FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

La relación entre filosofía y política en Badiou: desplazamientos y recomienzos

Autor:
Gordillo, Ignacio Ariel
Tutor:
Cerletti, Alejandro Ariel

2021

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA

FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

"LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN BADIOU: DESPLAZAMIENTOS Y RECOMIENZOS"

Tesis presentada ante la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires para optar al grado académico de Doctor en Filosofía

Doctorando: Prof. Esp. Ignacio Ariel Gordillo

Director: Dr. Alejandro Ariel Cerletti

Buenos Aires, 2021

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Agradecimientos 5
Sistema de referencias de las obras utilizadas y uso de siglas 6

INTRODUCCIÓN ***8***

1. LA POLÍTICA EN LA FORMACIÓN FILOSÓFICA DE BADIOU: DEL COMPROMISO SARTREANO AL TEORICISMO ALTHUSSERIANO ***15***

1.1 LAS INFLUENCIAS INTELECTUALES DEL JOVEN BADIOU **15**
Introito biográfico: la figura de Sartre y la cuestión del compromiso 15
El auge estructuralista y sus huellas en Badiou 17
La filosofía estructuralista: el caso del marxismo althusseriano 20
El impacto del maoísmo 24

1.2 LA SINGULAR INSERCIÓN DE BADIOU EN EL TEORICISMO ALTHUSSERRIANO **27**
La conversión de Badiou al althusserianismo 27
Los problemas de la teoría de la causalidad estructural y el recurso a la matemática 31
La potencia de la matemática y los procesos de formalización 35
El estudio de los abusos ideológicos en las ciencias 37
La visión de la ciencia en una epistemología materialista 41
Conclusiones: La filosofía suturada a un epistemologismo sin política 44

2. DESPUÉS DEL 68: LA FILOSOFÍA AL SERVICIO DE LAS BATALLAS POLÍTICAS ***47***

2.1 LAS LECCIONES DE MAYO DEL 68 ..... **47**
El Mayo francés y el abandono del teoricismo 47
Un partido de tipo nuevo: el UCF-ML y la influencia de Mao 50
La contradicción como proceso de escisión 54
La reaparición del sujeto y la denuncia del objetivismo althusseriano 56
Variabilidad y desigualdad de las contradicciones 58
La fijeza del cambio como permutación 59
Lógica de plazas y lógica de fuerzas: un cambio cualitativo 61
La ideología en términos no althusserianos 62
La primacía de la revuelta 66
Las invariantes comunistas y el rol del marxismo 68
Los frentes de batalla con los nuevos filósofos 71
El rechazo a la filosofía deleuziana y la reafirmación del partido 74
La filosofía suturada a la visión maoísta de la política 77

2.2 REFUNDACIÓN DE LA DIALÉCTICA EN UNA TEORÍA DEL SUJETO **80**
Badiou, un filósofo militante en un clima desfavorable 80
La nueva concepción de la dialéctica: *esplace* y *horlieu* 81
La periodización versus la circularidad: la apertura a la cuestión del sujeto 86
Los límites de la doctrina de la causalidad estructural 92
La consistencia novedosa y la destrucción: con Lacan y más allá 94
La teoría del sujeto y sus conceptos fundamentales 100
Un nuevo materialismo centrado en el sujeto 102
La consistencia topológica 106
El acto de subjetivación y el proceso subjetivo: la separación de Lacan 111
La potencialidad de lo inexistente y las aproximaciones rupturistas a la matemática 113

El efecto sujeto, su tópica y sus recorridos 116
Decidir lo indecidible: la ética de la confianza 120
Conclusiones: Las líneas de fuga de la teoría del sujeto 123

2.3 PRELUDIO: RE-PENSAR FILOSÓFICAMENTE LA POLÍTICA ANTE EL FIN DE LAS CERTEZAS .127
La retirada de lo político pensada por la filosofía 127
El final de los referentes: la destrucción del marxismo como respuesta a la falta de política 129
El vuelco a una teoría del acontecimiento 132
La centralidad de la intervención política 136
Conclusiones: La nueva visión de la política (post-marxista) y su organización (post-partido) 138

2

3. EL RECOMIENZO DE LA FILOSOFÍA EN UN SISTEMA Y LA SINGULARIDAD DE LA CONDICIÓN POLÍTICA BAJO LA MIRADA DE LA ONTOLOGÍA 142

3.1.1 FILOSOFÍA Y ONTOLOGÍA DE LO MÚLTIPLE 142
La apertura a una filosofía sistemática de madurez 142
La ontología es la matemática: una tesis filosófica 144
La presentación estructurada del ser 147
Los axiomas de la teoría de lo múltiple puro 150
El vacío, nombre propio del ser 152
El exceso y su control: el estado de la situación 154
El Estado de la situación histórico-social 157
El ser de la naturaleza y el estatuto del infinito 160

