

Alain Badiou

LA VERDADERA VIDA

**UN
MENSAJE
A LOS
JÓVENES**

INTERZONA

INTERZONA

Badiou, Alain

La verdadera vida / Alain Badiou. - 1a ed. - Buenos Aires : Interzona Editora, 2017.

128 p. ; 18 x 12 cm.

Traducción de: Víctor Goldstein.

ISBN 978-987-3874-57-4

1. Filosofía. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Juventud. I. Goldstein, Víctor, trad. II. Título.

CDD 190

© Alain Badiou, 2016

© interZona editora, 2017

Pasaje Rivarola 115

(1015) Buenos Aires, Argentina

www.interzonaeditora.com

info@interzonaeditora.com

La vraie vie, de Alain Badiou

© Librairie Arthème Fayard, 2016

Traducción: Víctor Goldstein

Coordinación editorial: Victoria Villalba

Diseño de maqueta: Gustavo J. Ibarra

Composición de interior: Silvia Garrido

Arte de tapa: Guido Indij

Composición de tapa: Victoria Villalba

Corrección: Bettina Villar

ISBN 978-987-3874-57-4

Libro de edición argentina.

Impreso en la China. *Printed in China.*

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

SER JOVEN HOY: SENTIDO Y SINSENTIDO

Comencemos por las realidades: tengo setenta y nueve años. Entonces, ¿por qué diablos me ocupo de hablar de la juventud? ¿Por qué esa preocupación suplementaria: hablar de la juventud a los mismos jóvenes? ¿No les corresponde a los jóvenes hablar de su experiencia de jóvenes? ¿Acaso vengo a dar lecciones de sabiduría, como un anciano que conoce los peligros de la vida y que enseña a los jóvenes a desconfiar y a quedarse tranquilos, dejando el mundo como está?

Tal vez, eso espero, veamos que es lo contrario. Que me dirijo a los jóvenes a propósito de lo que puede ofrecer la vida, de las razones por las cuales es absolutamente necesario cambiar el mundo, razones que, por eso mismo, imponen asumir riesgos.

Pero voy a comenzar de bastante atrás, por un episodio muy conocido que atañe a la filosofía: Sócrates, el padre de todos los filósofos, fue condenado a muerte bajo la acusación de “corrupción de la juventud”. La primerísima recepción oficial de la filosofía adopta la forma de una acusación muy

grave: el filósofo corrompe a la juventud. Entonces, si yo adopto ese punto de vista, diré simplemente: mi objetivo es corromper a la juventud.

Pero ¿qué quiere decir ‘corromper’, inclusive en el espíritu de los jueces que condenaron a Sócrates a muerte bajo la acusación de corrupción a la juventud? No puede ser ‘corrupción’ en un sentido ligado al dinero. No es un ‘caso’ en el sentido de lo que hablan hoy los diarios: gente que se enriquece utilizando su posición en tal o cual institución del Estado. Ciertamente no es eso lo que sus jueces le reprochan a Sócrates. Recordemos que, por el contrario, uno de los reproches que Sócrates hacía a sus rivales, a quienes llamaban sofistas, era precisamente cobrar. Él, si puedo decir, corrompía a la juventud gratuitamente, mediante lecciones revolucionarias, mientras que los sofistas cobraban buen dinero por las lecciones que daban, y que eran lecciones de oportunismo. En consecuencia, “corromper a la juventud”, en el sentido de Sócrates, no es por cierto un asunto de dinero.

Tampoco se trata de corrupción moral, y mucho menos de esos asuntos más o menos sexuales de que también se habla en los diarios. Por el contrario, puede verse en Sócrates, en Platón al referir –¿o inventar?– el punto de vista de Sócrates, una concepción particularmente sublime del amor, una concepción que no lo separa del sexo, sino que lo aparta progresivamente de él en beneficio de una suerte de elevación subjetiva. Por cierto, se puede –y hasta

se debe– iniciar esa elevación en el contacto con cuerpos bellos. Pero ese contacto no se reduce a la excitación sexual, porque es el punto de apoyo material de un acceso a lo que Sócrates llama la idea de lo Bello. De tal modo que el amor es en definitiva la creación de un nuevo pensamiento, que se anima, no por la mera sexualidad, sino por lo que puede llamarse el amor sexuado-pensado. Y ese amor-pensamiento es un componente de la construcción intelectual y espiritual de sí mismo.

Finalmente, la corrupción de la juventud por un filósofo no es ni una cuestión de dinero, ni una cuestión de placer. ¿Se trataría entonces de una corrupción por el poder? Sexo, dinero, poder, es una suerte de trilogía, la trilogía de la corrupción. Decir que Sócrates corrompe a la juventud sería decir que hace jugar la seducción de su palabra para obtener un poder. El filósofo utilizaría a jóvenes con miras a un poder, a una autoridad. Los jóvenes estarían para servir a su ambición. Desde este punto de vista habría corrupción de la juventud en el sentido de que se integraría su ingenuidad a lo que podría llamarse, con Nietzsche, una voluntad de poder.

Pero diré una vez más: ¡al contrario! Hay precisamente en Sócrates, visto por Platón, de manera totalmente explícita, una denuncia de la índole corruptora del poder. Es el poder el que corrompe, y no el filósofo. En Platón hay una crítica violenta de la tiranía, del deseo de poder, a la que no hay nada que agregar, que de alguna manera es definitiva.

Hay incluso la convicción opuesta: lo que el filósofo puede aportar a la política de ningún modo es la voluntad de poder sino el desinterés.

Ven entonces que se desemboca en una concepción de la filosofía totalmente ajena a la ambición, a la competencia por el poder.

Sobre este tema me gustaría citar un pasaje de *La república* de Platón en la traducción un poco particular que yo he realizado. Si lo desean, la encontrarán en un libro de bolsillo. En la tapa están las siguientes indicaciones: "Alain Badiou" (el nombre del autor) y, abajo, "*La République de Platón*" (el título del libro). De tal modo que no se sabe quién escribió ese libro. ¿Platón? ¿Badiou? ¿Sócrates, quizá, de quien se dice que no escribió nada? Es un título orgulloso, lo reconozco. Pero el resultado es quizá un libro más intenso, más accesible para un joven de hoy, que una estricta traducción del texto de Platón.

Lo que voy a leerles se ubica en el momento en que Platón se hace la siguiente pregunta: ¿cuál es exactamente la relación entre poder y filosofía, entre poder político y filosofía? Entonces uno puede darse cuenta de la importancia que él concede, en política, al desinterés.

Sócrates habla con dos interlocutores, dos jóvenes, precisamente, y por eso no abandonamos nuestro tema. En la versión original de Platón, son dos muchachos, Glaucón y Adimanto. En mi versión, evidentemente más moderna, hay un varón, Glauco, y una chica, Amanta. En la

actualidad, si se habla de los jóvenes, o a los jóvenes, lo menos que se puede hacer es incluir a las muchachas de la misma manera que a los muchachos. Este es el diálogo:

SÓCRATES: Si encontramos, para aquellos a quienes les ha llegado la hora de garantizar una parte del poder, una vida muy superior a aquella que les propone ese poder, entonces tendremos la posibilidad de que exista una verdadera comunidad política. Pues solo llegarán al poder aquellos para quienes la riqueza no es el dinero sino lo que se requiere para la felicidad: la verdadera vida, llena de ricos pensamientos. Si en cambio corren a los asuntos públicos gente hambrienta de ventajas personales, gente convencida de que el poder siempre favorece la existencia y la extensión de la propiedad privada, no es posible ninguna verdadera comunidad política. Esta gente lucha ferozmente por el poder, y esa guerra, donde se mezclan pasiones privadas y poder público, destruye, junto con los pretendientes a las funciones supremas, al país en su conjunto.

GLAUCO: ¡Espectáculo horroroso!

SÓCRATES: Pero dime, ¿acaso conoces una vida capaz de engendrar el desprecio del poder y del Estado?

AMANTA: ¡Por supuesto! ¡La vida del verdadero filósofo, la vida de Sócrates!

SÓCRATES (*encantado*): No exageremos. Demos por sentado que no deben llegar al poder aquellos que están enamorados

de él. En ese caso, solo tendremos guerra de los pretendientes. Precisamente por eso es necesario que se consagren alternativamente a la custodia de la comunidad política esa inmensa masa de gente a la que no vacilo en declarar filósofos: gente desinteresada, instintivamente instruidos de lo que puede ser el servicio público, pero que saben que existen muchos otros honores que aquellos que se extrae de la frecuentación de las oficinas del Estado, y una vida muy preferible a aquella de los dirigentes políticos.

AMANDA (*en un murmullo*): La verdadera vida...

SÓCRATES: La verdadera vida. Que nunca está ausente. O nunca por completo.

Así es. El tema de la filosofía es la verdadera vida. ¿Qué es una verdadera vida? Esa es la única pregunta del filósofo. Y en consecuencia, en la medida en que hay corrupción de la juventud, no es en absoluto en nombre del dinero, de los placeres o del poder, sino para mostrar a la juventud que existe algo superior a todo eso: la verdadera vida. Algo que vale la pena, por lo cual vale la pena vivir, y que deja muy lejos el dinero, los placeres y el poder.

La "verdadera vida", recordémoslo, es una expresión de Rimbaud. Ahí tienen a un verdadero poeta de la juventud, Rimbaud. Alguien que hace poesía a partir de su experiencia total de la vida que comienza. Es él quien, en un momento de desesperación, escribe de manera desgarradora: "La verdadera vida está ausente".

Lo que nos enseña la filosofía, en todo caso lo que intenta enseñarnos, es que si la verdadera vida no siempre está presente, nunca está tampoco completamente ausente. Lo que quiere mostrar el filósofo es que la verdadera vida está un poco presente. Y corrompe a la juventud en el sentido de que trata de mostrarle que hay una falsa vida, una vida devastada, que es la vida pensada y practicada como la lucha feroz por el poder, por el dinero. La vida reducida, por todos los medios, a la lisa y llana satisfacción de las pulsiones inmediatas.

En el fondo, dice Sócrates, y por el momento no hago más que seguirlo, hay que luchar para conquistar la verdadera vida en contra de los prejuicios, de las ideas recibidas, de la obediencia ciega, de las costumbres injustificadas, de la competencia ilimitada. Fundamentalmente, corromper a la juventud significa una sola cosa: tratar de hacer que la juventud no entre en los caminos trillados, que no sea simplemente consagrada a una obediencia a las costumbres de la ciudad, que pueda inventar algo, proponer otra orientación por lo que respecta a la verdadera vida.

Finalmente, pienso que el punto de partida es la convicción de Sócrates de que la juventud tiene dos enemigos interiores. Son esos enemigos interiores los que la amenazan de alejarse de la verdadera vida, de no reconocer en sí misma la posibilidad de la verdadera vida.

El primer enemigo sería lo que se podría llamar la pasión por la vida inmediata, por el juego, por el placer, por el

instante, por una música, por un capricho, por un porro, por un juego idiota. Todo eso existe, Sócrates no pretende negarlo. Pero cuando todo eso se va amontonando, se lleva a su apogeo, cuando esa pasión organiza una vida al día, una vida suspendida a la inmediatez del tiempo, una vida donde el porvenir es invisible o en todo caso totalmente oscuro, entonces uno se ve llevado a una forma de nihilismo, una forma de concepción de la existencia que no tiene ningún sentido unificado. Una vida desprovista de significación, y por lo tanto incapaz de durar como una verdadera vida. Lo que es entonces llamado 'vida' es un tiempo recordado en instantes más o menos buenos, más o menos malos, y finalmente, tener la mayor cantidad de instantes posibles más o menos aceptables, es eso y solo eso lo que se puede esperar de la vida.

En definitiva, esa concepción disloca la idea de la vida misma, la dispersa, y por eso esa visión de la vida es también una visión de la muerte. Es una idea profunda muy claramente presentada por Platón: cuando la vida está así sometida a lo inmediato temporal ella misma se disloca, se dispersa, ya no se reconoce, ya no está ligada a un sentido sólido. Si se emplea el lenguaje de Freud y del psicoanálisis, sobre el cual Platón se anticipa a menudo en muchos puntos, podría decirse que esa visión de la vida es cuando la pulsión de vida está secretamente habitada por la pulsión de muerte. Inconscientemente, la muerte sorprende a la vida descomponiéndola, arrancándola a su posible significación.

Ese sería el primer enemigo íntimo de la juventud, porque la juventud inevitablemente atraviesa esa experiencia. Debe hacer esa violenta experiencia del poder mortal de lo inmediato. Y la filosofía tiene por objeto, no negar esa experiencia viva de la muerte interior, sino superarla.

Por otro lado, la segunda amenaza interior, para un joven, es en apariencia lo contrario. A saber, la pasión por el éxito, la idea de convertirse en alguien rico, poderoso, bien establecido. La idea, no en absoluto de consumirse en la vida inmediata, sino por el contrario encontrar un buen lugar en el orden social existente. La vida se convierte entonces en la suma de las astucias para estar bien establecido, sin perjuicio de someterse mejor que el resto al orden existente, con el objeto de tener éxito. No es el régimen de la satisfacción inmediata del goce, es el régimen del proyecto bien construido, bien eficaz. Se comienzan los buenos estudios desde el jardín de infantes y se sigue en los mejores colegios cuidadosamente seleccionados. Se encuentran en particular en Henri IV, o en Louis-le-Grand, donde por lo demás yo mismo culminé mis estudios. Y se sigue, si se puede, por ese camino: las grandes escuelas, los consejos de administración, las altas finanzas, los poderosos medios de comunicación, los ministerios, las cámaras de comercio, las empresas emergentes que se cotizan en miles de millones en la bolsa..

En el fondo, cuando uno es joven, se es, a menudo sin saberlo con claridad, víctima de dos posibles orientaciones

de la existencia, a veces mezcladas y contradictorias. Podría resumir así esas dos tentaciones: o bien la pasión de quemar su vida, o la pasión de construirla. Quemarla significa el culto nihilista de lo inmediato. Por lo demás, esto muy bien puede ser el culto de la revuelta pura, de la insurrección, de la insumisión, de la rebelión, de nuevas formas de vida colectiva deslumbrantes y breves, como las ocupaciones de plazas públicas durante algunas semanas. Pero se ve, se sabe, que todo eso carece de un efecto duradero, de una construcción, de un dominio organizado del tiempo. Se avanza bajo la divisa: *no future*. Y si por el contrario uno orienta su vida hacia la plenitud del futuro, el éxito, el dinero, la posición social, el oficio rentable, la familia tranquila, las vacaciones en las islas del Sur, eso va a dar un culto conservador de los poderes existentes, porque va a instalar allí su vida en las mejores condiciones posibles.

Son las dos virtualidades siempre presentes en el simple hecho de ser joven, de tener que comenzar, y por lo tanto orientar, su existencia. Quemar o construir. O las dos, pero las dos no es fácil, eso significaría construir el fuego, pero el fuego arde y chispea, el fuego brilla, calienta y aclara momentos de la existencia. No obstante, más que construir destruye.

Precisamente porque están esas dos pasiones contrarias hay juicios tan contrarios sobre la juventud, desde siempre, no solamente hoy. Juicios muy contrastados, entre la idea de que la juventud es un momento maravilloso y la idea de que la juventud es un momento terrible de la existencia.

Estas dos versiones están presentes en la literatura desde siempre. Realmente hay algo que es lo propio de la juventud, cualquiera que fuese el momento histórico, y pienso que es justamente esa querrela de las pasiones, con dos pasiones fundamentales: el deseo de una vida que se consume en su propia intensidad, y el deseo de una vida que se construye piedra a piedra para llegar a tener una casa bien instalada en la ciudad.

Voy a citarles algunos de esos juicios. Tomemos por ejemplo dos versos del Hugo de *La leyenda de los siglos*, en el famoso poema "Booz dormido":

Cuando uno es joven se tienen mañanas triunfantes,
El día sale de la noche como de una victoria.

Una juventud es un triunfo, dice Hugo, evocando por otra parte, con discreción y fuerza a la vez, las mañanas del amor, de la victoria voluptuosa.

Pero tomemos ahora a Paul Nizan, el comienzo del libro llamado *Adén, Arabia*:

Yo tenía veinte años. No dejaré que nadie diga que es la más bella edad de la vida.

Una juventud, nos dice Nizan, en todo caso no es lo mejor que hay en la existencia. Entonces, ¿la juventud es un triunfo, un triunfo de la vida? ¿O un momento incierto y más bien

penoso, por ser un momento contradictorio, un momento de desorientación?

Esta contradicción se encuentra con toda su fuerza en cantidad de escritores, y particularmente de poetas. Por ejemplo, constituye lo que es quizá el tema central de toda la obra de Rimbaud. Rimbaud es interesante porque, vuelvo a decirlo, es el gran poeta de la juventud. Es la juventud encarnada en la poesía. Pero Rimbaud sostiene los dos juicios, dice a la vez las dos cosas: la juventud es una figura maravillosa, y la juventud es una figura que hay que abandonar absolutamente en el pasado. Confrontemos dos momentos literalmente opuestos de ese poema en prosa, autobiográfico, que es *Una temporada en el infierno*:

Al comienzo del poema, en su primera frase, encontramos:

Antes, si mal no recuerdo, mi vida era un festín donde se abrían todos los corazones, donde todos los vinos corrían.*

Ese 'antes' concierne al Rimbaud de diecisiete años, visto por el Rimbaud de veinte. Por lo tanto, se trata de una vida consumida a toda velocidad, pero que ve su inicio bajo el signo de la fiesta, del amor y de la embriaguez.

