

Contra la “filosofía política”

por Alain Badiou

Una exigencia fundamental del pensamiento contemporáneo es terminar con la “filosofía política”. ¿Qué es la filosofía política? Es el programa que, considerando la política –o mejor aún *lo* político– como un dato objetivo, es decir invariante, de la experiencia universal, se propone remitir el pensamiento al registro de la filosofía. En resumidas cuentas, le corresponde a la filosofía producir un análisis de lo político y, claro está, someter *in fine* este análisis a las normas de la ética. De esta manera, el filósofo tendría un triple beneficio: primero, ser el analista y el pensador de esta objetividad brutal y confusa que es la empiricidad de las políticas reales; segundo, ser quien determina los principios de la buena política, la que se ajusta a las exigencias de la ética; y tercero, por comportarse de este modo, no ser el militante de ningún proceso político verdadero de modo que podría indefinidamente enseñarle a lo real en la modalidad que más le atrae: el juicio.

Debemos confesar que la política filosófica concebida de esta manera es el ejemplo mismo de lo que es capaz cierto fariseísmo “filosófico”. Su operación central consiste en reducir previamente la política, no a lo real subjetivo de los procesos organizados y militantes que, hay que decirlo, son los únicos que merecen dicho nombre, sino al ejercicio del “libre juicio” en un espacio público donde en definitiva sólo cuentan las opiniones.

Un ejemplo característico de este procedimiento es la versión que presenta Myriam Revault d'Allonnes acerca de las concepciones de Hannah Arendt. Hannah Arendt que, por más grandes que puedan ser sus méritos (especialmente en lo que respecta a sus análisis historizantes del imperialismo) no se la podría considerar inocente de las innumerables “filosofías políticas” adornadas de ética de derechos invocadas en su obra.

Tomemos como documento de base la edición propuesta por Myriam Revault d'Allonnes de las conferencias de Hannah Arendt sobre la filosofía política de Kant. Conferencias cuyo postfacio, propuesto por la editora, lleva el significativo título “El valor de juzgar”

Tanto en el texto de las conferencias como en el postfacio, ¿a qué se denomina “político”? Y ¿por qué Kant es el nombre propio filosófico que se toma como garantía de esta comprensión de la palabra “política”?

Lo que está claro es que, en el dispositivo que se nos propone, “política” en todo caso *no* es el nombre. “Política” no es ni el nombre de un pensamiento (si acordamos que, en el orden de su identificación filosófica, todo pensamiento está ligado de una manera u otra al tema de la verdad) ni una acción. Confieso estar impresionado por esta doble negación. Si la política no es un procedimiento de verdad que concierne al ser del colectivo dado; y si tampoco es la construcción y la dinámica de un colectivo singular y nuevo, que aspira a la gestión o a la transformación de lo que es, ¿qué puede ser entonces? Quiero decir: ¿qué puede ser *para la filosofía*? Ni determinante en lo que respecta a la objetividad de las situaciones, ni militante en lo que respecta a la captación de sus posibles latentes, ¿en qué consiste?

De todos modos, la doble negación es indiscutible. Hannah Arendt felicita a Kant, por ejemplo, por “decir cómo tomar a los otros en consideración pero no decir cómo uno puede adherírseles para actuar”. Se privilegia sistemáticamente el punto de vista del

espectador. Arendt justifica que Kant tenga una "admiración sin reserva" por la Revolución francesa como fenómeno, o aparecer histórico, mientras que ha alimentado "una oposición sin límites" para con las acciones revolucionarias y sus actores. Como espectáculo público, la Revolución es admirable, mientras que sus militantes son odiosos. Entusiasmo por la Revolución, aborrecimiento por Robespierre y Saint-Just: ¿qué hay que entender por "política" para llegar a semejante diferenciación?

Hannah Arendt no duda además en seguir avanzando hasta poner de relieve la contradicción de principio entre el juicio del espectador y la máxima del actor. Aprueba que exista en Kant "incompatibilidad entre el principio según el cual se debe actuar y el principio que rige el juicio".

Nos preguntaremos en seguida si hay que situar la política del lado del juicio inactivo, o del juicio que no ofrece ninguna máxima de acción. Y en este caso, ¿a qué nombre compete la máxima de la *acción* pública? Pero no nos anticipemos.

