar su fondo filosófico inaudito: la convicción expresa de que *todas* las sociedades hasta la fecha se han construido

⁴³ J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta, 2003, p. 17.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁵ K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú: Progreso, 1990, p. 27.

sobre el antagonismo, y más aún, que *su historia* (con lo que significa hablar de la *noble historia* en el siglo del hegelianismo en vulgata) es *la historia de las luchas de clases*. Más que un acto de rebeldía contra un orden existente, lo que aquí se pone de manifiesto es el desorden como condición estructurante de cualquier tipo de orden. Aquí es donde Mao supo profundizar, en su texto sobre la contradicción,⁴⁶ al subsumir como vimos arriba la lucha de clases dentro de una dialéctica materialista entre «lo viejo» y «lo nuevo», que anula toda concepción estática de la historia y abre la posibilidad de actuar: sin esperanza ni temor.⁴⁷ Por esto mismo las contradicciones son un concepto filosófico (y en relación con ello, político).

* * *

Lo que Marx lleva a cabo es en definitiva, repitiendo las (un tanto kuhnianas) palabras de Althusser, una revolución teórica. Por eso «Marx» es el nombre de un acontecimiento: fundado en la discontinuidad de la historia (en la discontinuidad *de lo real*), *El capital* traza un salto cualitativo opuesto al discurso de la economía clásica.

De acuerdo con Alain Badiou⁴⁸, un acontecimiento puede ser o no reconocido: y es su reconocimiento (relación de verdad), la *fidelidad a un acontecimiento* (donde esta fidelidad es aleatoria, y por tanto *puede* tener lugar o no tenerlo), lo que a posteriori demarca una subjetividad. Por eso para Badiou existen cuatro procedimientos de verdad: la política, el amor, el arte y la ciencia. Pero el acontecimiento no se define en abstracto, sino a partir de una *intervención de interpretación*.⁴⁹ Se trata de resolver si el acontecimiento realmente tuvo lugar, o si (como acostumbra a argumentar los reaccionarios) realmente no sucedió nada. Se trata de decidir si el acontecimiento, siempre en el borde del vacío, es efectivo o no es más que un nombre del vacío mismo –opción bastante extendida en nuestra «postmodernidad», era de franca contrarrevolución, que considera que nunca hubo ni habrá un acontecimiento.

En cualquier caso, ¿no es esta posibilidad del acontecimiento, lo que Foucault refiere cuando dice que el discurso es histórico y por tanto sometido a unidades y *discontinuidades*?⁵⁰ ¿Y no es este reconocimiento de la discontinuidad, junto con el reconocimiento implícito que en su obra hace del acontecimiento-Marx (aunque como él decía, no lo reverenciase en las notas al pie), *lo que convierte a Foucault en un marxista*?⁵¹

⁴⁶ Mao Zedong, «Sobre la contradicción», en *Obras escogidas*, O. Cit., t. I.

⁴⁷ «...the basic message: “we should not be afraid.” Is this not the only correct attitude apropos war: “first, we are against it; second, we are not afraid of it”? There is definitely something terrifying about this attitude –however, this terror is nothing less than the condition of freedom», S. Žižek, «Mao Zedong the marxist lord of misrule», en http://www.lacan.com/zizmaozedong.htm#_ftnref28.

⁴⁸ Cf. A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial, 1999.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁰ «...fragmento de historia, unidad y discontinuidad en la historia misma, planteando el problema de sus propios límites, de sus cortes, de sus transformaciones...» (M. Foucault, O. Cit., p. 198.)

⁵¹ Además de un materialista dialéctico... aunque este es otro asunto que exigiría una definición cuidadosa de términos no en vano polémicos y politizados (aunque entiéndase que dicha definición no debería implicar ni mucho menos su despolitización).

3. Contingencias de la política: poder y potencia en Lenin y Foucault

Roland Barthes caracterizaba la escritura marxista como una escritura funcional, con un léxico casi técnico, donde incluso las metáforas se hallan rigurosamente codificadas. La escritura leniniana se caracteriza por esta funcionalidad, casi elegancia: los textos leninianos no se reducen a una mera digresión, sino que se escriben desde dentro de la militancia política, en una de las etapas históricas más convulsas y decisivas del siglo XX.