* Todos los textos de *Una temporada en el infierno* son versión de Ramón Buenaventura. [N. del T.].

Y hacia el final del texto, como si se tratara de un anciano que se acuerda penosamente de los bellos días desvanecidos, dirá:

¿No tuve una vez una juventud amable, heroica, fabulosa, digna de escribirse en hojas de oro?

Pero el Rimbaud de ese pesar punzante, ese anciano nostálgico que apenas tiene veinte años, ya está en la otra pasión, la de la construcción razonada, y escribe esto, que es como una renuncia a la potencia mortífera de los impulsos, de la relación narcisista consigo mismo, de la inmoralidad constante:

¡Yo! ¡Yo, que me dije mago o ángel, dispensado de toda moral, he sido devuelto al suelo, con un deber por encontrar y con la rugosa realidad por abrazar!

Y totalmente al final este motivo vuelve, ligado a la renuncia a la poesía misma:

Sin cánticos: mantener el terreno ganado. ¡Dura noche! La sangre seca me humea en el rostro, y dentro de mí no tengo sino ese horrible arbolillo... El combate espiritual es tan brutal como la batalla de los hombres; pero la contemplación de la justicia es poder exclusivo de Dios.

Es, no obstante, la víspera. Acojamos todos los influjos de vigor y de ternura auténtica. Y cuando llegue la aurora,

armados de una ardiente paciencia, entremos en las espléndidas ciudades.

Ven ustedes: al comienzo, pasión de la vida consumida, heroísmo impaciente, poesía y festín. Y al final, sin cánticos, lo que significa: sin poemas. Uno se convierte a la necesidad rugosa del deber, de la vida bien construida. Y lo que se necesita, muy al contrario de lo que dominaba la loca juventud, es la paciencia, la ardiente paciencia. En tres años, Rimbaud recorre el movimiento entero de las dos orientaciones posibles de toda juventud: el reino absoluto de lo inmediato y de sus goces, o la rugosa paciencia del deber de tener éxito. Él era un poeta errante, y se convertirá en un traficante colonial.

Llego ahora a una pregunta que, a decir verdad, hago por lo menos tanto a los jóvenes como a mí mismo. ¿En qué balanza podemos pesar lo que vale en la actualidad la juventud? Puesto que sabemos que se pronunciaron los juicios más opuestos, ¿qué diríamos hoy? ¿Qué resultado obtendríamos de pesar los dos términos de la contradicción que constituye toda juventud? ¿Hacia dónde se inclina la balanza?

Hay rasgos positivos que parecen caracterizar a la juventud contemporánea, y que deberían hacerla diferente de las juventudes que la precedieron. En efecto, se puede sostener que, por varias razones, los jóvenes disponen hoy de un margen de maniobra mayor que antaño, tanto para

inflamar como para construir su existencia. Para decirlo simplemente, pareciera que el rasgo más general de la juventud, por lo menos en nuestro mundo, el mundo que llaman Occidente, es que se trata de una juventud más libre.

En primer lugar, es una juventud que no está sometida a una severa iniciación. No se imponen ritos, a menudo rudos, para marcar el pasaje de la juventud a la edad adulta. Esta iniciación existió durante siglos, fue una parte muy importante de la historia de la humanidad. Durante las decenas de miles de años de la existencia del mamífero que es el hombre, del bípedo sin plumas, siempre hubo ritos de iniciación, pasajes particulares, socialmente organizados, entre la juventud y el mundo adulto, que podían ser marcas en el cuerpo, temibles pruebas físicas y morales, o incluso ejercicios antes prohibidos, y permitidos después. Y todo eso indicaba que 'joven' significaba "el que todavía no fue iniciado". Había una definición restrictiva, una definición negativa, de la juventud. "Ser joven" era sobre todo "no ser todavía adulto".

Pienso que ese estado de ánimo, esas costumbres simbólicas, subsistieron hasta no hace tanto tiempo. Admitamos por un instante que mi edad, aunque avanzada, si se la mide a escala de toda la existencia histórica del animal humano, no es gran cosa. Puedo decir entonces que mi juventud no se remonta a una época extremadamente lejana. Pero todavía en mi juventud, es absolutamente evidente que

había una iniciación masculina, en la figura del servicio militar. Y había una iniciación femenina, en el matrimonio. El joven era adulto cuando había hecho su servicio militar, y la joven lo era cuando se casaba. En la actualidad, esos dos últimos jirones de una iniciación no son más que recuerdos para abuelos. Puede decirse entonces que la juventud está sustraída a la cuestión de la iniciación.

El segundo rasgo que recalcaré es que hay menos, infinitamente menos, valorización de la vejez. En la sociedad tradicional los viejos son siempre los maestros, son valorizados como tales, naturalmente en detrimento de los jóvenes. La sabiduría está del lado de la larga experiencia, de la edad avanzada, de la vejez. Hoy en día, esa valorización desapareció en provecho de su contrario: una valorización de la juventud. Es lo que se llamó 'culto a la juventud'. El culto a la juventud es como una inversión del culto antiguo a los ancianos llenos de sabiduría. Lo digo en un plano teórico, o más bien ideológico, porque el poder aún está ampliamente concentrado en manos adultas y hasta avejentadas. Pero el culto a la juventud, como ideología, como tema de la publicidad mercantil, impregna la sociedad, que toma por modelo a los jóvenes. Como por otra parte lo precedía Platón a propósito de las sociedades democráticas, tenemos la impresión de que son los viejos los que quieren permanecer jóvenes a cualquier precio más que los jóvenes los que aspiran a volverse adultos. El culto a la juventud es la tendencia a aferrarse tanto como

sea posible a la juventud, comenzando por la juventud del cuerpo, en vez de asumir como una superioridad la sabiduría de la vejez. De ahí el hecho de que 'estar en forma' es el imperativo de quien envejece. *Jogging*, tenis a todo lo que da, *fitness*, cirugía estética, todo es bueno. Hay que ser joven y permanecer joven. Los viejos en ropa deportiva corren por las plazas midiendo su tensión arterial. Así que hay un grave problema para el que envejece, para el que, aunque haya corrido mucho por las plazas, debe envejecer y morir, es decir, al final, todo el mundo. Pero esa es otra cuestión.

Tal vez haya también, por lo menos en apariencia, menos diferenciación interna, diferencia de clase, no tengamos miedo de las palabras, entre los jóvenes mismos. En este punto no hay necesidad de remontarse muy lejos. Piensen que en mi juventud cerca del 10% de una clase etaria pasaba el bachillerato. Y vean que ahora, en el espacio de algunas décadas, se convirtió en el 60 a 70%. En mi juventud, un verdadero abismo escolar nos separaba de los jóvenes que no habían pasado el bachillerato, o incluso, era la inmensa mayoría los que no habían hecho estudios secundarios, los jóvenes para quienes los estudios se detenían alrededor de los once o doce años, en lo que justamente se llamaba el certificado de estudios, lo que significaba que uno sabía leer y escribir, que sabía contar, y que por lo tanto podía convertirse en un obrero calificado en las grandes ciudades. Uno también sabía que nuestros ancestros eran los galos,

y entonces podía morir por la patria en las trincheras de la guerra de 1914, o incluso (estamos en 1954-1962, ayer no más) persiguiendo a los '*bougnoules*'*, en Argelia, en los Aurés. Ese doble destino, obrero y militar, bastaba para el 90% de los jóvenes. Los otros, la elite, el 10%, continuaba su escolaridad durante por lo menos siete años más, y ascendía así en la escala del prestigio social.

Era casi –en el tiempo en verdad muy cercano de mi juventud– como si hubiera dos sociedades en la sociedad, y en todo caso dos juventudes. La juventud de aquellos que hacían estudios largos formaba otro mundo que la juventud de aquellos que no los hacían, y que eran mayoritarios de manera aplastante.

Sería muy posible que hoy ese abismo de clase entre dos juventudes, evidentemente menos visible, sin embargo siga existiendo, en otras formas, incluyendo en particular el origen, el lugar de la vivienda, las costumbres, la religión, hasta los *habitus* de tipo vestimenta, consumo, concepción de lo que es la vida inmediata. Un abismo tal vez todavía más profundo, pero menos marcado, menos formalizado, menos aparente. No obstante, también es otro problema.

Teniendo en cuenta todo lo que acabo de evocar, puede sostenerse que el hecho de ser joven no está ya sometido al señalamiento social entre jóvenes y adultos en la forma de la iniciación, y que por lo tanto la transición entre juventud

* Término despectivo para referirse a un negro o mestizo, por lo general de origen magrebí. [N. del T.].

y edad adulta es más flexible. También puede convenirse que la juventud es un poquito más homogénea por lo que respecta a sus ritos y costumbres, a su 'cultura', en suma. Por último, puede afirmarse que el culto espiritual de la edad avanzada se ha invertido en culto material de una juventud interminable.

Finalmente, podría decirse: no es tan malo ser joven en la actualidad, es más bien una suerte, antes no era tan bueno, era un sometimiento. Podría decirse que los rasgos de la juventud contemporánea son en gran medida los de una nueva libertad, y que por lo tanto los jóvenes tienen suerte de ser jóvenes, y que la mala suerte es ser viejo. El viento ha cambiado.

Y bien, no es tan sencillo.

En primer lugar, el hecho de que no haya iniciación es una circunstancia que tiene un doble sentido. Por un lado expone a los jóvenes a una suerte de adolescencia infinita, por lo tanto a la imposibilidad de tratar las pasiones de que he hablado, de regular esas pasiones, y también acarrea –es la misma cosa pero al revés– lo que se puede llamar una puerilización del adulto. Una infantilización. Por una parte, el joven puede seguir siendo joven indefinidamente porque no hay un señalamiento particular, lo que significa en cierto modo que la edad adulta es una prolongación de la infancia de manera a la vez continua y parcial. Podría decirse que esa puerilización del adulto es correlativa de la potencia del mercado. Porque la vida,

en nuestro mundo, es en parte la posibilidad de comprar; ¿de comprar qué? Finalmente juguetes, grandes juguetes, cosas que nos gustan y que impresionan a los otros. Y la sociedad contemporánea nos ordena comprar esas cosas, tener deseos de poder comprar la mayor cantidad posible. Pero la idea de comprar cosas, de jugar con cosas nuevas, con autos nuevos, con zapatos de marca, con inmensos televisores, con apartamentos que tengan una buena orientación, *smartphones* enchapados en oro, vacaciones en Croacia, falsos tapices iraníes, todo eso es característico de los deseos de la infancia, de la adolescencia. Cuando esto también se convierte en algo que funciona al nivel de los adultos, así fuese solamente en parte, ya no hay una barrera simbólica entre el hecho de ser joven y el de ser adulto, es una suerte de blanda continuidad. El adulto se convierte en aquel que tiene un poco más de medios para comprar grandes juguetes de los que tiene el joven. La diferencia es más cuantitativa que cualitativa. Por lo tanto, entre la adolescencia de los jóvenes y la sumisión general e infantilizante a la regla de la compra, con sujetos que comparecen todos ante el centelleo de las mercancías en el mercado mundial, tenemos como resultado una especie de errancia de la juventud. Cuando había iniciación, la juventud era fija, pero ahora es errante, no conoce sus fronteras, sus barreras, es a la vez distinta e indistinguible de la edad adulta, y esa errancia es también lo que yo llamaría una desorientación.

¿Qué decir del segundo argumento en favor de la juventud, a saber, el hecho de que ya no hay valorización de la vejez? Y bien, eso reforzó considerablemente un miedo a la juventud, que acompaña como su sombra su valorización exclusiva. Ese miedo a la juventud, sobre todo a la juventud popular, es muy característico de nuestras sociedades. Y ese miedo no tiene ya ningún contrapeso. Antaño había un miedo a la juventud en el sentido de que la vejez, la sabiduría transmitida por los viejos, debía contenerla, dominarla, imponerle identificaciones, barreras. Pero hoy hay algo mucho más inquietante, que es el miedo a la errancia de la juventud. Se tiene miedo a la juventud precisamente porque no se sabe lo que es, lo que puede ser, porque es interna al mundo adulto mismo, y al mismo tiempo no totalmente interna, es diferente sin serlo. La cantidad de leyes represivas, de prácticas policiales, de pequeñas encuestas, de procedimientos expresamente destinados a tratar ese miedo a la juventud es un síntoma totalmente considerable. Hay que medirlo, y los jóvenes deben hacerlo. Ellos están en una sociedad que a la vez alaba a la juventud y al mismo tiempo le teme. Eso es seguro. Y ese balance entre los dos da por resultado que nuestra sociedad no llega a tratar el problema de su propia juventud. O más precisamente que, en adelante, una muy amplia fracción de la juventud de nuestras grandes ciudades es considerada como un grave problema. Y cuando, como ocurre hoy, la sociedad no está ya en condiciones de suministrar trabajo a esos jóvenes,

los problemas se vuelven muy serios. Porque tener un trabajo era un poco la última forma de iniciación, era ahí donde parecía comenzar la vida adulta. Incluso eso, en la actualidad, termina por ser muy tardío, muy diferido. Y lo que queda es la juventud de los bloques de viviendas sociales como clase errante y peligrosa.

Acerca del tercer argumento, o sea, una menor diferencia cultural, escolar, que hace cincuenta años entre juventud burguesa y juventud popular, hay que ver que otras diferenciaciones, como dije, se profundizaron: de procedencia, de identidad, de vestimenta, de residencia, de religión... Diría que en el interior de la juventud aparentemente unificada se abre un abismo. Antes, hasta los años ochenta y más allá, la juventud estaba separada en dos, se separaba muy pronto a aquellos que se destinaba a las funciones superiores y aquellos que debían ser obreros o campesinos. Había dos mundos. Ahora hay más la apariencia de un mismo mundo. Pero poco a poco se instala la idea de que, en el interior de ese mismo mundo, hay diferencias graves, insuperables. Vemos que las manifestaciones estudiantiles son totalmente separadas de las brutales revueltas de los jóvenes de los bloques de viviendas sociales. Aunque formalmente negada en el nivel escolar, la división de la juventud es reconstituida en la errancia y la sospecha.

Llamamos “mundo de la tradición” al mundo multi-milenario de un estricto control autoritario, por el grupo social, de su juventud. Una autoridad codificada,

normativizada, simbolizada, que enmarca muy de cerca todo cuanto atañe a la actividad y los escasos derechos de los chicos y todavía más de las chicas. Probablemente podemos afirmar que las evidentes nuevas libertades de la juventud prueban que ya no estamos en el mundo de la tradición. Pero también comprobamos que haber dejado de estar plantea problemas, la mayoría de los cuales aún no fueron resueltos. Por lo demás, ni para los jóvenes ni para los viejos. Los primeros son errantes y dan miedo, los segundos son desvalorizados y puestos en instituciones, con el único destino de morir “en paz”.

Les propongo entonces una idea militante. Sería muy justo organizar una amplia manifestación para una alianza de los jóvenes y los viejos, a decir verdad dirigida contra los adultos de hoy. Los más rebeldes de los menores de treinta años y los más duros de los mayores de sesenta contra los cuarentones y los cincuentones bien instalados. Los jóvenes dirían que están cansados de ser errantes, desorientados, e interminablemente desprovistos de toda señal de su existencia positiva. También dirían que no es bueno que los adultos hagan como que son eternamente jóvenes. Los viejos dirían que están cansados de que su desvalorización, su salida de la imagen tradicional del viejo sabio, los convierta en un desecho, aptos para ser deportados a morideros medicalizados, y de su total ausencia de visibilidad social. ¡Sería algo muy nuevo, muy importante, esa manifestación mixta! Por otra parte he visto, durante

mis numerosos viajes por el mundo entero, bastantes conferencias, bastantes situaciones, donde el público se componía de un núcleo de viejos veteranos, de viejos sobrevivientes, como yo, de los grandes combates de los sesenta y los setenta, y además de una masa de jóvenes que venían a ver si el filósofo tenía algo que decir en lo que atañe a la orientación de su existencia, y la posibilidad de una verdadera vida. En consecuencia he visto, en todas partes en el mundo, el bosquejo de la alianza de la que les hablo. Como en el juego de saltar al rango, la juventud parece tener que saltar hoy por encima de la edad dominante, la que va a grandes rasgos de treinta y cinco a sesenta y cinco años, para constituir con el pequeño núcleo de los viejos rebeldes, de los que no se resignan, la alianza de los jóvenes desorientados y de los viejos pendencieros de la existencia. Juntos, podríamos imponer que se abra el camino de la verdadera vida.

Mientras esperamos esa gloriosa manifestación, diría que los jóvenes están en el umbral de un nuevo mundo, un mundo que no será ya el mundo multimilenario de la tradición. No son todas las generaciones las que están en el umbral de un nuevo mundo, es una situación particular de los jóvenes a quienes me dirijo aquí singularmente.