3.1.2 ACONTECIMIENTO, VERDAD Y SUJETO 164
El acontecimiento y su sitio 164
La intervención a favor del acontecimiento 168
La fidelidad como procedimiento de vinculación con el acontecimiento 170
La fidelidad deductiva 174
Pensar el *impasse* de la ontología 175
Los principios y las limitaciones del pensamiento de lo constructible 178
La dialéctica entre el saber y la verdad 180
Los procedimientos genéricos o las verdades 183
La concepción del sujeto y su rol de fidelidad en la situación 186
El forzamiento del sujeto y la verdad: un cambio inmanente 190
Conclusiones: La ontología y su realización, el acontecimiento y el rol del sujeto 193
El lugar del militante y la recurrencia del acontecimiento 197

3.2 LA POSIBILIDAD DE LA FILOSOFÍA Y SU SISTEMATICIDAD 200
La reafirmación de la filosofía y sus condiciones 200
La tarea de la filosofía condicionada 202
El acto filosófico y la categoría de Verdad 203
La necesidad de de-suturar a la filosofía 205
Los acontecimientos que alimentan el recomienzo de la filosofía 207
La desacralización de la filosofía 210

3.3 LA SITUACIÓN DE LA POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA BADIOUANA 213
La muerte del "comunismo de Estado" y sus lecciones 213
El triunfo de la política consensual: representación y gestión 215
Las secuencias de la política emancipadora (y del marxismo) 218
Las señales de una nueva era (de-suturada) de la política 221
Los nuevos posibles en la política: la prescripción política autónoma 223

3.4 LOS DESAFIOS DE LA DE-SUTURACIÓN ENTRE POLÍTICA Y FILOSOFÍA 226
La condición política, sus verdades y la filosofía 226
La (con)fusión de la política con una filosofía dogmática 227
Las suturas en Althusser y la revisión de su legado 230
La política como singularidad y la cuestión de su historicidad 234
Conclusiones: La política y el Estado en el marco de la ontología 238

4. EL COMBATE DE BADIOU CONTRA EL RETORNO DEL DERECHO, LA ÉTICA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA 242

4.1 EL DISCURSO CONSERVADOR DEL DERECHO Y LA ÉTICA 242
El retorno del derecho 242
La moral y la ética como ideologías 245
La idea de *mal radical* y su saldo conservador 248
La ética de los procesos de verdad: ¡continuar! 252
La traición y el simulacro del acontecimiento 254
La posibilidad del desastre y el intento de moderar las verdades 256

4.2 LA METAPOLÍTICA VERSUS LA FILOSOFÍA POLÍTICA 258
La metapolítica, una filosofía de la política como pensamiento 258
La consolidación de una filosofía política del espectador 261
La concepción de una política sin verdades 264
Los supuestos de la filosofía política del juicio 266
El uso moralista del totalitarismo y su inoperancia política 268
La filosofía badiouana bajo condición de la política militante 272

4.3 LA FILOSOFÍA Y LOS PRINCIPIOS DE LAS POLÍTICAS DE EMANCIPACIÓN 274
La pareja de globalización y fragmentación comunitaria 274
La redefinición del universalismo: la apertura a la diferencia 276
La igualdad como axioma (de Rancière a Badiou) 279
La idea de justicia en la política 282
La cuestión de la organización en una política emancipatoria renovada 284
Conclusiones: Las nuevas figuras de la militancia 286

5. EL RECOMIENZO DE LAS IDEAS A TRAVÉS DE LOS MUNDOS Y EL ROL DEL FILÓSOFO 289

5.1.1. DEL SER AL APARECER 289
De la ontología a la lógica 289
La Gran Lógica y el concepto de trascendental 291
La lógica del objeto sin sujeto 296
Las relaciones entre los objetos de un mundo: hacia el inexistente 299
El inexistente, muestra de la contingencia 301

5.1.2. EL APARECER DE LAS VERDADES Y LOS SUJETOS 303
Una nueva teoría del cambio 303
La ontología y la lógica del sitio: el aparecer del acontecimiento 304
Hay verdades y sujetos, la respuesta al relativismo contemporáneo 309
Los puntos del proceso del cuerpo-de-verdad 312
Ejemplo de constitución de un cuerpo: el "poder rojo" en China 315
Las verdades políticas transmundanas en la figura del revolucionario de Estado 317
Las figuras del sujeto y sus operaciones 318
La negatividad del proceso de verdad y el rol del filósofo 323

Conclusiones: El rol del sujeto ante el aparecer del acontecimiento 327
La reactivación de las verdades 330