Por eso la escritura leniniana no intenta adular al lector con frases brillantes; produce en cambio lo que la teoría de la literatura llama el *effet du réel*: con su característico desprecio por toda clase de abstracción teórica, por su búsqueda de un conocimiento *concreto* (opuesto a la teoría política abstracta), el texto de Lenin es siempre rápido, sin sutilezas escolásticas ni deleites estéticos, y seductor sin embargo; texto interrumpido por un acontecimiento nuevo que marca la inactualidad del texto (pues todo texto es un rumiar lo viejo), texto que roza el no-texto, texto que quiere dejar de serlo –como cuando interrumpe *El Estado y la revolución* con una nota que da fe de su incompletud debido a la mayor urgencia de los acontecimientos revolucionarios y denunciando por tanto, implícitamente, la insuficiencia constitutiva de todo texto.⁵²

Escritos en la clandestinidad, en el exilio en Suiza o Finlandia... los textos de Lenin se encuentran marcados por los límites no ya de la escritura, sino de la vida misma (como sucede cuando encarga la publicación de su cuaderno sobre el Estado en el caso de que lo liquiden, o cuando apela dramáticamente al «ahora o nunca» de la revolución). Textos, precisamente, *contingentes*: sin leyes históricas a las que atenernos, sin vías ascendentes en el progreso de la humanidad, queda únicamente la atención a lo transitorio, al acontecimiento que circula velozmente, que raras veces se deja atrapar en la forma del relato y que con demasiada frecuencia se impone sobre la vida individual, suprimiéndola en una enfermedad imprevista o confinándola en un mausoleo.

Lenin es un pensador de la contingencia: por eso escandaliza a toda la «buena» filosofía (toda la filosofía que pretende renegar de su verdadera naturaleza, la de *constituir ella misma un discurso sobre la contingencia*). El reconocimiento de la contingencia se revela revolucionario en cuanto que, a diferencia del optimismo histórico, nos obliga a prepararnos tanto para lo peor como para lo mejor. Por eso donde se piensa la contingencia quedan abolidas todas las previsiones históricas, todos los apriorismos, todo el oscurantismo. Pensar la contingencia significa ser conscientes de que el momento clave, la hora de actuar, es un vacío que se sustrae al tiempo –al eterno padre Cronos, al tiempo de la explotación.

En estas condiciones, la política queda como la actividad *anti-filosófica* (aunque inevitablemente *filosófica*) por excelencia, como la actividad contra-ontológica que da cuenta exactamente de esa contingencia, encauzándola, previéndola, o simplemente dejándola obrar. «*On s'engage et puis... on voit*», como decía Napoleón y repetía Lenin. Esto lleva toda práctica política al terreno (pascaliano casi) de la apuesta: dado

⁵² «Escribí este folleto en los meses de agosto y septiembre de 1917. Tenía ya trazado el plan del capítulo siguiente, del VII: *La experiencia de las revoluciones rusas de 1905 y 1917*. Pero, fuera del título, no me fue posible escribir ni una sola línea de dicho capítulo: vino a “estorbarme” la crisis política, la víspera de la Revolución de Octubre de 1917. “Estorbos” como éste no pueden producir más que alegría. Pero la redacción de la segunda parte del folleto (...) habrá que aplazarla seguramente por mucho tiempo; es más agradable y provechoso vivir la “experiencia de la revolución” que escribir acerca de ella», V. I. Lenin, «El Estado y la revolución», *O. Cit.*, p. 389.

que cualquier cosa puede suceder, únicamente resta la buena y vieja toma de partido. Esta apuesta puede ser liberadora si en último término nos hace apartar el cálculo de las oportunidades y preguntarnos por lo que verdaderamente deseamos. Se trata por tanto de una filosofía desesperada –pero *no* melancólica: esta filosofía va dirigida a quienes se han librado del prejuicio de la esperanza. Y esta es precisamente la desesperación con la que Lenin llamaba a actuar en la víspera de la revolución de octubre:

«La historia no perdonará ninguna dilación a los revolucionarios que hoy pueden triunfar (y que triunfarán hoy con toda seguridad) y que mañana correrán el riesgo de perder mucho, tal vez de perderlo todo.»⁵³

* * *

La Fortuna, la *contingencia*, es el tema de la filosofía (la filosofía no tiene objeto),⁵⁴ la filosofía es ese doble movimiento del pensar, que a la vez que inventa falsos órdenes y armonías inexistentes (de ahí su tradicional afinidad con la «gente de orden»), los desinventa en su incertidumbre –puesto que después de todo, cabe sospechar que las cosas no vayan tan bien.

La *contingencia*, «objeto» de la filosofía, se concreta como un efecto de poder, como algo que sencillamente se *da* por encima de toda potencia concebible. Por supuesto, la propia filosofía se entiende a sí misma también como un efecto de poder, en virtud de su propia contingencia. La filosofía, en tanto discurso de la contingencia, es por eso mismo un discurso sobre (y desde) el poder. Aquí poder se opone a potencia.

Empecemos a desgranar el asunto, y empecemos por Maquiavelo. El enfoque maquiaveliano de la *virtú* exigía una doble cuenta de los hechos: por un lado, se los piensa como *lo que hay*; por el otro, se los concibe desde la óptica de la potencia (lo que puede hacerse). Pues bien, esta dualidad es la que alcanza altura en dos conceptos del pensamiento de Lenin y del pensamiento marxista en general: *coyuntura* y *tendencia*.

Coyuntura es el concepto con el que se pretende dar cuenta de un determinado efecto de presencia. *Tendencia* es el principio por el que se alude a lo que aún no es, pero puede ser en el futuro (ejemplo: ley de la baja *tendencial* de la tasa de ganancia). De algún modo, es la distinción deconstructivista entre lo *presente* (que, por así decirlo, está pero no existe) y lo *diferido* (que existe, pero no está).

El gran libro leniniano sobre la articulación de ambos conceptos es el olvidado *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, dedicado al estudio de la formación de un mercado interior para la gran industria. Partiendo de las condiciones (de la *coyuntura*) en el capitalismo ruso, y de la *tendencia* en éste, y armado con la base teórica del materialismo histórico, Lenin fue capaz de formarse un mapa de la situación sobre el cual pensar la organización política.

Ahora bien, *tendencia* y *coyuntura* no son conceptos abstractos de teoría: son la forma que la potencia y el poder toman *desde la óptica política de la virtú*. Ello es necesario, en la medida en que la relación entre potencia y poder es, en sí misma, impensable: es necesario *politizar* esta relación, traducirla a términos políticos (a los términos de la *virtú*: ¿*dónde se puede actuar para incrementar una potencia?*) para poder establecer algún tipo de causalidad. La causalidad no se establece entre potencia y poder, tal cual (puesto que la potencia, en los fríos y «neutrales» cómputos no existe: bien lo saben los tecnócratas de toda laya), sino entre *tendencia* y

⁵³ V. I. Lenin, «Carta a los miembros del CC», en *Obras escogidas en tres tomos*, t. 2, O. Cit., p. 479.

⁵⁴ L. Althusser, *Lenin y la filosofía*, México: Era, 1975, p. 60.

coyuntura: es posible así pensar una coyuntura dentro de una línea tendencial que procede de hechos pasados y apunta a acontecimientos futuros.⁵⁵