Ustedes están en el momento de una crisis de las sociedades que sacude y destruye los últimos restos de la tradición. Y de esa destrucción, de esa negación, no conocemos realmente la vertiente positiva. Sabemos que eso da paso

indiscutiblemente a una libertad. Pero esa libertad es sobre todo la ausencia de ciertas prohibiciones. Es una libertad negativa, consumista y consagrada a la variabilidad incesante de los productos, de las modas y las opiniones. No fija ninguna orientación hacia una idea nueva de la verdadera vida. Y al mismo tiempo, por el lado de los jóvenes crea una errancia, un miedo, que no sé cómo lo resolverá la sociedad, porque no se le opone más que la falsa vida de la competencia y el éxito. La tarea del nuevo mundo que vendrá será encontrar lo que podría ser una libertad creadora, afirmativa.

En verdad, la cuestión que todos debemos tratar es la siguiente: la modernidad es la salida de la tradición. Es el fin del viejo mundo de las castas, de las noblezas, de los monarcas hereditarios, de la obligación religiosa, de las iniciaciones de la juventud, de la sumisión de las mujeres, de la separación rígida, formalizada, oficial, simbólicamente muy poderosa, entre el pequeño número de los poderosos y la masa campesina, obrera, nómada, despreciada y laboriosa. Nada podrá dar marcha atrás a ese movimiento irresistible, iniciado sin duda en Occidente desde el Renacimiento, consolidado en el nivel ideológico por la Ilustración en el siglo xviii, materializado desde el desarrollo inaudito de las técnicas de producción y el perfeccionamiento incesante de los medios de cálculo, de circulación, de comunicación, y sometidos, desde el siglo xix, al combate político entre el capitalismo en vías

de globalización y la idea colectivista y comunista en sus tanteos, sus terribles fracasos y sus reconstrucciones tenaces. Combate que recae, y sigue recayendo, precisamente, en la forma y las consecuencias de la modernidad, vista como salida de la tradición.

El punto quizá más impactante, y en todo caso el que aquí debemos señalar, es que esa salida del mundo de la tradición, ese verdadero tornado sobre la humanidad, que en apenas tres siglos barre formas de organización que duraban desde hacía milenios, crea una crisis subjetiva cuyas causas y extensión hoy percibimos, y uno de cuyos aspectos más llamativos es precisamente la extrema y creciente dificultad, para la juventud, de situarse en el nuevo mundo.

Esa es la verdadera crisis. Todo el mundo habla hoy de "la crisis". A veces se cree que es la crisis del capitalismo financiero moderno. ¡Pero no! ¡En absoluto! El capitalismo está en plena expansión mundial, y su modo propio de desarrollo siempre implicó crisis y guerras, medios tan salvajes como necesarios para limpiar las formas de la competencia y consolidar la posición de los vencedores, aquellos que, arruinando al resto, logran concentrar entre sus manos la cantidad más considerable posible del capital disponible.

Recordemos dónde estamos. Como decía Mao Tse-tung, siempre hay que "tener las cifras en mente". En la actualidad, el 10% de la población mundial posee el 86% del

capital disponible. Un uno por ciento posee el 46% de ese capital. Y el 50% de la población mundial no posee exactamente nada, 0%. Se comprenderá con facilidad que el 10% que posee casi todo en modo alguno desea ser confundido con aquellos que no tienen nada, o incluso con los menos suertudos de los que se reparten las migajas del 14% restante. A su vez, por lo demás, un gran número de aquellos que se reparten ese 14% están muy generalmente divididos entre amargura pasiva y deseo feroz de conservar lo que tienen, sobre todo por el apoyo que aportan, con ayuda del racismo y el nacionalismo, a las innumerables barreras represivas contra la terrible 'amenaza' que perciben en el 50% que no tiene nada.

Por otra parte, todo esto desemboca en que la consigna supuestamente unificadora del movimiento "*Occupy Wall Street*", o sea, "Nosotros somos el 99%", era perfectamente hueca. Los participantes en ese movimiento, llenos de una buena voluntad que hay que saludar, eran probablemente en su mayoría jóvenes surgidos de familias situadas en alguna parte "en el medio", ni entre los verdaderos desheredados, ni entre los verdaderos ricos. La clase media, en suma, de la que se hace propaganda del hecho de que ama la democracia, que es su pilar. Pero la verdad es que el Occidente afortunado está lleno de gente de ese 'medio', de esa media que, sin estar en el 1% de la aristocracia poseedora, ni en el 10% de los propietarios sólidos, no dejan sin embargo de temblar ante el 50% de los desheredados

completos y, aferrándose a la minúscula fracción del 14% de los recursos que se reparten, suministran al capitalismo globalizado la tropa pequeño burguesa de hinchas, de no ser por la cual el oasis 'democrático' no tendría ninguna posibilidad de sobrevivir. Lejos de ser "el 99%", incluso simbólicamente, los jóvenes valientes de Wall Street no representaban, hasta en su propio grupo de origen, más que un pequeño puñado, cuyo destino es desvanecerse.

Salvo, a todas luces, que se una muy seriamente a la masa real de aquellos que no tienen nada, o realmente no gran cosa, si describe así una diagonal política entre aquellos del 14%, singularmente los intelectuales, y los del 50%. Ese trayecto político es practicable, porque fue intentado, no sin importantes éxitos locales, en Francia en los sesenta y los setenta bajo el signo del maoísmo. En los Estados Unidos, en la misma época, con menos repercusión, por los *Weathermen*; y hace dos o tres años por el movimiento de las ocupaciones, no en Wall Street, sino en Túnez o El Cairo, o incluso en Oakland, donde por lo menos se bosquejó una unión activa con los *dockers* del puerto. Todo, absolutamente todo, depende del renacimiento definitivo de esa alianza y de su organización política a escala internacional.

Pero en el estado de extrema debilidad de semejante movimiento, el resultado objetivo, mensurable, de la salida de la tradición, a partir del momento en que se opera en el formalismo globalizado del capitalismo, es lo que acabamos de decir: una oligarquía minúscula dicta su ley a

una aplastante mayoría de gente que está en los bordes de la simple supervivencia, como a clases medias occidentalizadas, es decir, sometidas y estériles.

Pero ¿qué ocurre entonces en el nivel social y subjetivo? Marx dio desde 1848 una descripción fulminante de eso en el hecho de que es claramente más verdadera hoy que en su época. Recuerdo ese viejo texto que conserva una increíble juventud:

Dondequiera que [la burguesía] se instauró, echó por tierra todas las instituciones feudales, patriarcales e idílicas. Desgarró implacablemente los abigarrados lazos feudales que unían al hombre con sus superiores naturales y no dejó en pie más vínculo que el del interés escueto, el del dinero contante y sonante, que no tiene entrañas. Echó por encima del santo temor de Dios, de la devoción mística y piadosa, del ardor caballeresco y la tímida melancolía del buen burgués, el jarro de agua helada de sus cálculos egoístas. Enterró la dignidad personal bajo el dinero y redujo todas aquellas innumerables libertades escrituradas y bien adquiridas a una única libertad: la libertad ilimitada de comerciar. Sustituyó, para decirlo de una vez, un régimen de explotación, velado por los cendales de las ilusiones políticas y religiosas, por un régimen franco, descarado, directo, escueto, de explotación.

La burguesía despojó de su halo de santidad a todo lo que antes se tenía por venerable y digno de piadoso

acontecimiento. Convirtió en sus servidores asalariados al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de ciencia.

La burguesía desgarró los velos emotivos y sentimentales que envolvían la familia y puso al desnudo la realidad económica de las relaciones familiares.

[...] Las relaciones incommovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con mirada fría su vida y sus relaciones con los demás.*

Lo que describe aquí Marx es que la salida de la tradición da paso en realidad a una gigantesca crisis de la organización simbólica de la humanidad. Durante milenios, en efecto, las diferencias internas a la vida humana fueron codificadas, simbolizadas, en una forma jerárquica. Las dualidades más importantes, como jóvenes y viejos, mujeres y hombres, miserables y poderosos, mi grupo y los otros grupos, extranjeros y nacionales, heréticos y fieles, plebeyos y nobles, ciudades y campos, intelectuales y trabajadores manuales, fueron tratadas, en la lengua, en

* Fragmento del *Manifiesto del Partido Comunista*. Recurso de internet (sin indicación de traductor): <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>. [N. del T.].

las mitologías, en las ideologías, en las morales religiosas instaladas, mediante el recurso a estructuras de orden, que codificaban el lugar de unos y otros en sistemas jerárquicos enmarañados. Así, una mujer noble era inferior a su marido, pero superior a un hombre del pueblo; un rico burgués debía inclinarse ante un duque, pero sus servidores debían inclinarse ante él; igualmente, una *squaw* de tal tribu india no era casi nada frente a un guerrero de su tribu, pero casi todo frente al prisionero de otra tribu, cuyas reglas de tortura a veces eran fijadas por ella. O incluso, un miserable fiel de la iglesia católica era una cantidad desdeñable ante su obispo, pero podía considerarse como un elegido frente a un hereje protestante, así como el hijo de un hombre libre dependía absolutamente de su padre, pero podía tener personalmente como esclavo al padre negro de una vasta familia...

Toda la simbolización tradicional descansa así en la estructura de orden que distribuye los lugares y por consiguiente las relaciones entre esos lugares. La salida de la tradición, tal como fue llevada a cabo por el capitalismo como sistema general de la producción, de los intercambios, y finalmente de los lugares sociales –reducidos a una variante dominante de la oposición entre capital y trabajo, entre beneficio y salarios–, en realidad no propone ninguna simbolización activa, sino solamente el juego brutal e independiente de la economía, el reino neutro, a-simbólico, de lo que Marx llama magníficamente “el jarro de agua helada

de sus cálculos egoístas". La salida del mundo jerarquizado de la tradición no propuso una simbolización no jerárquica, sino únicamente una violenta coerción real bajo el yugo de la economía, acompañada por reglas de cálculo solamente sometidas a los apetitos de un pequeño número. De esto resulta una crisis histórica de la simbolización en la cual la juventud contemporánea padece su desorientación.

Frente a esta crisis que, so capa de una libertad neutra, no propone como referente universal otra cosa que el dinero, en la actualidad hay dos vías activas, una y otra, a mi juicio, absolutamente conservadoras e inapropiadas a las verdaderas cuestiones subjetivas de las que hoy la humanidad, y singularmente su juventud, son víctimas.

La primera es la apología ilimitada del capitalismo y de sus 'libertades' vacías, lastradas como están por la vana neutralidad de la mera determinación mercantil. Llamemos a esta vía: el llamado a lo que yo nombro "el deseo de Occidente", o sea, la afirmación de que no existe ni puede existir nada mejor que el modelo liberal y 'democrático' de nuestra sociedad, aquí, en Francia, y en todos los otros países del mismo tipo. Como lo titulaba hace poco, bastante estúpidamente, Pascal Bruckner, "el modo de vida occidental no es negociable".

La segunda vía es el deseo reactivo de un retorno a la simbolización tradicional, es decir, jerárquica. Este deseo a menudo es cubierto por tal o cual relato religioso, ya se trate de sectas protestantes en los Estados Unidos, del islamismo

reactivo en el Medio Oriente o del retorno al judaísmo ritualista en Europa. Pero también puede anidarse en las jerarquías nacionales (¡Viva los franceses 'de cepa'! ¡Viva la ortodoxia de la gran Rusia!), el racismo liso y llano (islamofobia de origen colonial o antisemitismo recurrente) o, *in fine*, el atomismo individual (¡Viva yo, abajo los otros!).

A mi juicio, estas dos vías son atolladeros extremadamente peligrosos, y su contradicción, cada vez más sangrienta, compromete a la humanidad en un ciclo de guerras sin fin. Es todo el problema de las falsas contradicciones, que prohíben el juego de la contradicción verdadera.

Esa contradicción verdadera, la que debería servirnos de punto de referencia, tanto para el pensamiento como para la acción, es la que opone dos visiones de la ineluctable salida de la tradición simbólica jerarquizante: la visión a-simbólica del capitalismo occidental, que crea desigualdades monstruosas y errancias patógenas, y la visión generalmente llamada 'comunismo' que, desde Marx y sus contemporáneos, propone inventar una simbolización igualitaria. Esa contradicción fundamental del mundo moderno es hoy ocultada, tras el provisional quiebre histórico del 'comunismo' estatal en la URSS o en la China, por la falsa contradicción, frente a la salida de la tradición, entre la pura negatividad neutra y estéril del Occidente, que disuelve las viejas jerarquías simbólicas en beneficio de jerarquías reales disimuladas por la neutralidad monetaria, y la reacción fascistoide que —con una violencia espectacular destinada a ocultar que

en realidad es impotente— predica el retorno a las viejas jerarquías.

Esta contradicción es tanto más falsa cuanto que en verdad, aunque agiten su cadáver, los jefes y aprovechadores reales del fascismo reactivo en modo alguno son místicos del Dios muerto, aquel que, en el mundo antiguo, era a la vez el pináculo, la garantía y la clave del orden simbólico jerarquizado. De hecho pertenecen al mismo mundo que los grandes grupos financieros occidentales: unos y otros están de acuerdo con el hecho de que ninguna organización global de las sociedades es posible fuera del capitalismo concentrado y predador. Unos y otros no proponen ninguna novedad simbólica a la humanidad. Su diferendo recae únicamente en la apreciación de la capacidad social, de la potencia de organización colectiva, del “agua helada de sus cálculos egoístas”. Para nuestros maestros occidentales, esto basta para que la humanidad, con su aristocracia de riquísimos y su enorme masa de plebeyos, prosiga su ruta. La moneda hará las veces de símbolo inmaterial. Para los reactivos de todas las tendencias, hay que volver a la vieja moral y a las jerarquías divinizadas, de otro modo tendremos en su momento graves desórdenes que cuestionarán el sistema general mismo.

Este diferendo sirve sobre todo a los intereses de unos y otros, por violento que sea en apariencia su conflicto. Con la ayuda del control de los medios de comunicación, capta el interés general y bloquea así el advenimiento de la única

convicción global que pueda salvar a la humanidad de un desastre. Esta convicción —a veces la llamo la Idea comunista— declara que después de la aceptación de la inevitable salida de la tradición, en el movimiento mismo de esa salida, debemos trabajar en la invención de una simbolización igualitaria, que pueda acompañar, programar, formar el sustrato subjetivo pacificado, de la colectivización de los recursos, de la desaparición efectiva de las desigualdades, de reconocimiento, a igual derecho subjetivo, de las diferencias, y al final del declive de las autoridades separadas de tipo estatal.

Es en el marco de esta exigencia de una simbolización igualitaria como puedo volver a los jóvenes, los primeros afectados, con los más viejos, por el reino de la falsa contradicción.

Ustedes, los jóvenes, están sumidos en el doble efecto de la salida real de la tradición y de la dimensión imaginaria de la falsa contradicción. Por otra parte, creo, están en el umbral del nuevo mundo, el de la simbolización igualitaria. El trabajo no es sencillo: hasta el día de hoy, todas las simbolizaciones sociales fueron jerárquicas. Por lo tanto, deben conceder su subjetividad a una tarea nueva por completo: la invención, contra la ruina de lo simbólico en el agua helada del cálculo capitalista y contra el fascismo reactivo, de una nueva simbolización. Por eso tienen el deber de estar también atentos —eso es lo más difícil— a lo que ocurre, a lo que les sucede a los jóvenes, la adolescencia infinita, la desocupación, las diferenciaciones según el origen y las convicciones,

la desorientación de la existencia; pero también a las nuevas relaciones, entre los sexos, con los adultos, con los viejos, con todas las juventudes del mundo... Está todo eso. Están también los signos de lo que podría ocurrir, de lo que podría construir un futuro simbolizable. A menudo esos signos no son muy legibles, están ocultos, pero el filósofo está en la obligación de estar atento no solamente a lo que ocurre, sino a lo que, en su propia experiencia, lo impacta como lo más singular, lo más original, lo más raro: como lo que hace señas hacia lo que vendrá, más que hacia lo que es.

Nada es más importante para todo el mundo, pero singularmente para los jóvenes, que estar atentos a los signos de que podría ocurrir otra cosa que lo que ocurre. Ustedes encontrarán esos signos si escrutan con atención, y si discuten de manera disciplinada de todo cuanto ocurre en el vasto mundo. Pero también los encuentran en sus experiencias vitales, en lo que tienen de original y de irreductible. Para decirlo de otro modo, está aquello de lo que ustedes son capaces, la construcción de la vida, utilizar aquello de lo que uno es capaz, pero también aquello de lo que ustedes no saben todavía que son capaces, y que justamente es lo más importante, lo que está más ligado a la futura simbolización igualitaria: lo que se descubre cuando se encuentra algo imprevisible. Por ejemplo, cuando uno se enamora en serio. Uno percibe entonces que es capaz de cosas de las que no sabía que era capaz. Que uno tenía una capacidad desconocida, inclusive en

el orden del pensamiento, de la creación simbólica. Esta revelación de que uno es capaz de muchas otras cosas de lo que creía también tiene lugar cuando se participa en un levantamiento en favor de una nueva idea de la vida colectiva; cuando se produce en ustedes una vocación artística porque uno está perturbado por una lectura o una música, o un cuadro; cuando uno se siente atraído por problemas científicos inéditos. En todos estos casos uno descubre en sí mismo una capacidad que ignoraba.