Lo que podemos asegurar es que el *sujeto* prescrito bajo el nombre de "político" será llamado un "espectador del mundo". Tal como si, dicho sea de paso, el teatro se situara, no del lado de lo que hacen los autores, actores y directores sino exclusivamente del lado del público.

En el riguroso pasaje donde Myriam Revault d'Allonnes intenta sistematizar los componentes de la "manera política" encontramos en orden:

- lo particular, que es la asignación fenomenal o acontecimienta de la política;
- la facultad de juzgar, que es condición del ejercicio del juicio, en la medida en que juzgar requiere de la pluralidad de los hombres, o del espacio público de la opinión.

En lo que concierne a una fenomenalidad sin objeto, o del orden de "lo que sucede", la política es entonces el ejercicio público de un juicio.

Se preguntarán, por supuesto, por qué la política no es del orden mismo de "lo que sucede", como *modificación* pensable del espacio público. Myriam Revault d'Allonnes insiste en esta diferenciación donde se construye el espacio político. Porque en ningún caso la política es el principio, la máxima o la prescripción de una acción colectiva que pretende transformar la situación plural misma (o espacio público).

Queda claro entonces que aquello que se denomina política concierne, y sólo concierne, la *opinión pública*. Lo que aquí está abiertamente obliterado es la identificación militante de la política (que, para mí, es sin embargo la única identificación que puede unir política y pensamiento).

Puesto que "política" encuentra su único lugar legítimo en la opinión pública, se sobreentiende que el tema de la verdad queda excluido. Para Hannah Arendt lectora de Kant, como para Myriam Revault d'Allonnes lectora de Kant y de Arendt, la política es todo menos un procedimiento de verdad. Myriam Revault d'Allonnes extrae como matriz del pensamiento de Arendt lo que ella denomina "el antagonismo de la verdad y de la opinión, del modo de vida filosófico y del modo de vida político".

Nos daremos cuenta al pasar que, antes de ser arendtianos o kantianos, el tema de la oposición irreductible de la verdad y la opinión es platónico; que también lo es la idea de un monopolio filosófico de la verdad, idea encerrada en la conexión entre verdad y "vida filosófica" (nos preguntaremos, por otra parte, que puede ser una "vida filosófica"). Pero lo que *no* es platónico es la idea de que la política (la "vida política") está eternamente consagrada a la opinión, eternamente separada de toda verdad. Sabemos qué es esta idea: sofista. Y es, ya volveremos sobre esto, lo que me parece ser la "política" en el sentido de Arendt y Myriam Revault d'Allonnes: sofista en el sentido moderno de la

palabra, es decir, consagrada a la promoción de una política muy particular: la política parlamentaria.

En realidad, tenemos aquí una orientación del pensamiento cuya tradición se establece desde los griegos. Es la que, en materia de política, descalifica la verdad como tema unívoco y tiránico. Cada uno sabe que existe una preciosa "libertad de opinión" mientras que es dudoso que exista una "libertad de verdad". En la extensa sucesión de trivialidades acerca del carácter "dogmático", "abstracto" y "forzado" de la idea de verdad, trivialidades desde siempre investidas en la defensa de regímenes políticos donde la autoridad del poder (generalmente económico) se disimula detrás de la "libertad de opinión", Hannah Arendt afirma: "Toda verdad exige ser reconocida perentoriamente y rechaza toda discusión, cuando la discusión constituye la esencia misma de la vida política".

Existen al menos dos inexactitudes en esta trivialidad.

Primero, una verdad singular es siempre el resultado de un proceso complejo en el que la discusión es decisiva. La ciencia misma comenzó –con las matemáticas– por renunciar radicalmente todo principio de autoridad. Los enunciados científicos están *precisamente* expuestos de manera desnuda a la crítica pública, independientemente del sujeto de enunciación, y según normas jurídicamente explícitas accesibles a quien quiera tomarse el trabajo de comprenderlas. Una verdad es tal vez lo único que no "exige" nada ya que está construida en y a través de un asentimiento deliberado cuya norma se comparte. La antinomia de la verdad y de la discusión es una mala broma. Salvo, por supuesto, si se considera que hay que garantizar de manera imperativa *derechos especiales* para lo falso y la mentira. En este caso, habría que decir más bien: la discusión *que confiere derechos sin normas a lo falso y a la mentira* constituye la esencia misma de la política. Pero al mismo tiempo, lo que Myriam Revault d'Allonnes denomina "el valor de juzgar" es más bien la pereza de quien se refugia tras cualquier norma y ve su error o su mentira protegidos en el derecho.