5.2 EL CONCEPTO DE IDEA Y LOS DESPLAZAMIENTOS DE LA FILOSOFÍA EN LA POLÍTICA 332
Vivir según la Idea 332
La hipótesis comunista y sus secuencias 334
La Idea comunista como operación clave para la política 339
Entre la verdad y el hecho: la proyección de la verdad en la historia 341
La subjetividad política contemporánea, la organización y el aporte de la Idea comunista 346
Conclusiones: El filósofo ideólogo de los mundos 351

CONCLUSIONES FINALES Y RECOMIENZOS: LA HERENCIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO EMANCIPADOR EN LA RETAGUARDIA FILOSÓFICA 355
1er Momento. 356
2do Momento. 357
Preludio. 363
3er Momento. 364
4to momento. 368
Cierre 371

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS.....374

Libros y artículos de Alain Badiou 374
Entrevistas en publicaciones periódicas 378
Libros, compilaciones y artículos de otros autores 379

RESUMEN

La presente Tesis se ocupa de dilucidar las interrelaciones entre los conceptos de filosofía y de política en la obra de Alain Badiou, así como establecer su comprensión de las novedades que puede inscribir una política, originadas en los denominados "acontecimientos". A estos efectos, utiliza un enfoque diacrónico que delimita y reconstruye diferentes "momentos" de la interpretación badiouana de la relación entre filosofía y política: un primer momento ligado al proyecto estructuralista althusseriano, un segundo momento vinculado a las directivas de la doctrina política maoísta en el que reaparece la cuestión del sujeto, un momento de "madurez" de presentación de una filosofía sistemática que a la vez aparece delimitada y condicionada por pensamientos y prácticas independientes de ella, y un cuarto momento en el que se recupera el rol de la intervención ideológica del filósofo en la política. Finalmente, la Tesis se encarga de responder a las críticas que ha recibido Badiou desde la formulación de su filosofía de "madurez" –la más abordada por sus comentaristas y filósofos postestructuralistas reconocidos como Laclau y Žižek–, las cuales enfatizan que ella daría lugar a una separación de los acontecimientos de la política subjetiva con respecto a su situación y a la historia. El argumento final despliega entonces el modo en que el pensamiento badiouano permite teorizar el vínculo de la novedad política con la coyuntura en la cual emerge y con la historia del pensamiento emancipador.

***Palabras clave**:* Badiou, política, acontecimiento, sujeto, postestructuralismo, emancipación

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi madre Susana y a mi padre Antonio que con su cariño y paciencia me inculcaron *sin saber* el desinteresado *amor por saber*: la filosofía. A ellos les dedico especialmente esta tesis.

A mi director, Alejandro, por proponerme ir un poco más alto y confiar en mí.

Al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por apoyar mi proyecto de investigación y al Instituto de Filosofía "Dr. Alejandro Korn" de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA por recibirme como becario investigador. A la Universidad Nacional de General Sarmiento por ser la primera Universidad donde estudié y me sumergí en la filosofía con mis profesores y compañeros. En general, también quiero dedicar mi tesis a la Universidad Pública argentina, un mundo maravillosamente tensado por una infinidad de posibilidades para quienes transitan por sus aulas.

A José y a Pablo, por su disposición a leer el avance del texto, lo cual les significó adoptar ocasionalmente una actitud amigablemente belicosa.

Al grupo de Villa Urquiza (Daniela, Juan, Lucas y Rocío), con quienes compartí tardes de lecturas que me permitieron sumergirme en los textos badiouanos más difíciles.

Mi gratitud para mis familiares y todos aquellos que dieron de su tiempo para que mi tiempo pueda estar dedicado a la tesis, y para quienes aportaron generosamente a mi trabajo de investigación, dentro y fuera de mi país.

SISTEMA DE REFERENCIAS DE LAS OBRAS UTILIZADAS Y USO DE SIGLAS

Los títulos de obras o textos de Badiou se escriben dentro de la tesis en cursiva en su idioma original, junto con su año de aparición. A fin de facilitar la lectura, las citas de los textos que se consideran más importantes se abrevian en el cuerpo de la tesis con el sistema de abreviatura en siglas de sus títulos originales junto con el número de página correspondiente. En el caso de que se disponga, se privilegia la cita de la versión en español de estas obras, por lo cual el número de página que acompaña a la sigla suele referir a esa traducción. Empero, cuando a juicio del autor de esta tesis se encuentren fallas o imprecisiones en las traducciones, se aclara que se hace referencia al texto original en francés y se realiza la traducción directa al español. Se traducen directamente los textos en francés cuando no se halla una traducción al español publicada (puede darse el caso de que haya traducciones publicadas, pero a las que se no accedió al momento de la redacción de la tesis). A continuación, se escriben ordenadas alfabéticamente las siglas con las que se identifica abreviadamente a las principales obras y, cuando corresponde, el título de sus traducciones al español.