Se puede decir que está lo que ustedes pueden construir, pero también lo que les hace partir más lejos; lo que los instala, pero también su capacidad de viajar, de exiliarse. Están las dos cosas a la vez. La instalación puede ser revocada a partir de una errancia que no es ya nihilista, sino una errancia orientada, una brújula para encontrar la verdadera vida, un símbolo inédito.

Este último punto, en relación con la contradicción de la que partí, la contradicción entre quemar su vida y construirla, es una cosa que, de manera consciente o inconsciente, constituye la subjetividad de la juventud. Diría que hay que establecer un lazo entre ambas. Está lo que ustedes quieren construir, aquello de lo que son capaces, pero también los signos de aquello que los invita a partir, a ir más allá de lo que ustedes saben hacer, construir, instalar. El poder de la partida. Construir y partir. No hay contradicción entre ambos. Saber renunciar a lo que se construye porque algo distinto les hizo una señal en dirección a la verdadera vida.

La verdadera vida, hoy, situada más allá de la neutralidad mercantil, y más allá de las jerarquías anticuadas.

Sobre todo esto dejaré las últimas palabras al poeta, porque sobre esta cuestión de la partida, del desarraigo, del arrancamiento a sí mismo, de los símbolos inventados, los poetas saben encontrar un lenguaje nuevo. En este sentido, la poesía es la fijación en el lenguaje de una eterna juventud. Tomo un pasaje de la conclusión de un poema de Saint-John Perse, poeta de los años veinte a cincuenta del último siglo, y ese poema se llama "Anábasis". *Anábasis*, en griego, significa 'remontar', es una errancia que vuelve, o remonta, hacia un destino difícil. En ese sentido, es una metáfora de la juventud. *Anábasis* es el título de un libro griego que narra la historia de mercenarios comprometidos en una guerra civil en Persia. El autor de ese libro es Jenofonte, que era un oficial de los mercenarios. Ya en esa época había mercenarios, como hoy en todas las guerras en África o en el Medio Oriente; incluso en Europa central encontrarán mercenarios. Es gente que no se siente realmente involucrada por lo que ocurre en el nivel político, hacen su trabajo sangriento de soldados pagados por un empleador. En el caso del libro de Jenofonte, el empleador persa es muerto en una gran batalla, el resto de los soldados persas se desbandan y los mercenarios griegos se encuentran en pleno centro de Persia, de la Turquía actual, y quieren absolutamente, con un coraje inquebrantable, volver a su hogar, partir hacia el norte. Están completamente extraviados y deben partir a su

hogar. Esa es la idea. Uno está abandonado, desorientado, y sin embargo piensa poder partir hacia lo que puede ser, hacia lo que es su verdadera realidad. El sujeto que ustedes son nunca se realiza construyendo sólidamente su casa, también es preciso que sepa partir hacia sí mismo. La vieja casa no es más que tradición, la travesía de la errancia crea para ella una nueva afirmación. Ustedes tienen entonces una nueva simbolización de su propio lugar. Una verdadera casa es lo que uno sabe encontrar cuando la aventura del pensamiento y la acción la hizo dejar y casi olvidar. Una casa en la cual uno se queda siempre no es más que una prisión voluntaria. Cuando ocurre algo importante en la vida es siempre como una partida, un arrancamiento, orientado hacia lo que para ustedes constituye la verdadera vida. El *Anábasis* es la idea de que uno está extraviado pero que va a orientarse hacia sí mismo, encontrar el verdadero sí mismo en el interior de ese extravío y esa partida y, en compañía de la humanidad en su conjunto, inventar las etapas de la simbolización igualitaria.

En el *Anábasis* de Jenofonte hay una escena magnífica. Los mercenarios son griegos, y por lo tanto marinos. Al remontar hacia el norte encuentran el mar. Remontaron, también montaron, están ahí, en lo alto de la colina y ven el mar. Y todos gritan "¡Thalassa! ¡Thalassa!" "¡El mar! ¡El mar!". Vuelven a simbolizar afirmativamente su viejo ser de marinos. La juventud es también eso, debe serlo: una *Anábasis* hacia el océano del mundo.

Hoy en día, y porque tiene la libertad, la posibilidad de hacerlo, la juventud ha dejado de estar atada por la tradición. Pero ¿qué hacer con esa libertad, con esa nueva errancia? Hay que descubrir aquello de lo que uno es capaz por lo que respecta a una verdadera vida creativa e intensa, hay que remontar hacia su propia capacidad. Allí es cuando ustedes estarán listos para la nueva simbolización igualitaria. Tal es la relación entre la construcción y su negación. La metáfora de esto, para los mercenarios griegos, es la relación repentinamente descubierta entre el cultivador, el soldado y el marino. Es el grito de lo que se ha perdido en la aventura terrestre de la vida y que se recupera, no según el simple retorno o la repetición, sino según su nueva e intensa significación: “¡Thalassa! ¡El mar!”. El mar cambiado en símbolo, no de la antigua condición, sino del nuevo reparto igualitario de una experiencia inaudita.

Esta es, en esa misma línea, la conclusión del poema de Saint-John Perse “Anábasis”:

Pero por encima de las acciones de los hombres sobre la tierra, muchos signos en viaje, muchos granos en viaje, y bajo el ázimo del buen tiempo, en un gran soplo de la tierra, ¡toda la pluma de la siega!...

Hasta la hora de la tarde en que la estrella hembra, cosa pura y empeñada en las alturas del cielo...

¡Tierra arable del sueño! ¿Quién habla de edificar?

—He visto la tierra distribuida en vastos espacios y mi pensamiento no se distrae del navegante.*

Entonces, ser joven hoy, ¿es una ventaja, es un inconveniente? El mundo deberá cambiar para acoger a su nueva juventud en un mundo implacablemente liberado de las tradiciones. La nueva tierra será también la “tierra arable del sueño” de todos los jóvenes que inventarán, que inventan ya el nuevo pensamiento, los nuevos aparatos de simbolización que requiere el nuevo mundo. Hay que construir, sin duda, hay que fundar. Pero el mundo es vasto, y es a su escala como es preciso que el pensamiento reciba y actúe. Solo puedo desearles, a todos, que el primero no sea la instalación, o el lugar, o la carrera, sino un pensamiento verdadero que sepa ser el hermano del sueño. Un pensamiento de la partida, un pensamiento verdadero del océano móvil del mundo. Un pensamiento exacto y nómada, un pensamiento exacto por nómada, un pensamiento marítimo. Que todos puedan decir: “He visto la tierra distribuida en vastos espacios y mi pensamiento no se distrae del navegante”.

* Versión de Jorge Zalamea Borda. [N. del T.].

**A PROPÓSITO DEL DEVENIR CONTEMPORÁNEO
DE LOS VARONES**

Platón consideraba como la más importante de las cuestiones filosóficas, y con creces, la siguiente: ¿qué puede decir el filósofo a la juventud?

En el capítulo que precede ya respondí ampliamente a esta pregunta, pero sin introducir el motivo, a decir verdad esencial, de la diferencia de los sexos. En el presente capítulo voy a hablar del devenir de los varones. Solo faltará hablar de las muchachas, cosa que haré en el tercer y último capítulo.

Dedico lo que voy a decir aquí a mis tres hijos, Simon, André y Olivier. Todos ellos me instruyeron, a veces de manera un poco ruda, acerca de lo que es un hijo, tanto para sí mismo como para sus padres.

Me gustaría partir de un mito conceptual: el conjunto formado en la obra de Freud por “Tótem y tabú” y “Moisés y la religión monoteísta”. En el estilo de las figuras fundadoras, a la Hegel, Freud nos narra una historia en tres grandes capítulos. En primer lugar, el de la horda primitiva, donde el padre gozador se apropia de todas las

mujeres y donde la rebelión de los hijos prepara el homicidio de ese padre, origen de un pacto por el cual los hijos se organizan entre ellos para administrar la situación de la manera más igualitaria posible. El segundo capítulo es la sublimación del padre muerto en cuanto Ley en la figura del Dios único. El padre vuelve a ser un guardián altanero y un recurso severo, pero hay que comprender que el padre real asesinado solo retorna en la forma del Padre simbólico. El tercer capítulo es la participación del hijo en la gloria del padre, en el cristianismo, a costa de una iniciación muy violenta: la iniciación del hijo de Dios en lo que la humanidad se impone a sí misma en materia de suplicio y de muerte.

Haré tres observaciones sobre lo que esta historia puede inspirarnos hoy, en la medida que en ella la estructura, si se puede decir, habla por sí sola.

Ante todo sobre el padre. En la primera historia encontramos un padre real, un padre de goce, un padre que no quiere ceder nada de su monopolio del goce. Y vemos que por el lado del hijo el dato activo, no menos real, es una agresividad que únicamente el homicidio puede apaciguar. En la segunda historia tenemos el padre simbólico, cuyo soporte es el padre real, pero que hace retorno en lugar del Otro, diría Lacan. Por el lado del hijo encontramos, como por una inversión de la agresividad suscitada por el padre real, la devoción al gran Otro, y por lo tanto una figura de sumisión ilimitada. En la tercera historia, la del

cristianismo, estaríamos tentados de decir que tenemos el padre imaginario. En efecto, el padre es rechazado a una suerte de último plano, es como el decorado de la acción del hijo. Se convierte en la totalidad ficticia de las tres instancias, es a la vez el padre y luego la trinidad. Pero tanto en lo real como en lo simbólico, esas tres instancias no son totalizables, de manera que el padre solo puede emparentarse con el semblante.

Tales son los avatares elementales del padre en lo que nos cuenta Freud.

Pero lo que nos importa es el hijo. En esta historia, el devenir del hijo es una construcción dialéctica, en verdad el modelo de todas las construcciones dialécticas clásicas. Porque si el hijo llega finalmente a un lugar donde se realiza la completa reconciliación con el padre –el hijo consubstancial al padre, el hijo que se sienta a la diestra del padre, etc.–, no lo hace sino al término de tres etapas: el estadio inmediato y violento de la agresividad, el estadio simbólico de la sumisión a la ley y el estadio final del amor compartido. El amor como relevo del homicidio por la mediación de la Ley: tal es el destino del hijo. Rebelión concreta, sumisión abstracta, amor universal.

Es esencial observar el lugar de la iniciación en ese devenir dialéctico. El hijo no es introducido en el orden supremo de la reconciliación sino por la travesía de una iniciación que marca el cuerpo, iniciación al suplicio y a la muerte, cuyo prodigioso destino iconográfico es conocido.

El cuerpo torturado del hijo es la figura radical de la iniciación del Dios infinito en la terrible finitud. Así, cuando el hijo entra en el seno del padre por un movimiento bien llamado 'Ascensión', nosotros conservamos, trazado en el cuerpo del resucitado, un signo de la violencia inaugural.

Tenemos aquí una construcción coherente, totalmente satisfactoria para el filósofo optimista, así fuese ateo, porque conserva la noción de las etapas y se traduce sin embargo por una figura reconciliada del devenir de la humanidad.

El problema es que hoy esta construcción está resentida en sus dos bordes. Por el lado del padre, porque ya no se deja pensar sino difícilmente, ya sea como real o como simbólico, por lo menos en la medida en que es mirado por el hijo. En efecto, lo que hoy me preocupa es el padre visto por el hijo. Puedo decir entonces que, como padre del goce y como padre de la ley, es una figura difícil. Por lo que respecta al goce, hoy es el padre el que tiende a envidiar el goce del hijo. En efecto, está el fenómeno moderno del culto a la juventud, del cuerpo joven, no solo en cuanto objeto sino también y sobre todo en cuanto sujeto. Durante largo tiempo el padre fue representado como un anciano, eventualmente lúbrico. Es evidente que hoy esa figura, desde el punto de vista de lo que la sociedad contemporánea dispone como goce, se ha convertido en una figura prácticamente invisible. De paso, diré que es una característica de nuestras sociedades la de producir, tanto como sea posible,

la invisibilidad de la vejez. El padre real es progresivamente dispuesto en esta invisibilidad social. Simétricamente, en cuanto padre simbólico, también está en la dificultad de tener que padecer la mirada del hijo, porque la ley más evidente le es ahora exterior. En efecto, esta ley no es otra que la del mercado, cuya característica es igualarlo todo, ser una ley anónima, de tal manera que la figura del padre está desconectada de ella, y que la misma represión eventual de los hijos es a-simbólica. No llega a constituirse como la ley del padre, a quien se le haría justicia. Anárquica, a la vez inexistente y excesiva, la represión social de los hijos se vuelve exterior a la potencia del símbolo.

¿Hay que decir que el padre no es tendencialmente sino imaginario? Eso sería el triunfo de lo que se podría llamar un cristianismo sin Dios. Cristianismo porque el hijo es promovido como nuevo héroe de la aventura, la cual, en la modernidad mercantil, no es más que modo, consumo y representación, todos atributos naturales de la juventud. Pero sin Dios, lo que significa sin un orden simbólico verdadero, porque si los hijos reinan, no es ya sino sobre un semblante.

En suma, ya por el lado del padre se lee la dificultad considerable de una identificación no aleatoria del hijo. La identidad del hijo, en efecto, es incierta, porque su dialéctica está deshecha. Y esa dialéctica se deshace, no porque las figuras que la constituyen desaparezcan, sino porque son progresivamente desunidas o desligadas.

Examinemos las cosas de manera descriptiva. Una estructura fundamental de los hijos, singularmente en la juventud popular, es la banda, la famosa y temida 'banda de jóvenes'. Ella reproduce en cierto modo lo que Freud llama la horda, y precisamente por esa razón es considerada como un flagelo del universo social. El problema, a todas luces, es que se trata de una horda sin padre, que por lo tanto no tiene la posibilidad de un homicidio salvador y de un pacto fraterno auténtico. Su consistencia radica no en un pacto firmado entre sus miembros en el acto por el cual su agresividad es vuelta contra el padre, sino en una separación mimética. La banda está aparte, tiene sus propias normas, pero esa separación es también una identidad y una similitud, porque su postura es la circulación de los objetos del mercado, en la figura del intercambio infinito, de la compra y finalmente del tráfico. Es territorializada, pero esa territorialización es simétrica, ese territorio nunca es más que el espejo de otro territorio disputado. La banda no construye otra cosa que una suerte de nomadismo inmóvil. La agresividad, tiempo de constitución de la horda, aquí carece de cadencia, no está en condiciones de concentrarse en un acto fundador. Pero una agresividad no fundadora está consagrada a la repetición, y por consiguiente gobernada en definitiva por la pulsión de muerte.

Esto por lo que respecta al primer término de la dialéctica de los hijos, es decir, el lugar donde se constituye la agresividad.

¿Qué decir del segundo, aquel donde se fomenta la sumisión a la ley? Por cierto, la relación con la ley existe en la banda pero está escindido, entre por una parte un imperativo de representación, referente a la costumbre, la ropa, el lenguaje, la gestualidad, etc., que disuelve una vez más la ley en la mimética del semblante, y por la otra un imperativo de inercia, que no gobierna la acción transformadora sino la simple perpetuación. Se trata de continuar en una forma de pasividad indefinida. El imperativo activo que conducía al pacto de los hijos se convierte en circulación mercantil, el que equivalía a Ley se convierte en organización de lo inmóvil.

El tercer término de la dialéctica del hijo es aquel donde se juega la iniciación. Esta iniciación ha pasado de estar de alguna manera fuera de la ley a ser inmanente. En efecto, no es ya lo que hace posible el pasaje a otra figura. Por el contrario, es un rito de incorporación al estancamiento de los hijos. Es el conjunto de las problemáticas estereotipadas que acarrear la aceptación colectiva de la inercia. Esta iniciación, al contrario de aquella que los constituye como adultos, promueve el mito de una adolescencia eterna.

De esto resulta que la reconciliación del hijo y del adulto, de los hijos y de los padres, del hijo y del padre, no puede hacerse sino por la infantilización del adulto. En apariencia es practicable, de no ser que está invertida. En la mitología cristiana primitiva teníamos la ascensión del hijo. Ya no se

nos proponen más que procesos empíricos de descenso de los padres.

Por todas esas razones el esquema dialéctico contenido en la historia de Freud es descompuesto, de donde resulta que no hay una proposición clara por lo que respecta a la identificación del hijo. Es lo que se puede llamar la índole aleatoria de la identidad del hijo en el mundo contemporáneo.

Hay una racionalidad en ese carácter aleatorio. No es un acontecimiento maldito e inexplicable. Está inscrito en el devenir racional de nuestras sociedades. Es la consecuencia de un adiestramiento progresivamente universal del individuo como el que se manifiesta ante el centelleo del mercado. El imperativo social mayor es velar por el hecho de que toda individualidad verdadera dependa de la circulación de los objetos. Por lo tanto, si hay subjetivación de esa individualidad, debe ser aquella que motiva a mantenerse ante la constelación mercantil de los objetos, y a tener el poder, grande o pequeño, de hacerlos circular. Por ese mismo hecho está progresivamente prohibido a ese individuo convertirse en el sujeto de que es capaz. Como se sabe, el hijo es central en este asunto, porque el corazón del mercado es la adolescencia. La adolescencia es el momento del adiestramiento orgánico al servicio de la competencia mercantil, es el tiempo de la iniciación al mercado mismo. Se impone a individuos borreguiles y precarios, como se es a esa edad, un devenir-sujeto totalmente sometido a la

circulación de los objetos y a la vana comunicación de los signos y las imágenes.