Segundo, incluso suponiendo que la "discusión" sea la esencia de la política, ¿hay que concluir en el antagonismo entre esta "discusión" y la verdad? Todo depende de a qué apunta la discusión. Encontramos allí los *impasses* de la disyunción entre "juicio" y "máxima de acción". En efecto queda claro que, salvo para el que piensa que la charla de café o el comentario entre amigos constituye "la esencia misma de la vida política", la discusión no es política a menos que se cristalice en una decisión. La cuestión de una posible verdad política debe examinarse entonces en el proceso complejo que une la discusión a la decisión, o que recapitula la discusión en *enunciados políticos* en nombre de los que una o varias intervenciones son posibles, y no sólo desde el punto de la "discusión", que, aislada, convierte a la "política" en un simple comentario pasivo de todo lo que sucede, una especie de extensión de la lectura del periódico entre varios. Incluso la discusión pública parlamentaria está marcada por esa forma minimalista de intervención general que es el voto. Es cierto que el voto tiene poco que ver con la verdad. Si el conocimiento del movimiento de los planetas hubiera tenido sólo al sufragio como protocolo de legitimación, estaríamos todavía en el geocentrismo. Pero esto está juzgando el procedimiento particular del voto, no el posible lazo genérico entre discusión pública y verdad. Aquí nuevamente, Arendt y Myriam Revault d'Allonnes se encuentran bajo la jurisdicción de una política particular que propone la falsa articulación de las opiniones y del poder gubernamental valiéndose del voto. El voto es tan ajeno a cualquier verdad (incluso para la opinión de la derecha: lleva al poder tanto a Hitler, o Pétain como a los islámicos argelinos) que, para quien quiera sostener filosóficamente esta figura de la "democracia", es *necesario* separar "lo" político de los protocolos de

decisión, llevarlo a que el espectador lo juzgue y pensar la discusión como confrontación sin verdad de la pluralidad de las opiniones.

Hablar “de lo” político es aquí el disfraz de la defensa filosófica de una política. Lo que no hace más que confirmar lo que yo creo: que toda filosofía está bajo condición de una política *real*.

Con respecto a esto es interesante tener en cuenta que la defensa del parlamentarismo, proyectada en filosofemas, puede en efecto apoyarse en las distinciones de Kant. Es lo que hace que la lectura de Arendt y de Myriam Revault d’Allonnes sea un real ejercicio filosófico contemporáneo. ¿Qué significa en realidad la soberanía del espectador, el primado absoluto de la discusión? Que aquello cuya denominación es “político” compete no al juicio determinante sino al juicio reflexivo. En efecto, no se trata de fijar máximas de acción o analizar configuraciones objetivas. La política se da a un juicio público donde se enuncia si *esto* –que no es un objeto sino un aparecer, un tener lugar– me gusta o no me gusta. Y la política se ejercita en la discusión de tales juicios. Esto la lleva en definitiva a la pluralidad pública de las opiniones; pluralidad que, sabemos, el parlamentarismo pretende articular al Estado por medio de la pluralidad de partidos.

El “pluralismo”, otro nombre (propagandístico, ya que las sucesivas políticas generalmente son *las mismas*) del parlamentarismo, se ve de esta manera investido de una legitimidad trascendental. Se trata de poner todo el esfuerzo, dirá Myriam Revault d’Allonnes, “en rehabilitar la opinión, restaurar su dignidad específica frente al primado de la verdad racional”.

Nos preguntaremos al pasar dónde puede ver hoy Myriam Revault d’Allonnes, en el campo político, un “primado de la verdad racional”. ¿Quién comparte este “primado”? Es evidente que vivimos en el primado incondicional de las opiniones. Incluso en filosofía, las tendencias dominantes, en esto todas postnietzscheanas y antiplatónicas, despreciaron la “verdad racional” con el nombre de “metafísica”. En la realidad, como siempre, las verdades son raras y precarias; su acción es restringida. Rehabilitación por rehabilitación, el tema de la verdad debe sacar provecho en contra de la hegemonía de la “libertad de opinión”, a través del sostenimiento de algunas verdades reales: la destitución del relativismo filosófico y la crítica al capital-parlamentarismo.