AM *Abrégé de métapolitique* (Paris: Seuil, 1998). *Compendio de metapolítica*.

APE "L'autonomie du processus esthétique" (en *Cahiers Marxistes-Léninistes*, París, n° 12-13, pp. 77-89).

CIR *Circonstances 1*. *Kosovo, 11-Septembre, Chirac/Le Pen* (París: Leo Scheer, 2003). *Circunstancias*.

CIR2 *Circonstances 2. Irak, foulard, Allemagne/* France (París: Leo Scheer, 2004). *Filosofía del presente*.

CIR4 *Circonstances 4. De quoi Sarkozy est-il le nom?* (París: Lignes, 2007) *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*

CIR6 *Circonstances, 6. Le Réveil de l'Histoire* (Paris: Éditions Lignes, 2011). *El despertar de la historia*.

CM *Le Concept de modèle* (Paris: Maspero, 1969). *El concepto de modelo.*

CO *Conditions* (Paris: Seuil, 1992). *Condiciones*.

DI *De l'Idéologie* (Paris: Maspero, 1976).

DDO *D'un Désastre obscur. Droit, Etat, Politique* (Paris: L'Aube, 1991). *De un desastre oscuro.*

EE *L'Etre et l'événement* (Paris: Seuil, 1988). *El ser y el acontecimiento.*

IDC "L'idée du communisme", en *Circonstances 5. L'hypothèse communiste* (París, Lignes, 2009). "La idea del comunismo".

LE *L'éthique. Essai sur la conscience du mal* (Paris: Hatier, 1993). *La ética.*

LM *Logiques des mondes* (Paris: Seuil, 2006). *Lógica de los mundos.*

LPP *Lacan, passé-present* (Paris: Seuil, 2012). *Jacques Lacan, pasado-presente*.

MAN *Manifeste pour la philosophie* (Paris: Seuil, 1989); *Manifiesto por la filosofía*.

MM "Marque et Manque: à propos du zéro" (en *Cahiers pour l'analyse*, París, nº 10, 1969). "Marca y carencia: a propósito del cero".

NRD *Le noyau rationnel de la dialectique hegelienne* (París: Maspéro, 1978).

PP *Peut-on penser la politique?* (Paris: Seuil, 1985). *¿Se puede pensar la política?*

RMD "Le (re)commencement du matérialisme dialectique" (en *Critique*, París, n° 240, 1967). El (re)comienzo del materialismo dialéctico".

SI *Le Siècle* (París: Le Seuil, 2005). *El Siglo.*

SM *Second manifeste pour la philosophie* (París, Fayard, 2009). *Segundo Manifiesto por la filosofía*.

SP *Saint Paul et la fondation de l'universalisme* (Paris: PUF, 1997). *San Pablo. La fundación del universalismo*.

TOT *Court Traité d'ontologie transitoire* (Paris: Seuil, 1998). *Breve tratado de ontología transitoria.*

TC *Theorie de la contradiction* (Paris: Maspero, 1975). *Teoría de la contradicción*.

TS *Théorie du sujet* (Paris: Seuil, 1982). *Teoría del sujeto*.

UDI "Universalismo, diferencia e igualdad" (en *Acontecimiento*, Buenos Aires, nº 33-34, 2007).

Los textos de Badiou menos referenciados en el cuepo de la tesis se citan con las normas de la *American Psychological Association* (APA), con la forma: (apellido, año: página). Para las entrevistas a Badiou no publicadas como libros se usa el mismo formato, pero con el agregado de la letra “E” en mayúsculas delante del año. El año siempre indica la primera fecha de publicación del texto badiouano para situarlo mejor cronológicamente, mientras que el número de página hace referencia, en caso de que se hayan utilizado, a las ediciones en español. Los textos de otros filósofos, filósofas y especialistas en la obra badiouana se citan también mediante el sistema APA. En el caso de obras citadas que no aparecen en las Referencias finales se escribe directamente a pie de página su referencia completa.

Las referencias bibliográficas de todos los textos utilizados se ubican al final de la tesis según la normativa APA y, en el caso de los textos de Badiou, se agrega entre corchetes la referencia a la edición en español en el caso que se haya utilizado.