Me parece entonces –es una proposición– que esta iniciación sin iniciación dibuja para los hijos tres posibilidades. Las llamaré la perspectiva del cuerpo pervertido, la del cuerpo sacrificado y la del cuerpo meritorio.

El cuerpo pervertido. Se trata de asumir sobre su mismo cuerpo el estigma del fin de la dialéctica anterior. Se requiere entonces complacerse en una iniciación a-simbólica, interminable y vana, que proyecta sobre los cuerpos la caducidad de la dialéctica. Perforar el cuerpo, drogarlo, embrutecerlo con sonidos violentos, tatuarlo. Es la figura de un cuerpo que uno querría volver a-subjetivo, hasta a-subjetivable; un cuerpo expuesto y marcado, que retendría en sí mismo la huella de la identidad imposible. Esto se emparenta superficialmente con la iniciación practicada en algunas sociedades tradicionales. Pero hay un desplazamiento radical de su función, porque es una iniciación, no al devenir fecundo de las mujeres o guerrero de los hombres, sino a la inmovilidad de la adolescencia infinita. La sexualidad a la que da paso este tipo de elección la llamaré, de manera descriptiva, pornográfica, sin ningún juicio particular. Entiendo por ‘pornografía’ una sexualidad a-subjetiva. Esta se sostiene en el orden del marcado del cuerpo en la repetición de la inercia. Está claro que la violación en banda puede ser una figura de esta pornografía, así como por lo demás la evidente miseria sexual, la abstinencia forzada

frente al diluvio de las imágenes. En todos los casos, cualquier idea está ausente. Tenemos la construcción morosa de un cuerpo sin idea. Es ese cuerpo el que llamo ‘pervertido’, sin ninguna alusión a las supuestas ‘perversiones’, sino pervertido en el sentido de que está desviado de su función usual, que es la de ser el depósito de un sujeto.

En el otro extremo tenemos el cuerpo sacrificado. Es un cuerpo que implica de manera desesperada un retorno a la tradición. Se apela a la ley antigua, mortífera, como a lo que el nuevo cuerpo puede y debe soportar. Hay que apartarse, inclusive por el uso de rituales de purificación, del cuerpo pervertido –lo que acarrea una rigidez sexual extrema– y asumir hasta el sacrificio la índole absoluta de la ley. Es la figura subjetiva del hijo como terrorista. El destino del cuerpo es transformado por el horror del cuerpo pervertido que se trata de exponer al sacrificio filial por el carácter absoluto del Padre, en las condiciones de un retorno implacable a la ley antigua, la más inmóvil que se pueda concebir. La subjetivación del cuerpo es la de su martirio.

Son estas dos posturas extremas pero reales. Entre las dos tenemos la aceptación del adiestramiento medio, convertirse uno mismo en objeto calificado del tráfico universal, lo que también se dice: “hacer carrera” o, para hablar como Sarkozy, “tener mérito”. Esta vez, el cuerpo va a disponerse él mismo en un movimiento reflexivo como el más adecuado a las leyes exteriores del mercado. Él mismo

va a convertirse en una pieza de esa circulación organizada de la que se sostendrá que es la única ley admisible, la del equivalente general, como la nombró Marx hace mucho tiempo. El cuerpo meritorio se dispone en el mercado al mejor precio. Para eso es preciso que esté protegido, atrincherado contra los peligros conjuntos de los otros dos, a lo cual vigilan fundamentalmente las policías.

Un paréntesis: frente a lo que ocurrió en Francia en el otoño 2005 en Clichy y en Grecia en 2008*, son en verdad “hijos e hijas del pueblo”, como se decía en la época de los partidos comunistas, los que atraen sobre sí los proyectores. Solamente quiero recalcar que es erróneo considerar ese problema como de esencia social, si se entiende por esto algo que remitiría a la economía, o peor aún si se supone que más dinero inyectado en los supuestos ‘suburbios’ o en las universidades solucionarían el problema. Es un problema simbólico de la sociedad contemporánea, un problema que depende de lo que podría llamarse una clínica política. Este problema es saber qué ocurre con los hijos cuando no están autorizados al adiestramiento

* El autor se refiere a los motines que comenzaron en Clichy-sous-Bois como consecuencia de la muerte de dos jóvenes que se electrocutaron al tratar de escapar de la policía, seguido unos días más tarde por el lanzamiento de una granada de gas lacrimógeno en la entrada de una mezquita, por la misma policía, y que se extendieron por toda Francia. El conflicto en Grecia tuvo un desencadenante similar, por la muerte de un adolescente a manos de la policía, pero lo que en ambos casos estaba subyacente era el descontento social y la falta de expectativas de los jóvenes. [N. del T.].

medio, a los caminos, simultáneamente regios y sin interés, del cuerpo meritorio. Todo el mundo sabe que el cuerpo no meritorio es tratado como adversario del meritorio, del que a cualquier precio debe ser segregado, de ahí los problemas de *apartheid* escolar y profesional, al igual que el problema, fundamental, de la policía, que se usa para separar los cuerpos diferentes.

Es totalmente cierto que la policía tiene un lazo particular con los jóvenes masivamente surgidos del pueblo trabajador, del pueblo obrero, y cuyos padres son a menudo de origen extranjero, jóvenes que no pueden ni quieren identificarse como cuerpos meritorios. Esos jóvenes dicen, y es su motivo esencial de rebeldía: "Constantemente llevamos a cuestras a la policía". Desdichadamente es estructural, si se considera que el devenir protegido del cuerpo meritorio requiere murallas violentamente guardadas. Dos muertos por aquí, dos muertos por allá, arrestos en todas partes, jóvenes apresados en masa: ¿no es legítimo entonces rebelarse contra la policía y contra el Estado que la sostiene, inclusive con la mentira? Y bien, se la agarran con el rebelde, en la prensa, en los discursos políticos, y no con esa policía o con ese Estado. La propaganda nos dice que esos tristes muertos son el precio que hay que pagar si se quieren hijos que sean dóciles, no según la sumisión al padre, sino según la sumisión al dinero y a su 'libre circulación', verdadero contenido de esta democracia fetichizada que nos hace las veces de Idea cuando ya no hay ninguna.

Vuelvo a mi propósito: los tres tipos de cuerpos es el espacio de lo que llamaré el hijo no iniciado, el hijo a quien no se le propone una iniciación, en el sentido de la transmisión, del relevo, del devenir. Ese espacio es de punta a cabo nihilista, aunque el cuerpo meritorio tenga la postura de disimular ese nihilismo: se trata de hacer como si la carrera ~~tuviera un~~ sentido. La carrera es el relleno del sinsentido. Tal es la función de la juventud apacible. Hay que ver bien que es ese rebaño heteróclito el que un día u otro conducirán al abismo de la guerra para verificar de una buena vez su vacío. No sé qué guerra, pero esa situación aleatoria de la identidad de los hijos no nos promete de ningún modo la paz, y mucho menos que allí se lleve al pináculo la completa vacuidad de los cuerpos meritorios.

La cuestión de la guerra es aquí muy importante. Hay que ver que en los tiempos modernos, es decir, aquellos inaugurados por la Revolución Francesa, la parte estatal de la iniciación de los hijos se hizo bajo el signo de la figura del soldado. Eso desde hace algunos años se nos volvió totalmente ajeno. Pero durante dos siglos fue un dato mayor. El servicio militar, tal era el paréntesis iniciático. Reunía a los hijos y, al hacerlo, los distinguía abruptamente de las chicas. Era una primera etapa necesaria de la identidad. Luego daba forma y disciplina a la agresividad, reconocía su utilidad, no era simplemente su represión, era su formación, construía un derecho a la violencia. Por último, reconciliaba bajo el símbolo al padre oficial y al hijo soldado:

saludaban simultáneamente la bandera, esa trascendencia coloreada. El servicio militar se inscribía en la configuración dialéctica de la cual partí: conservación disciplinada de la agresividad llevada hasta el derecho al homicidio, simbolismo represivo y sumisión integral, reconciliación, por lo menos aparente, bajo el signo de los ‘hijos de la Patria’. En la forma de una institución –como toda institución, detestable y estúpida, pero funcional–, el servicio militar proponía una laicización de los procedimientos de filiación arcaicos. El hijo era pasible del servicio militar, después venían oficio y familia, y se era un adulto.

No se asumieron bien las consecuencias de la supresión del servicio militar. Esa supresión era probablemente ineluctable, en una Francia imperial destituida de su grandeza militar, reducida a las proporciones de una potencia media y preocupada por no gastar demasiado. También iba en ese sentido que la igualdad simbólica no esté ya frente a la muerte patriótica y a sus emblemas, sino frente a la trivialidad monetaria. Y de hecho, ya ni un solo burgués se imagina tener que morir, como oficial, por Francia. En este sentido, simbólicamente, ya no hay una clase dirigente. No hay más que una oligarquía irresponsable. Debido a eso el ejército, al revés de los votos de Jaurès antes de la guerra de 1914 (contra todo ejército de oficio: un ejército exclusivamente compuesto de ciudadanos y exclusivamente defensivo), ya no es más que un rejunte de mercenarios. Saludemos una última vez al servicio militar y todo lo que

significaba, así fuese en la ignominia de la guerra, frente a la muy compleja cuestión del devenir de los hijos.

¿Acaso esto significa que la iniciación estatal ha terminado? Tratan de hacernos creer que la escuela se ha convertido en el aparato pacífico de iniciación pública. Soy totalmente escéptico sobre este punto. La escuela no funciona mucho mejor que el servicio militar en sus últimos años de existencia. Reconocida en todas partes como esencial, la crisis de la escuela solo está empezando. Los procesos de desmantelamiento, de privatización, de segregación social, de impotencia educativa, van a acelerarse. ¿Por qué? Porque ya no se pide a la escuela que lleve a las amplias masas un saber compartido, ni siquiera una formación obrera útil. Se le pide, y esta será cada vez más su función, que seleccione y proteja a los cuerpos meritorios. No pienso que la escuela pueda ser el relevo de la institución militar. Pienso incluso que aquella, siempre selectiva y consagrada al ‘mérito’, suponía en segundo plano a la institución militar como el lugar donde se realizaba en lo real la igualdad ante el riesgo de muerte. En cuanto a sus funciones simbólicas de iniciación, el Estado ‘democrático’ contemporáneo carece de recursos.

Puede ser que los hijos de hoy, en su inestabilidad identitaria, sean el síntoma de un proceso profundo que afecte al Estado. Puede ser en nuestros hijos donde podamos leer el resultado de esa predicción lejana y abandonada de Marx, el debilitamiento del Estado. Bajo el signo del

comunismo, Marx daba su versión revolucionaria, la que restauraba la dialéctica completa de los hijos en el elemento de la igualdad y del saber universal polivalente. ¿Tendríamos hoy la versión reactiva y descompuesta de ese debilitamiento? El Estado 'democrático', en todo caso, está gravemente aquejado en su capacidad simbólica. Tal vez por nuestros hijos nos vemos más que nunca confrontados, entre dos formas opuestas del debilitamiento del Estado, con la opción estratégica: comunismo o barbarie.

¿Cómo imaginar entonces de manera afirmativa, más allá del síntoma de los hijos, las nuevas reglas del juego simbólicas? ¿Cómo evitaremos un devenir apocalíptico de la cuestión, el de una guerra total y totalmente a-simbólica?

Nos apoyaremos, como siempre en los momentos de desorientación del pensamiento y de la existencia, en lo que subsiste en cuanto a verdades nuevas o, en mi lengua, de procedimientos genéricos autorizados por algún acontecimiento.

Por ejemplo, es seguro que lo que puede mantener a distancia del cuerpo pervertido, o cuerpo sin idea, es el amor, tal vez reinventado, como decía Rimbaud. Porque es el amor, experiencia en pensamiento vivo del Dos, el único que puede sustraer el cuerpo del hijo de la soledad pornográfica del cuerpo pervertido.

Para terminar con el cuerpo sacrificado hay que volverse hacia la vida política, una vida política que estaría en

condiciones de proponer, contra la ley de la representación mercantil y de la inercia adolescente suicida, una figura firme y aceptable de la disciplina desinteresada. Política que debe alejarse del poder, puesto que el Estado ya no tiene los medios simbólicos de asumir la iniciación de los hijos. Contra el dominio religioso, que no es más que un sustituto desesperado, un retorno a símbolos obsoletos, se propondrá en la acción colectiva organizada una disciplina no mortífera, que encuentra en sí misma el pensamiento que la funda. Se opondrá el entusiasmo de los militantes reunidos, la improbable congregación de sujetos procedentes de todas partes, tanto a la banda desocupada como al vano y melancólico mártir.

En contra del cuerpo meritorio, que utiliza el saber y el conocimiento con el objeto de estar mejor preparado para la carrera, el recurso del sujeto radica en la gratuidad de la invención intelectual verdadera, en las alegrías gratuitas de la ciencia y del arte, en la insubordinación de la idea al universo monetario de la técnica.

Con estas condiciones, de las que es a la vez síntoma y actor, el hijo se vuelve capaz de dar un paso más hacia el padre que será. Un padre diferente de toda paternidad anterior.

Me parece que Rimbaud, al que decididamente es importante releer, ya había visto algo de ese triplete del amor, de la política y del arte-ciencia, donde se juega el devenir de una filiación diferente. Una filiación que no

sería el retorno a la ley antigua, y que se abstendría así del cuerpo sacrificado.

Rimbaud anticipó el cuerpo pervertido, lo practicó, lo llamó “el desarreglo de todos los sentidos”. Practicó el cuerpo sacrificado al que llamó “la raza”, o “Cristo”, cuando escribe: “Soy de la raza que cantaba en el suplicio”. Y luego se resignó al cuerpo meritorio, abandonó quimera y poesía para volverse comerciante, traficante, y llevarle dinero a su madre: “Yo, que me dije mago o ángel, dispensado de toda moral, he sido devuelto al suelo, con un deber por encontrar y con la rugosa realidad por abrazar”. La historia muy fulgurante de Rimbaud es el recorrido a toda velocidad de la historia moderna del hijo. Es él quien pudo decir en términos modernos y un sentido nuevo: “Padre, padre, ¿por qué me has abandonado?”. Sabemos que en el Evangelio es el momento en que, en vísperas del suplicio, de la muerte y por último de la Ascensión, está la prueba de la soledad moral. Y es realmente esa soledad moral abandonada la cruz contemporánea de los hijos.

No obstante, a despecho de su elección última en favor del comercio, Rimbaud supo que otra visión filial es posible, otra iniciación, otro cuerpo subjetivable, que escapa a otro triplete, corporal este, de la perversión, el martirio y la conformidad. Habla de esto en el poema “Genio”, que ya he mencionado. Ese texto, entre otras cosas, nombra la dicha que provoca en el espíritu de Rimbaud el pasaje de un relevo o de una posible salvación de la nueva figura del

cuerpo del hijo. Escribe: “Su cuerpo, el desprendimiento soñado, el rompimiento de la gracia cruzada por nueva violencia”. Podría ser la máxima de nuestro trabajo común al servicio de la nueva iniciación de los hijos.

Lo repito una y otra vez: la función del filósofo es desde siempre corromper a la juventud. Esa función adopta hoy un sentido totalmente particular: ayudar a que la cuestión del hijo, sustraída a la tipología de los tres cuerpos, sea restituida a las verdades. El filósofo no puede resignarse al mal menor que es, para tantos padres y madres, el cuerpo meritorio. Sí puede haber, en el amor, la ciencia, la política, una gracia, aquello que, tocando el cuerpo, le devuelva la idea ausente. Puede haber el rompimiento, producido por esa gracia en el individuo que, atornillado a la mercancía y al Capital, está separado del sujeto de que es capaz. El rompimiento le restituye ese sujeto. Y también habrá, no el mito reactivo de los ‘derechos del hombre’ y del fin de toda violencia, que nunca es otra cosa que el reino de la violencia policial y de las guerras incesantes, sino la “nueva violencia”, aquella por la cual los hijos afirman, para la alegría de los verdaderos padres, el nuevo mundo que pretenden crear.

No, no nos resignaremos, so pretexto de los cuerpos pervertidos y de los cuerpos sacrificados rodeados de una policía bárbara, a la insipidez sometida del cuerpo meritorio. No es cierto que el cuerpo de los hijos esté consagrado a lo que Lacan llamaba “el servicio de los bienes”,

servicio que prohíbe que el sujeto haga su deber, vale decir, acaezca como Sujeto. Habrá, con el correr de la labor local de las verdades que la filosofía universaliza, la gracia, el rompimiento y la nueva violencia.

¡Que vivan nuestras hijas y nuestros hijos!