El poder y la potencia no son por tanto lo mismo: el poder es algo dado, un *hay* (Wittgenstein: «el mundo es todo lo que es el caso»);⁵⁶ la potencia es allí donde lo real se sitúa escindido y en abierto, donde lo real se expresa como una sucesión contrapuesta de elementos, más allá de toda determinación rigurosa (esa posición de abierto constituye lo real de lo real, donde el propio orden, que desde Galileo y su famosa matematización de la naturaleza atribuimos a lo real, se deja subvertir). Sin embargo, esta potencia como tal no es pensable (si el poder se piensa, si es pensamiento en estado puro,⁵⁷ la potencia es en sí misma algo impensable); tiene que ser contaminada por el más elemental de los mecanismos de poder, cual es el de la interpelación ideológica –y aquí entrará el pensamiento de la *tendencia*, en tanto atributo de un «sujeto». En otras palabras, el poder no existe sino que constituye un objeto imaginario: lo único que *existe* es la potencia. Pero la potencia *no se cierra*, no se totaliza, por culpa de una determinación procedente de lo *real*. Este espacio, real-real, no puede pensarse más que desde el punto de vista en que se puede pensar algo que no es visible, que está fuera del cuadro, como es el punto de vista (imaginario-ideológico) del poder. La relación imaginaria con la potencia se topa con un *exceso de la propia potencia*: la potencia puede (y debe) ser atribuida a esas figuras ideológicas que llamamos «sujetos», pero en sí misma, la potencia es un proceso-sin-sujeto-ni-fines que se sustrae a los mecanismos de representación imaginaria (ideológicos). Esto es lo que referimos al decir que la filosofía es un discurso de la contingencia: el «objeto» de la filosofía es este grado cero de inexistencia del poder –el punto constituyente de una ideología, o «representación imaginaria de las condiciones reales de existencia»: el punto limítrofe en el que esas condiciones de existencia sobrepasan lo pensable, y ese punto se llama *contingencia*. Si toda ideología se constituye en la inevitable escisión entre lo real y su representación, el «objeto» de la filosofía es justamente el no-lugar donde lo real es de por sí *irrepresentable* –representando lo irrepresentable, al mismo tiempo vuelve frágil toda representación. Son las trampas engañosas de la filosofía, ese camino de caminos que no llevan a ningún sitio (pero que hay que conocer, por lo que *indican*): al ser pensamiento de lo real contingente, hace posible tanto su falseamiento dentro de un orden (conduciéndonos por el camino de la representación ideológica) como su evocación a la hora de romper y fragmentar ese mismo orden (trazando líneas de demarcación, y sentando las condiciones para cualquier enfoque teórico, como hemos visto en Marx). Por otro lado, su ambigüedad convierte a la filosofía en un excelente escondrijo desde donde resistir.

* * *

La dualidad poder/potencia se hace patente en los textos leninianos entre las dos revoluciones de 1917: lo que el foucaultiano vulgar suele reprochar a Lenin, su concepción localista del poder (que este foucaultiano cree identificar inequívocamente con el poder... del Estado), es posible justamente porque Lenin ha distinguido poder de potencia, y ha trazado al mismo tiempo las subjetividades antagónicas que se producen en el campo de la potencia: el poder del Gobierno Provisional se opone a la potencia del Soviet, como al poder de éste se opone la potencia de la minoría

⁵⁵ He aquí el marxismo práctico de Lenin, quien en la práctica política aplica los mismos principios revolucionarios de Marx en lo que respecta a la importancia de las discontinuidades y a la responsabilidad del agente (teórico o político) para trazarlas desde su propia posición.

⁵⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Tecnos, 2002, p. 107.

⁵⁷ Al modo de las ideas trascendentales de Kant, formas *a priori* de la razón. Y ficciones, qué duda cabe.

bolchevique. Así, lo que Lenin supo pensar fue: (1) la escisión entre la conciencia (ideológica, filosófica) de la coyuntura rusa, y las condiciones reales de existencia del incipiente capitalismo (*El desarrollo del capitalismo en Rusia*); (2) las contradicciones de clase que surgen con este capitalismo, y que hicieron posible la delimitación de una serie de sujetos colectivos con diferentes intereses y relacionados entre sí de modo diverso. E implícitamente, (3) la posibilidad de que dichas contradicciones de clase de concreten en formas de conciencia, reestructurándose por tanto el punto 1 y reorganizándose la relación entre coyuntura y tendencia, entre formas de conciencia y condiciones reales de existencia (cosa que acaece cuando, por ejemplo, la dualidad de poderes pasa a ser un hecho comúnmente constatado, estableciéndose una nueva relación de poder-potencia que tiene lugar ahora entre esta dualidad de poderes y una nueva línea políticamente activa dentro de los propios soviets).