Otras siglas utilizadas (las siglas provenientes del francés no se castellanizan)

AIE	Appareils Idéologiques d'État (refiere al concepto: Aparatos ideológicos del Estado)
CPA	Cahiers pour l’Analyse
CML	Cahiers Marxistes-Léninistes
ENS	École Normale Supérieure
GP	Gauche Proletarienne
GRCP	Grande Révolution Culturelle Prolétarienne (refiere a la Revolución Cultural china)
OP	L’Organisation Politique
PCF	Parti communiste français
PCCh	Partido Comunista de China
PCUS	Partido Comunista de la Unión Soviética
PCMLF	Parti communiste marxiste-léniniste de France
PSU	Parti Socialiste Unifié (llamado en sus inicios Parti Socialiste Autonome).
SFIO	Section française de l'internationale ouvrière (antecedente del Parti Socialiste).
UCF-ML	(Groupe pour la fondation de l') Union des Communistes de France marxiste-léniniste
UEC	Union des étudiants communistes
UJC-ML	Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
ZF	(sistema axiomático) Zermelo-Fraenkel

INTRODUCCIÓN

"Caer de continuo en las excepciones"
Cortázar, *Rayuela*

La presente Tesis de doctorado tiene como objetivo dilucidar las interrelaciones de los conceptos de filosofía y de política en la obra del filósofo Alain Badiou, así como establecer su comprensión de las novedades en el campo de la política.

El interés por la política como fuente de novedades que pueden alterar el curso habitual del mundo es un tema vigente en la filosofía desde sus comienzos griegos, una vez que la invención de la *polis* habilitó la posibilidad de pensar filosóficamente a la política como un terreno abierto y disputable –no deducible de necesidades vitales ni regido por leyes divinas o ancestrales– en el que pueden producirse nuevas posibilidades para la vida de los ciudadanos, en relación con algún ideal de justicia colectiva.

Más adelante en el tiempo, un momento fundador para la filosofía política moderna en Occidente es la aparición de la obra de Nicolás Maquiavelo, en tanto simboliza la separación del pensamiento político respecto de los discursos religioso-morales de raigambre cristiana a los que se encontró plegado durante el Medioevo. A partir de allí, el interés de la filosofía por comprender a la política en su singularidad aparece en diferentes pensadores europeos que revisan los presupuestos del orden social estamental que había capturado a la política durante varios siglos. En consonancia con el movimiento de la modernidad ilustrada, filósofos como Rousseau, Kant y Hegel se dedican a reflexionar sobre los desafíos que implica la consecución de la emancipación de la Humanidad vinculando este objetivo con el potencial de transformación de la política y pensando incluso más allá de la facticidad de los Estados existentes (a la vez que debe notarse que estos pensamientos se inspiraron con frecuencia en movimientos políticos reales como la Revolución Francesa y la Revolución Haitiana[1]).

Con el desarrollo del capitalismo y la aparición de nuevos actores sociales, surge el pensamiento marxista que se interesa por la posibilidad de una revolución que transforme efectivamente las condiciones de existencia de los sectores subordinados y cuestiona el lugar de la filosofía en relación con la política, en tanto acusa a la primera de disimular, a través de un discurso "idealista", su complicidad con el mantenimiento del orden favorable a las clases dominantes. En ese marco, el marxismo profundiza en el plano político el llamado a la acción y a la organización de las masas explotadas con vistas a transformar integralmente a la sociedad, otorgando un papel central al incipiente movimiento obrero; a la vez que se presenta muñido con una vasta teoría "materialista" que pretende explicar la lógica que rige al conjunto

[1] Allende la conocida influencia de la Revolución Francesa en el pensamiento de Kant y Hegel, la filósofa estadounidense Susan Buck-Morss sostiene la novedosa tesis de que la formulación por Hegel de la "dialéctica del amo y el esclavo", fundamental para pensar los procesos emancipatorios, se vincula a las noticias que el filósofo recibía sobre la Revolución Haitiana. Véase: Buck-Morss, S. (2005). *Hegel y Haití: La dialéctica amo-esclavo, una interpretación revolucionaria*, Buenos Aires: Norma.

de la sociedad (junto con sus contradicciones) y en la cual la política en su singularidad parece no ocupar el lugar determinante.

Ya en el siglo XX, se presenta una nueva forma de abordar esta problemática relación entre la filosofía y la política con la aparición triunfante en la década de los sesenta del movimiento estructuralista francés, cuyas teorías acerca del funcionamiento de las estructuras invariantes que gobiernan a las sociedades se hallan en condiciones de rivalizar con el tipo de comprensión global adjudicada al marxismo. De este modo, por aquellos años, el estructuralismo se convierte en un paradigma de racionalidad que influye en diversas orientaciones del pensamiento, entre ellas, la filosofía.

El comienzo de la trayectoria filosófica del autor abordado en esta Tesis, Alain Badiou, puede interpretarse como un testimonio de los efectos del movimiento estructuralista y sus derivaciones, sin perder de vista el carácter singular de su trayectoria y de su obra que, al alcanzar su "madurez" hacia el final de los años ochenta, se plasma en la construcción de un pensamiento sistemático inédito dentro del ámbito de la filosofía contemporánea, en contraposición a aquellas corrientes que, en grandes términos, han dominado el siglo XX: la hermenéutica, la filosofía analítica y el relativismo posmoderno.