**A PROPÓSITO DEL DEVENIR CONTEMPORÁNEO
DE LAS MUCHACHAS**

En el umbral de esta cuestión, vacilo. En primer lugar, hablar de las niñas, de las chicas o de las jóvenes, cuando uno es un hombre envejecido, es por sí mismo muy peligroso. En esta senda arriesgada me alienta mi única hija, Claude Ariane. Luego, no es seguro que pueda existir en el mundo contemporáneo una 'cuestión' de las hijas. En el mundo antiguo, el mundo de la tradición, la cuestión de las hijas era sencillo: se trataba de saber si y cómo iba a casarse una hija. Cómo iba a pasar del estado de virgen seductora al de madre agobiada. Entre ambas, por lo demás, entre la hija y la madre, estaba ese personaje negativo y maldito: la hija-madre, que ya no era hija, al ser madre, ni tampoco verdaderamente madre, puesto que, al no estar casada, aún era hija*.

* Por lo general (pero no siempre), y debido a que en este libro se habla de "los hijos", traducimos la palabra *filie* por 'hija', pero téngase en cuenta (en particular cuando a continuación el autor dice: "Por definición, una niña debe ser joven") que *filie* es un término que varía según el contexto, y que puede significar también 'niña', 'muchacha' y 'soltera' (entre otras acepciones). [N. del T.].

Esa figura de la hija-madre es fundamental en la sociedad antigua. Es igualmente fundamental en todo el arte novelesco del siglo XIX. Nos indica ya que, confrontada a toda dualidad conceptual, a toda dualidad de los lugares, una mujer puede construir un *entre-dos*^{*}, un lugar fuera de lugar, ni hija ni madre, por ejemplo. Así puede entonces ocupar lo que Georges Bataille llamaba la “parte maldita”. En la sociedad tradicional, la parte maldita es siempre la parte de una mujer. La hija-madre es una de ellas. La solterona es otra. Por definición, una niña debe ser joven. Y por lo tanto una solterona^{**} es todavía un lugar que no es un lugar. Ese tema del lugar desplazado es un tema estructural totalmente clásico. No obstante, me servirá de hilo conductor, a mi cuenta y riesgo.

En el mundo contemporáneo, que es el del capitalismo desencadenado, de la mercancía, del trabajo asalariado, de la circulación y de la comunicación, la posición de la hija no se deja ya reducir totalmente a la lógica del matrimonio. Por supuesto, el viejo mundo dista de haber muerto totalmente. La religión, la familia, el matrimonio, la maternidad, el pudor, la misma virginidad, todavía tienen posiciones sólidas en muchos lugares del mundo. Pero lo que

* En el original *entre-deux*, que traduciremos literalmente ‘entre-dos’ para mantener el juego de palabras que hace a veces el autor con los números 1 y 2, pero que significa ‘punto intermedio’, ‘estado intermediario’, ‘huevo’ y otras acepciones. [N. del T.].

** En el original *vieille fille*, literalmente ‘vieja niña’. [N. del T.].

le interesa al filósofo no es tanto lo que es como lo que viene. Y lo que viene, por lo que respecta a las hijas, ya no se deja reducir al matrimonio. La hija, en el mundo occidental contemporáneo, no puede ser definida como ese ser de sexo femenino que se prepara a convertirse-en-mujer-y-madre por la mediación del matrimonio, y en consecuencia por la mediación de un hombre. En el fondo, toda la rebelión feminista, desde fines del siglo XIX, equivale a un solo punto: una mujer puede y debe existir sin depender del hombre. Una mujer puede y debe ser un ser autónomo, y no siempre el resultado de una mediación masculina. Con fuertes ambigüedades sobre las cuales volveré, esta rebelión desembocó en cambios importantes, que afectan muy especialmente el estatus, y hasta la definición, de lo que es una hija.

En el mundo de la tradición, la mediación masculina constituía la cuestión de las hijas en el siguiente sentido: lo que separa a la hija de la mujer no es otra cosa que el hombre. Es totalmente diferente para el hijo. Porque lo que separa al hijo del padre no es un término exterior real, como lo es un marido. Lo que separa al hijo del padre es el control del orden simbólico. El hijo debe suceder al padre, debe tomar el poder a su turno. Debe convertirse en el amo de la Ley. Puede decirse que entre la hija y la mujer-madre está el hombre, pura exterioridad real al que ella entrega su cuerpo, al que como se decía ella se da, al que ella pertenece. Mientras que entre el hijo y el hombre-padre está la Ley.

La joven del mundo tradicional cambia su apellido por el de un hombre, se convierte en 'señora de X'. Puede entonces mantenerse alejada del trabajo asalariado, administrar la casa, ser primero madre, y más particularmente 'madre de familia'. En la trilogía reaccionaria 'Trabajo, Familia, Patria', el obrero y el campesino, especies simbólicamente masculinas, están consagrados al trabajo; el soldado, no menos masculino, está consagrado a la patria; y la hija convertida en madre simboliza la familia. La trilogía contiene dos categorías masculinas, el trabajo y la patria, contra una sola femenina, la familia.

En el mundo tradicional encontramos con mucha frecuencia ese 'dos a uno' que agobia a las mujeres. Consideremos por ejemplo la legislación francesa del matrimonio, todavía a comienzos de los años sesenta, hace cincuenta años, lo que, históricamente, no es nada. La ley dice que el marido elige el domicilio familiar, y que la mujer tiene la obligación de habitar ese domicilio. Pero no dice que el marido, por su parte, está obligado a habitar el domicilio familiar. Por lo tanto, tiene el poder de encerrar a su mujer en la casa y también el poder de ausentarse de ella. Mientras que la mujer solo tiene el deber de estar en la casa. Dos a uno en favor del hombre es verdaderamente la ley de la familia tradicional.

Pero ¿qué es la familia? Ya en Platón vemos que existen tres grandes funciones sociales: producir, reproducir y defender. El trabajo es lo que produce, la familia es el sitio

donde se reproduce, la patria es lo que se defiende. Entre la producción y la protección, la hija convertida en mujer, encerrada en la labor materna, garantiza la reproducción. Dos a uno, siempre. La mujer tradicional es el entre-dos del obrero y el soldado. Ella recibe a su mesa y en su lecho al hombre maduro que trabaja y que es su marido. Lloro patrióticamente al joven muerto en el combate que es su hijo. La hija debe convertirse en Mater dolorosa. Dos a uno, una vez más: el padre vivo que dispone del cuerpo de la mujer, y el hijo muerto que dispone de sus lágrimas.

Pero hete aquí que, sin prisa pero sin pausa, entre nosotros la sociedad tradicional está muriendo. En el mundo que viene, el contemporáneo que se prepara, la muchacha puede decidir ser obrera o campesina o profesora o ingeniera o policía o cajera o soldada* o presidenta de la República. Puede vivir con un hombre fuera del matrimonio, tener un amante, varios amantes o ningún amante. Puede casarse y divorciarse, cambiar de lugar y de amor. Puede vivir sola sin ser ese otro personaje importante y cruel de la tradición: la solterona. Puede tener niños sin tener marido, o incluso tener niños con otra mujer. Puede abortar. El nombre maldito de 'hija-madre' ha desaparecido. Se ha dicho 'madre soltera', a su vez superado por algo mucho más neutro, la 'familia

* En el original *soldate*, literalmente "soldada". La lengua francesa incorporó el femenino de 'soldado' ya desde mediados del siglo xx (aunque, si bien hubo candidatas, nunca tuvo una presidenta de la República) [N. del T.].

monoparental'. E incluso una familia monoparental puede estar formada por un padre y sus niños, sin ninguna mujer. Y nadie hablará de hijo-padre como se hablaba de hija-madre. El mismo personaje negativo de la solterona puede convertirse en el personaje positivo de la mujer independiente.

Sí, sí, lo sé, hay fuertes resistencias contra todo esto, todavía no ha sido conquistado en cantidad de lugares, y hasta en nuestros países europeos y democráticos no es aceptado en todas partes. Aquí es donde se constituye nuestra cuestión, nuestra supuesta cuestión, la cuestión de las hijas. Su primera formulación podría ser: si la muchacha, o la joven, no está separada de la mujer por lo real de un hombre y lo simbólico de un matrimonio, ¿cuál puede ser el principio de su existencia? Y ¿se encuentra esta desorientada, como dije más arriba en este libro que lo estaban los hijos?

Mi tesis sobre los hijos era la siguiente: la ruina de todo procedimiento de iniciación, el principal de los cuales era el servicio militar, lleva a que los hijos no tengan ningún punto de apoyo simbólico para ser distintos de lo que son. La Idea está demasiado ausente para que la vida sea otra cosa que su continuación en el día a día. De ahí la tentación de una adolescencia eterna. De ahí también lo que se comprueba todos los días: la índole infantil de la vida de los adultos, muy especialmente de los adultos de sexo masculino. El sujeto que comparece ante la mercancía

debe seguir siendo un niño que desea nuevos juguetes. En cuanto al sujeto que comparece ante la regla social y electoral, debe seguir siendo un escolar obediente y estéril, que no tiene otro objetivo que ser a cualquier precio el primero de la clase, y que se hable de él un poco en todas partes.

¿Y las hijas? Podría decirse que las hijas también están entregadas a la falta de separación entre el ser-hija y el ser-mujer, puesto que el hombre y el matrimonio ya no desempeñan el papel, real y simbólico, de separación. Mi hipótesis es diferente. Es esta. Entre los hijos, el fin de la iniciación tradicional acarrea un estancamiento pueril, que se puede llamar una vida sin Idea. Entre las hijas, la ausencia de separación exterior (hombre y matrimonio) entre hija y mujer, entre muchacha y mujer-madre, acarrea la construcción inmanente de una feminidad que se llamará prematura. O incluso: el hijo está expuesto a no convertirse nunca en el adulto que contiene en sí mismo. La hija está expuesta a haberse convertido desde siempre en la adulta-mujer en la que debería convertirse en forma activa. O incluso: en el hijo no hay ninguna anticipación, de ahí la angustia del estancamiento. En la hija es la retroacción adulta la que devora la adolescencia, hasta la misma infancia. De ahí la angustia de la premaduración.

Observemos la masa de las hijas en las sociedades modernas. No son diferentes de las mujeres, son mujeres muy jóvenes, eso es todo. Están vestidas y maquilladas como mujeres, hablan como mujeres, conocen todo. En las

revistas femeninas para esas mujeres muy jóvenes, los temas son exactamente los mismos que en el resto de las revistas: la ropa, los cuidados del cuerpo, el *shopping*, el peinado, lo que hay que saber de los hombres, la astrología, las profesiones y el sexo.

Lo que ocurre en estas condiciones es una suerte de niña-mujer constituida prematuramente como adulta, sin la necesidad de nadie. Es la causa del total debilitamiento del símbolo de la virginidad. Este es fundamental en las sociedades tradicionales: nombra aquello que, en el cuerpo de una muchacha, prueba que aún no encontró la mediación sexual de un hombre, y que por lo tanto todavía no es una mujer. Una muchacha es virgen, eso es simbólicamente capital. En la sociedad contemporánea ese símbolo fue suprimido. ¿Por qué? Porque, incluso empíricamente virgen, una joven contemporánea ya es una mujer. Ella soporta en sí misma la acción retroactiva de la mujer en la que solo se convertirá porque ya lo es, sin que el hombre tenga gran cosa que ver en eso. Digamos también que la poética figura de la joven, que ilumina tantas magníficas novelas inglesas, ya no tiene ninguna pertinencia: las revistas contemporáneas para muchachas, que les enseñan cómo hacer gozar adecuadamente a los señores sin tomar riesgos, y cómo vestirse para que les tengan ganas, liquidaron esa poesía. Esas revistas no son culpables: no hacen sino dirigirse en cada muchacha a la mujer contemporánea en la que ya se ha convertido, y cuyo cinismo, si puedo decirlo, es inocente.

De ahí que las chicas son aptas para hacer con un impecable talento todo cuanto se les pidió como niñas, o como adolescentes, teniendo en cuenta que ahora y por sí mismas están muy por encima de todo eso. Si los hijos siempre son inmaduros, las hijas, por su parte, son desde siempre maduras. Solo demos un ejemplo: el éxito escolar. Sobre este punto se profundizó un verdadero abismo en favor de las chicas, y especialmente en los medios populares. Mientras que la juventud masculina de los suburbios padece en la escuela un desastre irremediable, sus hermanas no solamente tienen éxito sino que tienen más éxito que las chicas de los barrios ricos, que a su vez están más aventajadas que otros varones acomodados y débiles. Yo mismo con mucha frecuencia he visto a jóvenes pobres de origen árabe, llevados desde los barrios populares por la policía ante los tribunales, y la abogada, o incluso la jueza, podría ser su hermana. O bien, en la miseria sexual que es la suya, esos muchachos atraparon una enfermedad transmisible y la médica que los atiende puede ser su hermana, o su prima. En todas partes donde se trate del éxito social y simbólico, la hija-mujer prevalecerá sobre el hijo incapaz de superar su adolescencia.

Lo que entre paréntesis muestra que la cuestión no es en modo alguno la de la miseria social. Las chicas están igual de carenciadas en los barrios pobres que los varones; peor, incluso, porque a menudo ellas deben ocuparse de las tareas domésticas y de los niños más jóvenes. Pero trabajando en la esquina de una mesa en la cocina triunfan,

sabiendo que los ejercicios que les piden no son más que juegos de niños para ellas, definitivamente mujeres.

Se dirá que lo que quieren es zafar del mundo opresivo donde nacieron. ¡Por supuesto! Pero toda la cuestión es que puedan hacerlo. Y solo porque la mujer libre en la que quieren convertirse ya está en ellas en toda su potencia, tan firme y decidida como debe ser. Mientras que el hijo, al no saber lo que es, no está en condiciones de convertirse en lo que puede, la niña-mujer puede convertirse con facilidad en lo que ya sabe que es.

De donde resulta que la cuestión de las hijas, contrariamente a la de los hijos, ya no existe como tal, sino solamente la cuestión de las mujeres. Esa mujer que las niñas son prematuramente, ¿quién es? ¿Cuál es su figura?

Me gustaría mostrar, ocupándome ahora de las figuras contemporáneas de la feminidad, el verdadero mecanismo sexuado de la opresión capitalista moderna. En efecto, en modo alguno se trata, como en el mundo de la tradición, de una subordinación directa, a la vez real y simbólica, marido y matrimonio, de la mujer-madre respecto del hombre-padre. Se trata de hacer valer en todas partes el imperativo “vive sin Idea”. Pero los caminos de ese imperativo no son los mismos según se trate de someterle a los hijos o a las hijas. El hecho de que la vida pueda ser la vida sin Idea, o vida estúpida, subjetividad exigida por el capitalismo globalizado, se obtiene de los pequeños varones por la imposibilidad del volverse-adulto, la adolescencia

consumista y competitiva eterna. En cambio, eso se obtiene de las pequeñas hembras por la imposibilidad de seguir siendo muchachas, de estar en la gloria de las muchachas, y por un devenir-mujer prematuro orientado por el cinismo del devenir social.

¿Qué quiere la sociedad contemporánea, entregada al monstruo capitalista? Quiere dos cosas: que compren los productos del mercado si pueden, y que si no se queden tranquilos. Para estas dos cosas es preciso no tener ninguna idea de justicia, ninguna idea de otro porvenir, ningún pensamiento gratuito. Pero todo verdadero pensamiento es gratuito. Y como en el mundo que es el nuestro solo cuenta lo que tiene un precio, no hay que tener ningún pensamiento, ninguna idea. Solamente entonces se puede obedecer al mundo que nos dice: “Consume si tienes los medios para hacerlo, y si no los tienes cierra el pico y desaparece”. Solamente entonces se puede tener una vida totalmente desorientada y repetitiva, porque la brújula de la Idea ha desaparecido.

La sociedad tradicional es completamente distinta, porque impone una creencia, y por lo tanto una Idea. La opresión no es que haya que vivir sin Idea, sino que haya una Idea obligatoria, generalmente religiosa. Su imperativo es: “Vive con esta Idea, y ninguna otra”. Mientras que el imperativo contemporáneo, vuelvo a decirlo, es: “Vive sin Idea”. Por eso se habla desde hace cuarenta años de la muerte de las ideologías.

En el fondo, el imperativo tradicional es: “Sé un hombre idéntico a tu padre, una mujer idéntica a tu madre, nunca cambies las Ideas”. Mientras que el imperativo contemporáneo es más bien: “Sé el animal humano que eres, lleno de pequeños deseos y sin ninguna Idea”. Pero para ese adiestramiento del animal individual, los caminos no son los mismos –en todo caso en la actualidad– según se sea de sexo femenino, una hija, o de sexo masculino, un hijo.

Digamos que el hijo vivirá sin Idea por no haber sabido sostener la maduración de un pensamiento. Mientras que la hija vivirá sin Idea por haber sostenido demasiado pronto y sin mediación una madurez tan vana como ambiciosa. El hijo malogra la Idea por falta de Hombre, la hija por exceso de Mujer.

Exageremos un poco la situación. En tales condiciones, ¿cuál podría ser el devenir del mundo? Podría convertirse en un rebaño de adolescentes estúpidos dirigidos por mujeres arribistas y hábiles. Tendríamos entonces lo que conviene perfectamente al mundo opaco y violento que nos ofrecen: en vez de Idea no habría más que cosas.

Pero volvamos a las figuras de la feminidad, tal y como se imponen prematuramente donde la joven ha desaparecido. El círculo de las figuras de la feminidad, tal como es construida por la sociedad de los hombres desde hace milenios, se compone de cuatro polos, que llamaré la Doméstica, la Seductora, la Enamorada y la Santa.