La distinción poder-potencia no se establece de un modo tajante, y se reproduce en múltiples niveles: se da cuando se funda el Soviet como órgano de representación de los obreros y soldados, cuya potencia se enfrenta al poder del Gobierno Provisional; se da cuando la potencia del individuo Lenin se opone al poder de la línea de su partido (este es el combate de las *Tesis de abril*); y se da, una vez más, cuando la potencia de los bolcheviques se enfrenta a la situación de dualidad de poderes e inclina los acontecimientos hacia la insurrección.

De lo que se trata es de la compleja interrelación entre la coyuntura (poder) y la tendencia (potencia), donde la sobredeterminación de una representación imaginaria (efecto de poder) produce de un lado la ilusoria completud del «estado de cosas ya dado», y de otro la también ilusoria completud del «sujeto» político al cual se atribuye una potencia. Nunca más el viejo *adagio* sobre las «condiciones objetivas» y las «condiciones subjetivas»: puesto que el gesto verdaderamente político precisa del reconocimiento previo de que *las condiciones («objetivas» o «subjetivas») jamás están «maduras»*.

El momento político no tiene que ver con la relación entre un sujeto y un objeto, sino con la diferencia elemental entre unas condiciones reales y su propio exceso, que *produce* a posteriori una determinada relación de oposiciones «subjetivas». Por eso la verdadera tarea *política* es la de trazar líneas de demarcación: entre el poder y la potencia, entre la coyuntura y la tendencia. Sabiendo que lo que aquí se pone en juego es lo real mismo, opuesto a su propio reflejo imaginario.

Por eso Foucault puede ser leído en términos políticos, no cuando se integra su teoría del sujeto dentro de su teoría del poder (es la explicación del poder como fuerza de normalización y sujeción), sino todo lo contrario, cuando se *separan* rigurosamente y se hace manifiesta su irreparable escisión; *cuando el propio «sujeto» se descubre escindido entre las fuerzas normalizadoras que marcan el terreno del poder, y la potencia que determina en última instancia todas esas normalizaciones y tiene su base en la escisión real («anormal») del ser social*.

Por eso la política es *el des-equilibrio* del poder y la potencia (la política no es una práctica independiente del poder, sino un determinado movimiento entre poder y potencia). Si la potencia es distinta del poder, será porque mientras el poder remite al Universo imaginario que los filósofos piensan, la potencia remite, *en última instancia*, a un real que tiene que ver con las luchas de clases. La última consecuencia del olvido de dicha dialéctica, es poetizar la belleza del alma que renuncia a tomar el Palacio de Invierno y se limita a primar la sociedad (como juego «rizomático» de poder) por encima de la organización o del Estado (como *instrumentos* efectivos para incrementar una potencia, por medio de la transformación de las condiciones reales de existencia). Y es que temiendo contaminarse con un poder que no existe, simplemente se acaba jugando con otra forma de poder aún más cargada y opresiva, que se cierra las vías para jugar a la dialéctica, al juego de espejos y de imágenes que le ayudaría a relativizarse, a tomar distancia respecto de sí mismo. Condición inevitable para echar

los datos y hacer política. Por eso el error del «movimiento de movimientos» ha sido acabar tomándose demasiado en serio, olvidando que había un *otro* respecto de sí mismo (la arbitrariedad de la potencia).

4. Hacia una política sin sujeto

Concluiríamos aquí apelando, contra un enfoque demasiado estrecho que primaría una filosofía del sujeto (tema relativamente de moda entre el pensamiento llamado «radical»), por una revalorización de la *techné* política. Frente a una filosofía del sujeto que piensa sus condiciones de producción dentro de un esquema de poder, por una política sin sujeto que localiza las relaciones potenciales entre una coyuntura y una tendencia (relaciones sometidas a una determinación *real* de la potencia, no en los términos del real filosófico-coyuntural, cerrado y ordenado, sino del real abierto de Marx, Freud o Lacan). Que piensa estas relaciones no en la ideología, sino desde su dialéctica tal como la evidencia el *vacío* de la contingencia intercalado en la infinita proliferación de las subjetividades.