El estudio minucioso de la relación entre la filosofía y la política al interior de la obra badiouana que propone la Tesis, requiere partir entonces de un enfoque diacrónico que distingue y reconstruye diferentes "momentos" de su interpretación de este vínculo considerados como histórica y conceptualmente significativos; a la vez que aborda su forma de pensar filosóficamente las nuevas posibilidades que puede inscribir la invención y existencia de una política: un primer momento ligado al estructuralismo althusseriano, un momento político anudado a las directivas de la política maoísta, un tercer momento de madurez en el que despliega una filosofía sistemática bajo condición de pensamientos y prácticas autónomos y exteriores a ella (entre ellos, la política), y un cuarto momento en el que se recupera el papel de la intervención ideológica del filósofo en la política.

En cuanto a la organización de esta Tesis, ella se divide en cinco Capítulos. Cada uno de ellos aborda uno de los mencionados "momentos" –ordenados cronológicamente– con sus respectivas conclusiones; con excepción de los Capítulos 3 y 4 que tratan ambos el "tercer momento", el más extenso porque allí se desarrolla el núcleo conceptual del pensamiento badiouano en su etapa de "madurez", cuando su filosofía alcanza un alto grado de sistematicidad.

La lectura cronológica del *corpus* badiouano propuesta, sin desatender los objetivos, desafíos, polémicas y logros al interior de cada "momento" que aquí se distingue para su estudio; busca identificar los orígenes, las continuidades, los desplazamientos y las rupturas en las categorías y concepciones de Badiou que son pertinentes dentro de la problemática tratada en esta Tesis, de modo que la comprensión de su pensamiento acerca de ellas

adquiere una mayor densidad conceptual conforme se avanza en la lectura de sus diferentes Capítulos.

El primer Capítulo de la Tesis –luego de desplegar las influencias intelectuales de Badiou en su juventud, entre las que se destaca la figura de intelectual comprometido de Sartre– aborda el primer "momento" de interpretación del vínculo entre filosofía y política, el cual radica en la singular adhesión de Badiou al movimiento teórico estructuralista, cuya fuerza experimentó en sus años de estudio en París, principalmente a través de Althusser, uno de sus maestros. En efecto, la producción filosófica badiouana se inicia con su incorporación a un grupo de trabajo bajo la égida del althusserianismo, cuyo proyecto consiste en reelaborar la teoría marxista inscribiéndola en la perspectiva "científica" estructuralista que rechaza la concepción del sujeto como constituyente. Dentro de este posicionamiento, en el esquema althusseriano el vínculo entre la filosofía y la política funciona bajo la premisa "teoricista" de que alcanzar la justeza en la teoría que explica la lógica de la sociedad (el "materialismo dialéctico") es lo que permitiría encauzar los problemas vinculados a la práctica política del movimiento revolucionario. A su vez, se coloca como modelo de esta pretendida rigurosidad teórica a la ciencia, entendida como un discurso sin sujeto, aislado de las contaminaciones ideológicas. En ese sentido, la singularidad del aporte badiouano consistirá en plantear que el logro de esa precisión requiere del soporte de la formalización matemática.

El segundo Capítulo de la Tesis comienza dando cuenta de las implicancias del advenimiento del Mayo del 68 en la trayectoria vital de Badiou, un suceso fundamental que marca su quiebre con los presupuestos teoricistas-estructuralistas e impulsa la identificación de un segundo "momento" en su modo de comprender la relación entre la filosofía y la política. Luego de los eventos de mayo, Badiou, al igual que otros ex miembros del althusserianismo, se sitúa en las antípodas de la postura ortodoxa del Parti Communiste Français (PCF) dentro del cual se encuadraba aún su maestro, y decide comprometerse activamente en la militancia política revolucionaria a partir de la fundación de un partido de orientación maoísta que se propone estar a la altura de las invenciones políticas de aquel nuevo período.

Su actividad filosófica parece quedar así relegada hasta la segunda mitad de los setenta, cuando ya se advierte una especie de reflujo en el movimiento post-Mayo del 68. Badiou escribe entonces una serie de ensayos para publicaciones ligadas a su partido que contienen como principal referencia los principios y conceptos del pensamiento maoísta, cuya dialéctica subraya la singularidad de la práctica política y que concibe a la ideología como un terreno de disputa (en lugar de contraponerla a una supuesta neutralidad científica). En consecuencia, estos textos de Badiou –la mayoría de ellos no suficientemente explorados por los comentaristas de su obra que serán considerados en esta Tesis– tratan de qué manera el examen de las contradicciones, puesto en relación con la práctica política de los dominados,

permite pensar un posible cambio revolucionario, a la vez que son utilizados como armas para participar del combate político-ideológico al interior de la izquierda francesa.