Está en primer lugar la mujer como animal doméstico, productor y reproductor. La mujer es considerada entonces como situada entre la humanidad simbólica regida por el Nombre del Padre y la animalidad presimbólica. Esta figura incluye naturalmente la maternidad y es la base material de las otras tres figuras. Luego está la mujer como seductora, la mujer sexual y peligrosa. Después la mujer como emblema del amor, la mujer del don-de-sí y del sacrificio apasionado. Y por último la mujer como virgen sagrada, mediadora y santa.

Así se compone lo que se podría llamar el cuadrado femenino tradicional. La mujer es Doméstica, Seductora, Enamorada y Santa.

En esta construcción a la vez abstracta y fecunda, lo que impacta es que la unidad activa no es tanto un término aislado como un par de términos. Los ejemplos abundan y alimentaron lo esencial de la literatura sobre las mujeres, y el hecho de que sea masculina o femenina no cambia las cosas. En ella vemos siempre a una mujer tironeada entre dos figuras. Así, la doméstica, la madre en el hogar, solo es pensable duplicada por la seductora, cuya forma inferior es la puta. De donde se dirá que un hombre solamente tiene relación con las mujeres bajo el esquema binario de la Mamá y la Puta. Pero la peligrosa seductora no es tal sino por acoplarse al fervor de la enamorada. Ese es el origen de los innumerables dobletes femeninos literarios, donde toda la acción presenta el conflicto del amor

puro y el amor impuro, del deseo y el amor, o incluso de la sublime enamorada enfrentada a su poderosa rival, la mala mujer, o la mujer de mala vida. No obstante, la enamorada misma está en el borde de lo sublime, y si se da y se abandona, también puede ser para abismarse en Dios según lo que se podría llamar una virginidad ascendente. No por nada Goethe termina su inmenso Fausto por el enunciado: "el eterno femenino nos impulsa hacia arriba". En verdad, la doméstica no es mujer sino por estar virtualmente duplicada por la seductora; la seductora no es poderosa sino por abordar las riberas del amor, y la enamorada no es sublime sino por juntarse con la mística.

Pero entonces se instala una circulación en sentido inverso, que devuelve al punto de partida: la mística sublime valida la abnegación cotidiana de la madre, de tal modo que la prosa religiosa y moral circula sin esfuerzo de lo místico a lo doméstico, vehiculado por las figuras femeninas. La más importante en nuestro mundo es evidentemente la Virgen María, sublime al punto de ser casi divina, y al mismo tiempo arquetipo de la madre, tanto la madre enternecida del bebé como la *Mater* dolorosa del torturado. Ese retorno de lo sublime de la santa hacia la domesticidad de la madre transforma finalmente en círculo el cuadrado de figuras. ¿Qué lo motoriza? El hecho de que cada figura no es tal sino por ser una relación excéntrica con otra. Se dirá entonces que 'Mujer' nunca significa sino una ocurrencia de la dualidad. Incluso una esposa santa

solo es tal porque un día le pidieron que seduzca, que consintiera en el sexo, y que por lo tanto es igualmente peligrosa, y lo será para siempre. Si no fuera así, si ella no fuera otra cosa que la esposa doméstica, ingenua y fielmente, ¿por qué habría que encerrarla, cubrirla, protegerla de las miradas? Pero esa mujer peligrosa oculta bajo el velo de la esposa fiel ¿no es aquella que, apasionadamente, va a encontrarse en secreto con un amante por el cual daría su vida? Y si ese amante desaparece, ¿no se siente tentada de consagrarse al Dios salvador en un convento oculto? Pero entonces, ¿no es el relevo sublime de lo que ya era, día tras día, la esposa absolutamente devota?

En la representación tradicional, una mujer no está en un sitio sino en la medida en que estaría igualmente en otro. Una mujer, pues, es aquello que ocurre entre dos lugares.

Pero a decir verdad, la potencia del dos es todavía más considerable. En efecto, puede verse que cada una de las figuras está por sí misma escindida.

El ejemplo más simple es el de la circulación de las mujeres en las sociedades tradicionales, ya sea aquellas, llamadas 'primitivas', que estudiaban los etnólogos, ya aquellas de nuestra propia historia. En todos los casos se trata de la mujer como animal doméstico superior. Es sabido que en ciertos grupos un hombre no puede obtener una mujer sino a cambio de un pago importante, por ejemplo dos o tres vacas, tejidos, etc. En otros grupos,

por el contrario, un hombre no se casa con una mujer a menos que se añada a esta un pago importante. Es el sistema de la dote. ¿Cómo explicar que las mujeres y el dinero puedan circular, ya sea en el mismo sentido, ya en sentido contrario? En el caso de la dote, la mujer pasa de una familia a otra con un ajuar y dinero. En el caso del intercambio puro, la mujer pasa de una familia a otra en la medida en que circula dinero de la familia de acogida hacia la familia donadora. Tal vez no sea sino porque la adquisición de una muchacha tiene dos sentidos opuestos, ambos traducidos por los dos sentidos de circulación del dinero. En un primer sentido, es una fuerza de trabajo y de reproducción que cuesta un buen precio. En el segundo, ciertamente es siempre una fuerza reproductiva, pero que debe ser mantenida. De ahí, por lo demás, que el sistema de la dote era y sigue siendo más o menos discretamente obligatorio en los medios ricos, donde la mujer debe pavonearse, presentar la elegancia y la civilización, presidir recepciones en que su atuendo no puede estar expuesto a ser inferior al de otra mujer. Eso cuesta caro. Una campesina africana, en cambio, no solo va a cargar con los hijos, sino también a trabajar duro en los campos. Eso reporta un poco. Digamos que la obtención de una mujer está suspendida entre el animal doméstico en el sentido del trabajo y el animal doméstico en el sentido de la compañía y el ornamento. Hay mujeres que son bueyes de labranza, y otras que son gatos persas. Las hay incluso, y son muchas, que intentan ser los dos a la vez.

Lo que equivale a decir que la sencillez aparente de la figura más objetiva, la más elemental, la más directamente sometida de la feminidad, que es la figura doméstica, está ya carcomida desde adentro por dos posibilidades contradictorias.

Fácilmente se mostraría que otro tanto ocurre con las otras tres. Es así por ejemplo como la figura mística está sometida a la presión contrastante de un movimiento de rebajamiento, de humillación, de abyección, y de un movimiento de ascensión gloriosa. De tal modo que su imagen es tanto la de una suerte de bajeza repugnante como la de una luz diáfana. La Religiosa es un personaje clásico de la pornografía al mismo tiempo que, con Teresa de Ávila, está en la luz del éxtasis poético.

Se dirá que aquí solo se trata de representaciones. Se dirá que todo esto es inmediatamente de origen fantasmático y masculino. No es inexacto en cuanto al contenido aparente de esas representaciones. Pero voy a sostener que aquí hay una profunda idea abstracta de lo que puede ser una mujer. Por cierto, no se retendrá la particularidad antropológica de las figuras. Pero sí la lógica del Dos, del pasar-entre-dos, como lo que define la feminidad. Esa feminidad se opone a la fuerte afirmación del Uno, del poder único, que caracteriza la posición masculina tradicional. La lógica masculina, en efecto, se reduce a la unidad absoluta del Nombre del Padre. El símbolo de esa unidad absoluta es por lo demás evidente en la unidad absoluta, y absolutamente masculina,

del Dios de los grandes monoteísmos. Ahora bien, precisamente de ese Uno se trata, de manera crítica, en el entre-dos figuras donde se mantiene una mujer.

Evidentemente, cabe preguntarse por qué la mujer sería el Dos del Uno masculino. A manera de burla podría evocarse que en Francia el código de la Seguridad social designa al hombre por la cifra 1 y a la mujer por la cifra 2. Mi respuesta es que ese 1 y ese 2 solo tienen un mero valor ordinal: el hombre es el primer sexo, la mujer el segundo, el “segundo sexo”, como titulaba Simone de Beauvoir. El Uno y el Dos de que hablo tienen un valor cardinal, se trata de estructura interna, y no de jerarquía. Voy a tratar de mostrar que entonces el formalismo que dialectiza el Uno y el Dos es adecuado para pensar la sexuación. O más bien, y es todo el problema en el que vamos a desembocar, que ese formalismo era adecuado.

Por supuesto, de esa dualidad femenina opuesta al cierre del Uno evidentemente no se deducirá la clásica acusación misógina contra la duplicidad de las mujeres. Pero se mantendrá, y este es el punto crucial, que Mujer designa más un proceso que una posición. ¿Qué proceso? El de un pase, precisamente. Como lo vieron muchos poetas, y singularmente Baudelaire, una mujer es ante todo y siempre una transeúnte: “¡Oh, tú a quien hubiese amado! ¡Oh, tú que lo sabías!”.

Digamos más brevemente que una mujer es lo que frustra al Uno, lo que no es un lugar, sino un acto. De buena gana

sostendré aquí, pequeña diferencia con Lacan, que no es la relación negativa con el Todo, el no-Todo, lo que gobierna la fórmula de la sexuación, sino más bien la relación con el Uno, en la medida en que el Uno justamente no está. No se comprende bien todo esto a menos que uno esté convencido de que Dios no es, y que por lo tanto el Uno del Nombre del Padre tampoco es. Una mujer es el proceso de ese no-ser que constituye todo el ser del Uno. Esto es lo que a veces llevó a creer, sobre todo en la metafísica romántica del amor, que una mujer es divina. En verdad, es todo lo contrario, que la mayoría del tiempo uno trata de ocultar. Una mujer es siempre por sí misma la prueba terrenal de que Dios no existe, de que Dios no tiene necesidad de existir. Basta con mirar a una mujer, lo que se llama mirar, para estar de inmediato convencido de que uno bien puede abstenerse de Dios. Por eso, en las sociedades tradicionales uno oculta a las mujeres. El asunto es mucho más grave que un vulgar celo sexual. La tradición sabe que para mantener a Dios en vida, cueste lo que cueste, es absolutamente necesario invisibilizar a las mujeres.

Para apuntalar ese proceso ateo por el cual ella afirma el no-ser del Uno, es preciso constantemente que una mujer haga surgir frente a todo lo que se vale del Uno otro término que lo desunifique. Entonces, se pasa entre dos. No porque una mujer sea dos o ambigua, sino porque el Dos, a partir del momento en que se pretende disponer a la mujer a un lugar, es el medio de pasar por alto el Uno

del lugar por el entre-dos de ese lugar y de su doble, de su doblote, que la potencia femenina está en condiciones de suscitar.

Una mujer, pues, es la creación de un doble que destituye el Uno al tiempo que afirma gloriosamente su no-ser.

En este sentido, una mujer es superación del Uno en el modo de un pase del entre-Dos. Tal es mi definición especulativa de la feminidad. Observemos que es compatible con el círculo tradicional de las cuatro figuras: Doméstica, Seductora, Enamorada y Santa. La opresión tradicional simplemente intenta cercar la potencia del Dos, la potencia de frustración del Uno, en el círculo cerrado de esas figuras. La tradición no es la anulación de la potencia del Dos. Es su vallado, en la convicción, acaso ilusoria, de que una circulación cerrada agotará esa potencia.

Nuestro problema inicial, el de las hijas en el mundo contemporáneo, es entonces mucho más claro. Frente a esta definición provisional de lo femenino, debemos buscar qué efectos puede tener la premaduración moderna, a qué precio se paga la potencia capitalista que puso fin a la niña en provecho de la niña-mujer.

Les voy a decir en pocas palabras mi convicción: una enorme presión contemporánea se ejerce sobre la figura femenina en dos direcciones. La primera apunta a unificar a toda mujer. La segunda atañe a la maternidad.

El capitalismo contemporáneo solicita, y terminará por exigir, que las mujeres se hagan cargo de la forma nueva

del Uno que este capitalismo quiere poner en lugar del Uno del poder simbólico, que quiere poner en lugar del poder legítimo y religioso del Nombre del Padre. A saber, el Uno del individualismo consumista y competitivo. Los hijos, y por lo tanto los varones, proponen de ese individualismo una versión debilitada, adolescente, lúdica, sin Ley, reducida incluso al bandidaje. Se pide a la niña-mujer que proponga una versión dura, madura, seria, legal y punitiva del individualismo competitivo y consumista. Precisamente por eso existe todo un feminismo burgués y dominador. La reivindicación de ese feminismo no es en absoluto crear otro mundo, sino entregar el mundo tal y como es al poder de las mujeres. Ese feminismo exige que las mujeres sean juezas, generales de ejército, banqueras, CEOs, diputadas, ministras y presidentas. Y que incluso para aquellas que no son nada de todo eso, es decir, casi todas las mujeres, tal sea la norma de la igualdad de las mujeres y de su valor social. En esta dirección, las mujeres son consideradas como un ejército de reserva del capitalismo triunfante.

A partir de entonces, lejos de mantenerse en el proceso que crea otra cosa que el Uno, que crea el Dos y el pase del Dos, una mujer se convierte en el modelo del nuevo Uno, el que se mantiene con vigor e insolencia ante el mercado competitivo, y que es a su vez su criado y manipulador. La mujer contemporánea será el emblema del Uno nuevo, construido sobre la ruina del Nombre del Padre.

Al mismo tiempo, tres de las antiguas figuras de lo femenino, la seducción peligrosa, el don amoroso y lo sublime místico desaparecen. Por cierto, la mujer-Uno es naturalmente seductora, porque la seducción es un arma capital de la competencia. Las banqueras y las presidentas se vanaglorian de seguir siendo mujeres, precisamente en el sentido de la seductora. No obstante, el peligro que representa esta seducción es una de las armas del Uno, no es en modo alguno el doble o el peligro. La seducción está al servicio del poder. Por eso esa seducción no debe acarrear el abandono amoroso, que es una debilidad y una alienación. La mujer-Uno es libre, es una luchadora dura, y si funda una pareja, lo hace sobre la base de un acuerdo con ventajas compartidas. El amor se convierte en la forma existencial del contrato, es un asunto entre otros. Y por último, la mujer-Uno no tiene nada que ver con lo sublime místico. Preferirá con mucho la manipulación de las instituciones reales.

En el fondo, la idea es que las mujeres no solamente pueden hacer todo cuanto hacen los hombres sino que, en las condiciones del capitalismo, pueden hacerlo mejor que los hombres. Serán más realistas que los hombres, más encarnizadas, más tenaces. ¿Y por qué? Justamente porque las hijas ya no tienen que convertirse en las mujeres que son, mientras que los hijos no saben cómo convertirse en los hombres que no son. Al mismo tiempo, el Uno del individualismo es más sólido en las mujeres que en los hombres.

Si se hace un poco de ciencia ficción, tal vez muy simplemente se podría prever la desaparición del sexo masculino. Para eso bastaría con congelar el esperma de algunas decenas de millones de hombres, lo que representaría miles de millones de posibilidades genéticas. La reproducción estaría así garantizada por la inseminación artificial. Entonces sería posible exterminar a todos los varones. Y como ocurre entre las abejas o las hormigas, la humanidad ya no estaría compuesta más que de mujeres, que harían todo muy bien, teniendo en cuenta que el orden simbólico sería mínimo, no siendo sino aquel que exige la situación real del capital.

Después de todo, lo que exige el capitalismo es una vida hecha de trabajo, de necesidades y satisfacciones. Una vida animal, en suma. Y está probado que una vida animal necesita principalmente hembras, ya que los machos solo sirven para la reproducción. Pero como la humanidad domina a la perfección una reproducción artificial, sin acoplamiento ni machos, por primera vez en la historia de la humanidad la desaparición del sexo masculino es realmente posible.

Esta perspectiva, por ficticia que sea, esclarece que el punto clave de todo sea hoy la reproducción de la especie humana, sus modalidades y su simbolismo. Es el segundo problema de la feminidad hoy en día. Dije que las figuras de la Seductora, de la Enamorada y de la Santa estaban directamente amenazadas de desaparición. ¿Qué ocurre con la figura de la mujer como doméstica? El problema es aquí que si se admite que las mujeres pueden hacer todo

cuanto hacen los hombres, la recíproca, por el momento, no es cierta. Hay una cosa que los hombres no pueden hacer en absoluto, y es dar a luz a un recién nacido. Desde este punto de vista, la mujer sigue siendo doméstica, no naturalmente de un hombre sino de la especie humana. Si, como los hombres, pero por razones de comodidad personal, ella se declarara incapaz de reproducir, incapaz de maternidad, entonces a la especie humana no le quedaría más que prever su desaparición. En este sentido, por el momento, incluso la mujer-Uno del capitalismo sigue siendo una doméstica: una doméstica de la humanidad.

Por eso la discusión con tanta frecuencia gira hoy alrededor de ese solo motivo: la maternidad, la reproducción. Son todas las cuestiones llamadas 'de sociedad' que nos machacan una y otra vez: el aborto, el infanticidio, la carga de los niños, el consentimiento sexual, la pareja homosexual, las madres portadoras... Y también porque el feminismo burgués afirma una suerte de hostilidad a la maternidad, último refugio de la vieja figura doméstica. Es lo que se ve por ejemplo en los escritos de Élisabeth Badinter, que exige que se termine con la idea de un 'instinto maternal' y que se afirme que una mujer existe de manera plena, integral, aunque no tenga niños ni quiera tenerlos. Esa posición es por completo coherente con la niña-mujer contemporánea. Porque si una niña es ya mujer, la inversa también es cierta: toda mujer puede ser una niña, sin ningún deseo maternal. El hecho de que sea una posibilidad es totalmente legítimo.