* * *

Con mayor o menor conciencia, una tradición política asume como Maquiavelo que *virtú* y Fortuna son los dos campos irreductibles en que se mueve, a partes iguales, la *práctica* política. El trabajo de Lenin dentro del partido, o el monumental torrente de su escritura (que, y es lo que lo convierte en el anti-filósofo por excelencia, se compone en su mayor parte de artículos y obras *circunstanciales*), son todo ello un testimonio valioso de la *virtú* política; que Lenin no fuese asesinado en Finlandia, o que Stalin anduviese tendiendo redes clientelares a espaldas de los viejos cuadros bolcheviques, fueron factores contingentes inesperados. Quien quiera ver una fuerte conexión causal entre una cosa y la otra, o filosofa o lee los posos del café. Lo que la práctica política enseña es que el movimiento vivo tiene su centro en la imposibilidad de cerrar este cruce –aunque paradójicamente, cuando más vivos nos sentimos es cuando contra todo pronóstico el cortocircuito *acontece* y algo sucede. Cuando esto *ocurre* (sin búsqueda alguna, sin propósito consciente detrás) tiene lugar el momento propicio para actuar. La política se enfrenta entonces con el que es su objeto (ese objeto que nunca *se posee*), la reestructuración, en esta etapa de *transición* que rápidamente se va, de la relación entre potencia y poder –lo que significa quebrar el ritmo falsamente eterno de la propia contingencia, y con ello también de futuros acontecimientos.

Aquí es donde regresamos al importante gesto fundador de Maquiavelo y al pensamiento de los orígenes como *encuentro* (Althusser), de la potencia de un sujeto y de la inesperada intervención (coyuntural) de un efecto de contingencia. Por eso terminamos por *el comienzo*, por la contingente soledad del Príncipe. Recordemos la soledad contingente de Marx, el salto en el vacío de su lectura ante una herencia, la de la economía clásica burguesa. Esa lectura que Althusser llamaba sintomal, que «define el campo oscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible»,⁵⁸ se comprende precisamente por una determinación de partido: este es el «cambio de terreno» de Marx, que no se limita a mirar sino que anticipa un pensamiento de la propia mirada (la mística mirada) justamente como un «encuentro» aleatorio, como un resultado contingente.

Marx sacó la filosofía del jarrón veneciano y la arrojó al callejón. Su «ontología» no habla ya en términos de sustancias ni de esencias, de atributos ni de modos; Marx

⁵⁸ L. Althusser, *Para leer el capital*, México: Siglo XXI, 2004, p. 25.

enfrenta a la *intelligentsia*, a la élite filosófica bien asentada en sus cátedras universitarias y en sus grandilocuentes (y sin embargo anodinas) aspiraciones pequeñoburguesas, con la inadmisibile realidad de su histórica función ideológica al servicio del dominio de clase de la burguesía. Marx le arrebató la ontología a esta clase dominante, y lo hace hablando de relaciones de producción, de las leyes alemanas sobre el robo de leña, o de la expropiación de los bienes comunales en Gran Bretaña entre los siglos XV y XVIII. Pero lo que es más escandaloso no es que Marx invente una nueva ontología, limitándose a retomar las viejas fórmulas con nuevos conceptos: el escándalo surge cuando nos encontramos, en el núcleo de su peculiar «ontología», un inadmisibile argumento anti-ontológico como es el de la incompletud y (des)orden del ser. El «ser» como un «proceso sin sujeto ni fin(es)»: la historia de todas las sociedades hasta nuestros días, la historia de las luchas de clases.

Por tanto, hablamos del comienzo. El comienzo (que no *los* comienzos, ni los Orígenes; que no es tan puro ni estético ni «digno»), el momento del pensar, es una política desnuda (sin sujeto ni fines); solamente la inapelable lógica de un discurso mudo.