En la promoción trascendental del pluralismo de opiniones, Hannah Arendt y Myriam Revault d’Allonnes se encuentran, claro está, con un problema esencial: ¿cómo unir la pluralidad originaria de los hombres y de las opiniones al *ejercicio* del juicio? ¿Por medio de qué procedimientos se articula la objetividad de lo múltiple y la subjetividad reflexiva del juicio llevada sobre la fenomenalidad de ese múltiple?

La dificultad es doble, y tanto Arendt como Revault d’Allonnes despliegan de manera excelente esta duplicidad.

1. Si la política es la instancia del juicio de una multiplicidad fenomenal *desligada*, es decir, no determinada en la forma del objeto, ¿a qué facultad estable le corresponde formar opiniones que unan esta diversidad, o se pronuncien sobre su *desunión*? Es la cuestión de la *formación* de opiniones.

2. Si *sólo* existe el espacio público de las opiniones, ¿cómo pueden entrar en discusión estas opiniones? Y ¿bajo qué regla se conduce esta discusión, de manera que se pueda suponer que el juicio resultante tenga un alcance cualquiera, y no fuera sólo el de evitar un desastre? Es la cuestión del bien y del mal o del valor de lo “democrático” (si denominamos “democracia” a la libertad de formación y discusión de opiniones).

Llamemos “comunidad” a la pluralidad como tal, al ser-con, o en común, de la pluralidad de los hombres. Llamemos “sentido común” al recurso de juicio *directamente ligado a*

esta pluralidad. La fórmula de Arendt es entonces la siguiente: "El criterio es la comunicabilidad, y la norma que determina la decisión es el sentido común".

Se podría objetar que, como pasa a menudo con toda doctrina de las "facultades", aquí sólo se da, de manera circular, el nombre de la solución del problema. Con la "comunicabilidad", se supone que la pluralidad de opiniones no es tan amplia como para no poder suponer homogeneidad entre ellas. Pero cada uno sabe por experiencia propia que es inexacto, que no se discute con una opinión *realmente* distinta, que se puede a lo sumo combatirla. Con el "sentido común" se da una norma en realidad trascendente, porque supone, no sólo la pluralidad sino una unidad subjetiva, al menos en derecho, de esta pluralidad. Esta concesión a lo uno deshace la radicalidad de lo múltiple de la que se pretendía asegurar la garantía. Abre el camino a una doctrina del *consenso*, que es de hecho la ideología dominante de los Estados parlamentarios contemporáneos.

Myriam Revault d'Allonnes ajusta mucho el análisis y sin duda es su principal aporte. Lo hace en tres enunciados:

1. "Los hombres son seres políticos porque son en plural. Este plural no es un obstáculo para el juicio sino su condición misma. La opinión se forma como ejercicio original del "compartir el mundo con el prójimo". Vemos la tentativa: asignar la formación de las opiniones al plural *mismo*, hacer de ello la subjetivación inmediata del ser-con. El precio que se paga es una severa restricción con respecto a lo que es una opinión. Entendamos: una opinión políticamente legítima (no llegaré hasta decir "políticamente correcta"...). Ya que es una opinión que al menos guarda la huella de su protocolo de formación, y que por lo tanto *sigue siendo homogénea a la persistencia del ser-con, o del compartir*. De ahí que una opinión antisemita, por ejemplo, no es una opinión política y que el nazismo no es una política. ¡Lástima! El pensamiento contemporáneo no dará un paso si no toma valor y piensa que el nazismo fue una política. Una política criminal, pero una política, de la que "judío" era una de sus categorías. Ya que combatir una política, en nombre de una necesaria conformidad de las opiniones con su fundamento en el ser-con, como no siendo una política, ni siquiera una opinión, es exactamente lo que hizo que las potencias occidentales trataran –y traten aún– el nazismo con una insondable debilidad.

2. El sentido común, que es sentido del en-común, es la norma en cuanto que distribuye la pluralidad crítica de las opiniones por medio del discernimiento del bien y del mal. Este discernimiento es el fondo mismo de lo en-común y es la condición última del pensamiento: "el poder de pensar está ligado a la capacidad de distinguir el bien del mal". La tentativa esta vez consiste en adosar la política a la ética a partir de los recursos, definitivamente inagotables, del en-común. Últimamente, la norma que rige la discusión de las opiniones es la evidencia trascendental de la diferencia bien/mal respecto de lo en-común. Nos vemos tentados de objetar que, bajo apariencia kantiana, volvemos a la trascendencia universalmente fundada del bien como garantía última del juicio político. A lo que Revault d'Allonnes responde lo siguiente:

3. En el discernimiento del bien y del mal, se percibe primero el mal. Porque el mal es justamente lo que pone en duda el en-común o el compartir. Vemos aquí la apertura de un tema muy querido para la autora: el del mal radical. El juicio político es, primero, resistencia al mal. Juzgar es "intentar resistir, con temor y estremecimiento, la inminencia del mal". En mi pequeño volumen *La Ética*, he dicho lo que pensaba acerca de esta doctrina. Considero que es inevitablemente teológica y la juzgo además políticamente inoperante, ya que toda figura real del mal se presenta, no como una no-opinión fanática que atenta contra el ser-con sino como *una política* que, por el contrario, apunta a fundar el ser-con *auténtico*. Contra esto no existe ningún "sentido común" sino sólo *otra política*. Por lo demás, en la reducción del juicio político a la negación pura

("resistir al mal") se reconocerá lo que se ha dicho siempre de las democracias parlamentarias: que ciertamente no eran buenas pero que eran "lo menos malo".

En definitiva, todo el esfuerzo de Myriam Revault d'Allonnes consiste en dotar al en-común de una potencia inmanente, de un "perseverar en el ser", que es como la ontología spinozista de su filosofía política. El juicio debe estar adecuado a esta potencia, lo que quiere decir que expresa simplemente que está bien lo que es: el plural de los hombres consagrado al estar en conjunto. Más precisamente: el mal es falta de ser (o de potencia) por voluntad negativa de mutilación de lo común o de la comunidad. La política pronuncia públicamente la negación de esta negación. Reafirma, contra el querer negativo, el ser que funda su juicio: la potencia de lo común.

En síntesis, la política según Arendt y Revault d'Allonnes podría definirse de la siguiente manera: Es el nombre de los juicios que, bajo la norma de compartir lo común, resiste al mal, es decir a la destrucción de ese compartir.

En síntesis también y porque estamos "políticamente" invitados a la discusión, haré cinco objeciones:

1. La caracterización "ontológica" de lo político por la pluralidad, o el ser-con, es por cierto mucho más extensa. Myriam Revault d'Allonnes tiene conciencia de esto e indica que se trata de una "extensión" del concepto de lo político. Para mí, esta extensión destruye la singularidad de lo que aquí debe pensarse. La pluralidad es el fondo del ser en general. Está implicada, en tanto multiplicidad ligada o desligada, en todo procedimiento de pensamiento, cualquiera sea. Ya he dicho que la ciencia misma se expone de manera original a lo común, al ser-con, a la discusión. El poema además es impensable sin su intención. Esta copresencia de lo múltiple en todo ejercicio del pensamiento se llama, desde Platón hasta Lacan, potencia del Otro. Y, por cierto, la política depende de eso. Pero ella debe singularizarse bastante después de la autoridad de lo en-común o del Otro. Compromete al menos *cuatro* multiplicidades (se esbozará el proceso completo de su definición al final de este libro):¹ la infinidad de situaciones; la superpotencia del Estado; las rupturas debidas a los acontecimientos; las prescripciones, enunciados y prácticas militantes.

Ahora bien, cada una de estas multiplicidades es ella misma singular y depende de una investigación ontológica diferente. Es lo que denomino la fijación de la *numericidad* de un procedimiento de verdad. No hay pluralidad simple, hay pluralidad de pluralidades, captadas y rotas en la secuencia que va de la situación (cuya infinidad es lo que está en juego en toda política) a la fórmula de la igualdad (el signo vacío "igual"), pasando por la infinidad del Estado (siempre superior a la de la situación, pero errante) y la puesta a distancia acontecimental de esta superioridad en el acontecimiento. La complejidad de este ciclo es lo único que explica que haya juicios políticos *como juicios de verdad* y no como simples opiniones. Esto se debe a que el sujeto de estos juicios está *constituido* por el proceso político mismo, a diferencia del sujeto trascendental supuesto detrás del "sentido común" de Arendt. Y esta constitución es precisamente la que la aparta del régimen de la opinión.