La obra que culmina estos intentos de replantear una filosofía acorde a las exigencias de su actividad político-partidaria es *Théorie du sujet* (1982). En un contexto en el que comienza a extinguirse la secuencia de efervescencia política ligada al Mayo francés, Badiou interpreta que –como lo señala el propio título– la cuestión del sujeto (político y revolucionario) requiere ser especialmente estudiada. Por eso, el concepto de sujeto es complejizado a partir de la incorporación como referencias teóricas de pensadores a quienes Badiou designa como "maestros" no marxistas de la dialéctica (fundamentalmente Lacan), pero conservando como trasfondo conceptual los aportes del maoísmo a la doctrina marxista-leninista de la política.

Recién bien entrados en los años ochenta, en un escenario en el cual la "crisis del marxismo" parece evidente, el pensamiento de Badiou de la relación de la filosofía con la política ingresa en una transición plasmada en *Peut-on penser la politique?* (1985), libro donde expone su renuncia a los presupuestos y conceptualizaciones clave del marxismo-leninismo sobre la política, tales como el rol predominante del proletariado como sujeto y la centralidad otorgada al Partido como su organizador y representante (lo cual en su práctica militante se expresa en el hecho de participar de la creación de una nueva organización política que ya no se reivindica marxista ni maoísta ni clasista). Asimismo, Badiou comienza a subrayar la importancia de sucesos de la política de aquellos años que él denomina *acontecimientos*, en tanto los considera síntomas de un quiebre que el filósofo o la filósofa debe "escuchar" para poder repensar la política de emancipación en una nueva época.

Luego de presentar este "preludio" de un cambio de perspectiva, el tercer Capítulo de la Tesis comienza por el abordaje de la nueva teoría del acontecimiento y de la intervención subjetiva que Badiou efectúa mediante la construcción de lo que puede llamarse su sistema filosófico y que tiene por principal resultado la publicación de su obra magna, *L'Être et l'événement* (1988). Este libro marca así el inicio de un tercer "momento" que se considera el de "madurez" y de "sistematicidad" de su filosofía, en un contexto en el que se desenvuelve la crisis final de los Estados socialistas que pone en cuestión al proyecto revolucionario sostenido por el marxismo, y en el que se anuncia por parte de los propios filósofos el "fin de la filosofía" en lo que respecta a su vocación universalista y su pretensión de verdad. Frente a ese escenario, Badiou considera necesario replantear las bases mismas de la filosofía, por lo que su libro despliega una original ontología matemática que permite redefinir las categorías filosóficas fundamentales de verdad y sujeto en relación con el acontecimiento. En efecto, su punto de partida es exponer a través de la matemática cómo el ser se ordena de forma consistente en una situación, pero, a la vez, muestra que esta consistencia está siempre amenazada por la posibilidad latente de un acontecimiento excepcional.

Asimismo, Badiou se refiere a este momento de su obra, en el que expone un complejo andamiaje analítico para abordar el ser y el acontecer, como el fin de una etapa de su pensamiento filosófico, particularmente en su relación con la política. Esta última dejaría de poseer el estatus privilegiado que adquirió post-68 para ser equiparada con otros ámbitos de pensamientos y prácticas que junto con ella conforman lo que él denomina los cuatro tipos de *procedimientos de verdad* (noción clave en su proyecto de reformulación del concepto de verdad) que funcionan como condiciones del ejercicio filosófico: la política, la ciencia, el arte, la relación amorosa. La labor de la filosofía consiste entonces en conformar un "sistema" que permita pensar y captar simultáneamente las verdades provenientes de estas condiciones.

Es a partir de aquí también que resulta oportuno subrayar en qué sentido el trayecto badiouano se halla ligado al denominado "post-estructuralismo". Según Étienne Balibar, al interior del propio estructuralismo puede advertirse un movimiento desde el inicial "estructuralismo de las estructuras", abocado a la investigación de las estructuras totalizantes e invariantes; al de un estructuralismo "sin estructuras" (post-estructuralista), interesado principalmente en la búsqueda de su indeterminación o de su negación inmanente[2]. En la etapa de madurez filosófica de Badiou, se puede apreciar este vínculo de lo estructural y lo contingente en sus principales obras en los últimos treinta años, en la ya mencionada *L'Être et l'événement* (1988), y luego en *Logiques des Mondes* (2006). Mediante el lenguaje de la lógica matemática, estos libros formalizan, respectivamente, la estructura del ser y del aparecer o ser-ahí de los entes; y, a su vez, dan cuenta de cómo la normalidad de dichas estructuras puede verse alterada por la irrupción de circunstancias aleatorias en ámbitos exteriores a la filosofía (los acontecimientos políticos, científicos, artísticos y amorosos). De este modo, el pensamiento de la relación entre filosofía y política en Badiou va a ser afectado por lo que estas estructuras "onto-lógicas" delimitan a la hora de pensar la política en relación con una situación y su posibilidad de transformarla (lo cual explica, además, que estas dos obras merezcan que se les dedique dentro de esta Tesis un Subcapítulo con su propio apartado de conclusiones).