Pero convengamos en que no puede ser una regla. Porque el problema es que, cuando se formula una regla, siempre es preciso, como dice Kant, examinar las consecuencias de su universalización. Pero la universalización del rechazo de la maternidad es muy sencillamente la desaparición de la especie humana. Perspectiva tan poco positiva que, por supuesto, todo el mundo termina por preferir que las mujeres sigan siendo las domésticas de la humanidad. Lo que vuelve a dividir, en dirección a una dualidad creativa, el Uno del femenino capitalista, y por ello le plantea un problema subjetivo muy difícil.

Habiendo llegado a este punto, tengo ganas de decir: que las sociedades capitalistas contemporáneas se las arreglen con este problema que ellas crearon, después de todo. Mi visión de las cosas, todavía muy oscura, es que hay que aceptar a la vez el fin de las figuras tradicionales y rechazar la figura de la mujer-Uno como ejército de reserva del capital. Las mujeres saldrán, muy a menudo ya salieron, del círculo imaginario y simbólico constituido por las cuatro figuras de la Doméstica, la Seductora, la Enamorada y la Santa. Pero cantidad de ellas en modo alguno se resignan, a partir de esa libertad negativa, al destino contradictorio de la mujer-Uno del capital. Ellas saben que esa figura contemporánea deroga el recurso del Dos por una unidad de servidumbre abstracta. Saben que la maternidad subsiste a partir de entonces, arrancada a las simbolizaciones fuertes, como una domesticidad irreductible, una

creación sin gloria. Ven que el horizonte –incluso quimérico– de una desaparición de los hombres las volvería para siempre esclavas de ellas mismas y desencadenaría su ferocidad latente. Lo que se debe afirmar ante todo, ya sea uno hombre o mujer, es que, en la medida en que existe, la cuestión femenina no puede ser fijada por las exigencias de las sociedades capitalistas contemporáneas. Hay que escoger un punto de partida totalmente excéntrico. Y probablemente es eso lo que hace que no sea posible evitar, por primera vez, que lo femenino esté ligado, en su claridad, a un gesto filosófico. Porque el nuevo punto de partida no puede ser ni biológico, ni social, ni jurídico. No puede ser más que un gesto de pensamiento ligado a la creación simbólica. Un gesto, por lo tanto, ligado a las aventuras de la filosofía. Y tanto más nuevo cuanto que esa creación simbólica femenina deberá envolver a la maternidad en una dimensión distinta de la animalidad reproductiva.

Hagamos la hipótesis de que el orden de la creación simbólica, o el orden de la Ley, ya no sea, exclusivamente, dependiente del Nombre del Padre. Tenemos entonces un pensamiento de las verdades liberado de toda trascendencia. Dios realmente ha muerto. Y como Dios ha muerto, el Uno absoluto del cierre masculino ya no puede gobernar la organización total del pensamiento simbólico y filosófico. Es inevitable una sexuación de este pensamiento. ¿Cómo se opera entonces esa sexuación en los campos reales de esas verdades sin Dios, sin garantía

paterna? Esas son las cuestiones de las que hay que partir. Concretamente: ¿qué es una mujer que se compromete en la política de emancipación? ¿Qué es una mujer artista, música, pintora, poeta? ¿Qué es una mujer genial en matemáticas o en física? ¿Qué es una mujer corresponsable en el pensamiento y la acción, y no divinidad oscura, de una pasión amorosa? ¿Qué es una mujer filósofa? Y a la inversa, ¿qué son la política inventada, la poesía, la música, el cine, las matemáticas o el amor, qué es la filosofía, a partir del momento en que la palabra ‘mujer’ resuena en ellos según la potencia de la igualdad creativa de símbolos?

Estas cuestiones están en movimiento –porque algunas mujeres trabajan en ellas– en un nuevo entre-dos que puede llamarse: ni la Tradición, ni lo Contemporáneo dominante. Las mujeres pasarán a ese entre-dos y frustrarán el Uno que les proponen ser. Esta es una tensión totalmente particular. En efecto, hoy las mujeres deben desconfiar, mucho más que de los hombres, de lo que les propone el capital en cuanto a liberación. No sé qué van a inventar las mujeres en el trance en que se encuentran, pero confío absolutamente en ellas. De lo que estoy seguro, sin saber demasiado por qué, es que inventarán a una nueva muchacha. Esta muchacha será aquella en quien se propone convertir la nueva mujer, la mujer que las mujeres no son y en la que tienen que transformarse, la mujer que está de lleno en la creación de los símbolos y que también alojará a la maternidad en esta creación. La mujer que determinará así

a los hombres a asociarse plenamente en todos los efectos, en adelante universalmente simbolizados, de la reproducción. Entonces la maternidad y la preocupación por los niños dejarán por sí mismos para siempre de depender de lo doméstico. Hombres y mujeres compartirán una nueva simbolización universal del nacimiento y de todo cuanto se desprende de él. Esa muchacha desconocida, pero que está viniendo, podrá decir, probablemente, en alguna parte, ante el cielo vacío de todo Dios:

Bello cielo, cielo verdadero, mírame que estoy cambiando.

NOTA FINAL

Este libro tuvo como punto de partida unas conferencias –todas destinadas principalmente a jóvenes– que se celebraron en diversos lugares, sobre todo escuelas, pero también instituciones, tanto en Francia como en el extranjero (sobre todo en Bélgica y en Grecia), así como en ocasión de mi seminario. Una de ellas (la segunda) ya fue publicada en el libro *Sigmund Freud, Anthropologie de la guerre* (Fayard, colección “*Ouvertures*”, 2010). Propongo aquí una última versión de esas intervenciones, con la idea de abrir entre la juventud contemporánea y la filosofía una discusión sobre lo que es la verdadera vida, primero en general, luego según sea uno una muchacha o un varón.

ÍNDICE

1. SER JOVEN HOY:
SENTIDO Y SINSENTIDO 7

2. A PROPÓSITO DEL DEVENIR
CONTEMPORÁNEO DE
LOS VARONES 53

3. A PROPÓSITO DEL DEVENIR
CONTEMPORÁNEO DE
LAS MUCHACHAS 77

NOTA FINAL 109

DEL MISMO AUTOR

FILOSOFÍA

- Le Concept de modèle*, París, Maspero, 1969; reed. París, Fayard, 2007. [Hay versión en castellano: *El concepto de modelo. Introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*, trad. de Vera Waksman, Buenos Aires, La Bestia Equilátera, 2009.]
- Théorie du sujet*, París, Le Seuil, 1982. [*Teoría del sujeto*, trad. de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.]
- Peut-on penser la politique?*, París, Le Seuil, 1985. [*¿Se puede pensar la política?*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.]
- L'être et l'événement*, París, Le Seuil, 1988. [*El ser y el acontecimiento*, trad. de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 1999.]
- Manifeste pour la philosophie*, París, Le Seuil, 1989. [*Manifiesto por la filosofía*, trad. de Victoriano Alcantud Serrano, Madrid, Ediciones Cátedra, 1990.]

Le Nombre et les nombres, París, Le Seuil, 1990.

Conditions, París, Le Seuil, 1992. [*Condiciones*, trad. de Eduardo Lucio Molina y Vedia, México, Siglo XXI Editores, 2002.]

L'Éthique, París, Hatier, 1993; reed. Caen, Nous, 2003. [*La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. de Raúl J. Cerdeiras, México, Editorial Herder, 2004.]

Deleuze, "la clameur de l'être", París, Hachette Littératures, 1997; reed. París, Fayard, 2013. [*Deleuze, el clamor del ser*, trad. de Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 1997.]

Saint Paul, la fondation de l'universalisme, París, PUF, 1997. [San Pablo, la fundación del universalismo, trad. de Danielle Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999.]

Court traité d'ontologie transitoire, París, Le Seuil, 1998. [*Breve tratado de ontología transitoria*, trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Editorial Gedisa, 2002.]

Petit manuel d'inesthétique, París, Le Seuil, 1998. [*Pequeño manual de inestética*, trad. de Guadalupe Molina et al., Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.]

Abrégé de métapolitique, París, Le Seuil, 1998. [*Compendio de metapolítica*, trad. de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.]

Le Siècle, París, Le Seuil, 2005. [*El siglo*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2014.]

Logiques des mondes, París, Le Seuil, 2006. [*Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, trad. de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008.]

Petit panthéon portatif, París, La Fabrique, 2008. [*Pequeño panteón portátil*, trad. de Mariana Saul, México, Fondo de Cultura Económica, 2009.]

Éloge de l'amour (en colaboración con N. Truong), París, Flammarion, 2009. [*Elogio del amor*, trad. de José María Solé, Madrid, La Esfera de los Libros, 2011.]

Second manifeste pour la philosophie, París, Fayard, 2009. [*Segundo manifiesto por la filosofía*, trad. de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2010.]

L'antiphilosophie de Wittgenstein, Caen, Nous, 2009.

Le fini et l'infini, Montrouge, Bayard, 2010.

Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur "L'Étourdit" de Lacan (en colaboración con B. Cassin), París, Fayard, 2010. [*No hay relación sexual. Dos lecciones sobre "L'Étourdit" de Lacan*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Madrid, Editorial Amorrortu, 2011.]

Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie (en colaboración con B. Cassin), París, Fayard, 2010. [*Heidegger. El nazismo, las mujeres, la filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Madrid, Editorial Amorrortu, 2011.]

La Philosophie et l'événement. Entretiens avec Fabien Tarby, Meaux, Germina, 2010. [*La filosofía y el acontecimiento*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Madrid, Editorial Amorrortu, 2013.]

La Relation énigmatique entre politique et philosophie, Meaux, Germina, 2011. [*Filosofía y política. Una relación enigmática*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Madrid, Editorial Amorrortu, 2014.]

Entretiens. 1981-1999, Caen, Nous, 2011.
La République de Platon, Paris, Fayard, 2012.
Jacques Lacan, passé, présent. Dialogue avec Élisabeth Roudinesco, Paris, Le Seuil, 2012. [*Jacques Lacan, pasado, presente. Diálogos*, trad. de Aníbal Díaz Gallinal, Buenos Aires, Editorial Edhasa, 2012.]
L'Aventure de la philosophie française depuis les années 1960, Paris, La Fabrique, 2012. [*La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.]
Pornographie du temps présent, Paris, Fayard, 2013.
Le Séminaire. Lacan. L'antiphilosophie 3, 1994-1995, Paris, Fayard, 2013.
Le Séminaire. Malebranche. L'être 2. Figure théologique, 1986, Paris, Fayard, 2013.
Le Séminaire. Images du temps présent, 2001-2004, Paris, Fayard, 2014.
Le Séminaire. Parménide. L'être 1. Figure ontologique, 1985-1986, Paris, Fayard, 2014.
Métaphysique du bonheur réel, Paris, PUF, 2015.
À la recherche du réel perdu, Paris, Fayard, 2015.
Le Séminaire. Heidegger. L'être 3. Figure du retrait, 1986-1987, Paris, Fayard, 2015.
Le Séminaire. Nietzsche. L'antiphilosophie 1, 1992-1993, Paris, Fayard, 2015.

ENSAYOS CRÍTICOS

Rhapsodie pour le théâtre, Paris, Imprimerie nationale, 1990; reed. Paris, PUF, 2014. [*Rapsodia por el teatro*, trad. de E. Arauxo Iglesias y L. Martul Tobio, Málaga, Ágora, 1993.]
Beckett, l'incroyable désir, Paris, Hachette Littératures, 1995. [*Beckett, el infatigable deseo*, trad. de Ricardo Tejada Mínguez, Madrid, Arena Libros, 2007.]
Cinéma, Paris, Nova Éditions, 2010.
Cinq leçons sur le cas Wagner, Caen, Nous, 2010. [*Cinco lecciones sobre Wagner*, trad. de Francisco López Martín y Juan Gorostidi Munguía, Madrid, Ediciones Akal, 2013.]
Éloge du théâtre (en colaboración con N. Truong), Paris, Flammarion, 2013. [*Elogio del teatro*, trad. de Idoia Quintana, Madrid, Continta Me Tienes, 2016.]
Éloge des mathématiques (en colaboración con G. Haéri), Paris, Flammarion, 2015.

LITERATURA Y TEATRO

- Almagestes*, prosa, París, Le Seuil, 1964.
Portulans, novela, París, Le Seuil, 1967.
L'Écharpe rouge, novela ópera, París, Maspero, 1979.
Ahmed le subtil, farsa, Arles, Actes Sud, 1994.
Ahmed philosophe, seguido de *Ahmed se fâche*, teatro, Arles, Actes Sud, 1995.
Les Citrouilles, comedia, Arles, Actes Sud, 1996.
Calme bloc ici-bas, novela, París, POL, 1997.
La Tétralogie d'Ahmed, Arles, Actes Sud, 2010, 2015.
Le Second procès de Socrate, Arles, Actes Sud, 2015.

ENSAYOS POLÍTICOS

- Théorie de la contradiction*, París, Maspero, 1975. [*Teoría de la contradicción*, trad. de Gabriel Guijarro Díaz, Asturias, Editorial Júcar, 1982.]
De l'idéologie (en colaboración con F. Balmès), París, Maspero, 1976.
Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne (en colaboración con L. Mossot y J. Bellassen), París, Maspero, 1977.
D'un désastre obscur, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1991. [*De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Editorial Amorrortu, 2006.]
Circonstances 1. Kosovo, 11 septembre, Chirac-Le Pen, París, Leo Scheer, 2003.
Circonstances 2. Irak, foulard, Allemagne-France, París, Leo Scheer, 2004. [*Circunstancias 2*, trad. de Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005.]
Circonstances 3. Portées du mot "juif", París, Leo Scheer, 2005.
Circonstances 4. De quoi Sarkozy est-il le nom?, París, Lignes, 2007.

Circonstances 5. L'hypothèse communiste, París, Lignes, 2009.

Circonstances 6. Le réveil de l'Histoire, París, Lignes, 2011.

Circonstances 7. Sarkozy, pire que prévu. Les autres, prévoir le pire, París, Lignes, 2012.

Démocratie, dans quel état? (en colaboración), París, La Fabrique, 2009. [*Democracia, ¿en qué estado?*, trad. de Matthew Gajdowski, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010.]

L'Explication : conversation avec Aude Lancelin et A. Finkielkraut, París, Lignes, 2010.

L'Idée du communisme, 1 (en colaboración), París, Lignes, 2010. [*Sobre la idea de comunismo*, trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2010.]

L'Idée du communisme, 2 (en colaboración), París, Lignes, 2011.

L'Antisémitisme partout. Aujourd'hui en France (en colaboración con É. Hazan), París, La Fabrique, 2011.

Les Années rouges, París, Les Prairies ordinaires, 2012.

Controverse: dialogue avec Jean-Claude Milner sur la philosophie et la politique de notre temps (en colaboración con Ph. Petit), París, Le Seuil, 2012.

Entretien platonicien (en colaboración con Maria Kakogianni), París, Lignes, 2015.

Quel communisme? (en colaboración con P. Engelmann), París, Bayard, 2015.

ACERCA DEL AUTOR

ALAIN BADIOU (Rabat, Marruecos, 1937) es un filósofo, dramaturgo y novelista francés.

Impartió clases en la Universidad de París VIII y en 1999 fue nombrado director del departamento de filosofía de la Escuela Normal Superior de París, donde estudió entre los años 1956 y 1961.

Fue militante y fundador el Partido Socialista (PSU) en 1960, y participó activamente en el movimiento político en torno al Mayo Francés.

Es uno de los pensadores franceses más reconocidos. Su extensa obra reivindica "la idea comunista" y se enfoca, entre otras cosas, en hacer una ferviente crítica a lo que denomina "el materialismo democrático", esto es, el sistema humano donde todo tiene un valor mercantil.

ENSAYO | FILOSOFÍA

UN
MENSAJE
A LOS
JÓVENES



Alain Badiou escribe, a sus 79 años, un mensaje a los jóvenes. Lejos de querer dar lecciones de sabiduría como un anciano que conoce los peligros de la vida, se dirige a la juventud para decirle que es absolutamente necesario cambiar el mundo y asumir riesgos. Jóvenes sumidos en las redes sociales y en el consumo de “juguetes grandes”: *smartphones*, autos, zapatos, vacaciones en destinos exóticos; y adultos definidos como aquellos que tienen un poco más de medios para comprar grandes juguetes. Más allá del dinero, de los placeres o del poder, hay algo que vale la pena. ¿Qué es una verdadera vida?

“Sócrates, el padre de todos los filósofos, fue condenado a muerte bajo la acusación de ‘corrupción de la juventud’. La primerísima recepción oficial de la filosofía adopta la forma de una acusación muy grave: el filósofo corrompe a la juventud. Entonces, si yo adopto ese punto de vista, diré simplemente: mi objetivo es corromper a la juventud”.



www.interzonaeditora.com

ISBN 978-987-3874-57-4



9 789873 874574