2. Myriam Revault d'Allonnes alega, y tiene razón, lo particular, el fenómeno puro del haber tenido-lugar. Pero, a mi parecer, ella realiza una reabsorción trascendental de esta particularidad. La existencia supuesta de una facultad genérica de discernimiento del mal hace que la matriz del juicio "político" sea, para ella, finalmente invariable. La particularidad fenoménica sólo es una *materia* para un juicio cuya máxima es fija y tendría la siguiente forma: "Declárate siempre a favor de la persistencia del compartir del en-común". De ahí que su visión de la política es en última instancia *conservadora*. Con el peligro del mal dejado de lado, no se requiere el juicio para nada. Para dar un poco de

animación, diremos que por supuesto el mal es siempre inminente. Pero ¿cómo fundar de manera trascendental esta inminencia si no es en alguna tendencia pecaminosa en lo que concierne lo en-común, la naturaleza humana? Vemos aquí la razón de fondo por la cual es importante sostener, para estas concepciones, que “la Bestia siempre está allí”, que está en cada uno de nosotros, etc. Fuera de esta perpetua latencia de la Bestia, la política no tiene siquiera razón de existir.

Para mantener realmente el hilo de lo particular, o más bien de lo singular, hay que internarse por una vía distinta. Primero, sostener que la iniciación de una política, de sus enunciados, prescripciones, juicios y prácticas, es siempre la singularidad absoluta de un acontecimiento. Luego, sostener que una política sólo existe en una secuencia, mientras se despliega aquello de lo que es “capaz” un acontecimiento, esto es, de una verdad. Finalmente, que lo que cuenta no es nunca la pluralidad de opiniones bajo una norma común, sino la pluralidad de políticas que *no* tienen norma común por la razón de que los sujetos que ellas inducen son diferentes.

De paso, recusaremos la expresión “lo político” que justamente supone una facultad específica, un sentido común. Sólo hay políticas, irreductibles las unas en las otras y que no componen ninguna historia homogénea.

3. Nos opondremos a toda visión consensual de la política. Un acontecimiento no se comparte jamás, aunque la verdad que se infiera de él sea universal, porque su reconocimiento *como acontecimiento* hace uno con la decisión política. Una política es una fidelidad arriesgada, militante y siempre parcialmente no compartida, por la singularidad del acontecimiento, bajo una prescripción que se autoriza a sí misma. La universalidad de la verdad política resultante sólo es legible retroactivamente, como toda verdad, en la forma de un saber. Y, por supuesto, el punto desde donde se puede pensar una política, el que permite, incluso después, comprender la verdad, es el de los actores y no el de los espectadores. Es a partir de Saint-Just y de Robespierre que se entra en esa verdad singular que libera la Revolución francesa, de la que se constituye un saber, y no a partir de Kant o de François Furet.

4. Como las opiniones no remiten a ninguna figura trascendental subyacente, la cuestión de su formación y de su discusión sigue intacta. Lo que hay que sostener es que toda opinión está en realidad *enmarcada* por un modo de la política, por una política. La pluralidad real es la de las políticas, la pluralidad de opiniones sólo es el referente de una política particular (el parlamentarismo).

Así, el dispositivo de Arendt, concebido como “opinión filosófica”, está evidentemente enmarcado por el modo parlamentario de la política.

5. La esencia de la política no es la pluralidad de las opiniones. Es la prescripción de una posibilidad en ruptura con lo que hay. Desde luego, el ejercicio o la prueba de esta prescripción y de los enunciados que domina –el todo bajo la autoridad de un acontecimiento desvanecido– pasa por discusiones. Pero no sólo por allí. Las declaraciones, las intervenciones y las organizaciones son más importantes todavía.

En realidad, si la prescripción política no es explícita, opiniones y discusiones están inevitablemente bajo el yugo invisible de una prescripción implícita, o disimulada. Ahora bien, sabemos a qué se adosa toda prescripción disimulada: al Estado, y a los políticos que se organizan alrededor de él.

Así presentado como la filosofía de una política de la pluralidad, de la resistencia al mal y del valor de juicio, este neokantismo tan especial ya no es un filosofema adecuado para las prescripciones de las que se alimenta el Estado parlamentario.

Es por esto que poner la filosofía bajo condición de las políticas de emancipación exige romper con la "filosofía política" en el sentido de Arendt y comenzar por el comienzo: el reconocimiento que la política misma, en su ser, en su hacer, es un pensamiento.

Es el motivo central de lo que, anterior en esto a toda captura filosófica, pero condicionándola, Sylvain Lazarus elabora con el nombre de "intelectualidad de la política".

Traducción del original francés:
María Victoria Aranda

1. Se refiere a *Abrégé de métapolitique*, Paris, Seuil, 1998.