Por otro lado, a raíz del postulado de que la filosofía mantiene una relación de dependencia respecto de sus condiciones, Badiou desde su *Manifeste pour la philosophie* (1989) hace un llamado de atención sobre la necesidad de evitar las denominadas *suturas*, producidas cada vez que la filosofía abdica de su labor en favor de alguna de sus condiciones de pensamiento o, a la inversa, cuando uno de éstos se subordina a la filosofía. El concepto badiouano de *sutura* es especialmente fructífero entonces para examinar las complejas relaciones entre la filosofía y la política. Según Badiou, un ejemplo de sutura de la primera a la segunda lo constituye la doctrina del marxismo ortodoxo que, a la vez que se vinculó a una mirada

[2] Balibar, E. (2005). "Le structuralisme: une destitution du sujet?", en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 45, pp. 5-22.

cientificista que consideraba posible deducir la política a partir del estudio dialéctico de la lógica económica-social, privilegió fundamentalmente a la política revolucionaria "estatalizada" como el único lugar apto para configurar el sistema general de sentido en desmedro de la tarea filosófica e incluso de la autonomía de las demás condiciones (como la ciencia y el arte). A la inversa, se halla la situación en la que la política aparece subordinada a la filosofía, tal como expresa la tesis de Althusser de que la filosofía es una intervención política de carácter teórico; una visión criticada por Badiou en cuanto menoscaba el estatus intelectual y la capacidad de invención que él adjudica a los procesos políticos concretos.

Como se anticipó, en razón de su densidad conceptual, el "tercer momento" de la concepción badiouana de la relación entre filosofía y política también es objeto de estudio del cuarto Capítulo de la Tesis, dedicado particularmente a explorar la contraposición del pensamiento filosófico badiouano de la política con las ideas predominantes sobre ella que se desprenden de los discursos contemporáneos del derecho y la ética y a los cuales la filosofía política, instalada en la academia, presta su legitimación y fundamento. De ese conjunto de discursos fuertemente articulado, resulta para Badiou una perspectiva que para él debe combatirse porque opera en el sentido conformista y conservador de limitar las potencialidades de la política.

En esa línea, cuando Badiou se dedica especialmente al abordaje de la relación entre filosofía y política en este tercer "momento", sostiene que la filosofía es un acto que depende de las prácticas y pensamientos subjetivos de la política que busca la emancipación, desplegados de forma autónoma en cada una de sus secuencias de existencia, iniciadas en acontecimientos singulares. Estos procesos pueden dar lugar a novedades denominadas como "verdades" políticas que podrán ser capturadas por el pensamiento filosófico (y de un modo semejante sucede con el resto de "procedimientos de verdad" que condicionan a la filosofía: arte, ciencia y amor). En consecuencia, Badiou sostiene que la filosofía sólo puede abordar la política mediante lo que configura y expresa con la creación de un concepto alternativo al de filosofía política: la "metapolítica", la cual se encarga de registrar al interior de la filosofía los efectos de lo que produce la política real, sin que ellas se fusionen ni se reduzcan la una a la otra.

El quinto y último Capítulo de la Tesis comienza por el análisis de *Logiques des mondes* (2006), la obra que señala la apertura del cuarto "momento" en el cual la interpretación de la relación entre filosofía y política en Badiou es reexaminada a partir de un trabajo inédito de lectura de su progresiva teorización del concepto filosófico de Idea en relación con su creciente insistencia en diferentes textos a favor de la reinstalación de lo que llama la "Idea del comunismo". En efecto, sobre todo a partir de la explicación de esta Idea como una operación intelectual vinculada al devenir de los procesos políticos concretos, se observa un reflotamiento del tema de la ideología que supone ciertos desplazamientos –en comparación

con la etapa previa– en la comprensión badiouana de las operaciones admisibles por parte de la filosofía al tomar contacto con el pensar y hacer de la política en sí misma. De ese modo, él habilita un mayor protagonismo del filósofo en relación con su posible intervención en el terreno de la política, sin dejar por ello de sostener el carácter autónomo de los acontecimientos y de las creaciones que emergen de dicha condición.

Como cierre, luego de la progresiva dilucidación en la presente Tesis de la relación entre los conceptos de filosofía y política en Badiou y de su concepción filosófica de las novedades en la política, efectuada a partir de una lectura de su obra que delimita distintos "momentos", los resultados de este estudio son volcados en un apartado final de Conclusiones para responder a las críticas que ha recibido Badiou desde la formulación de su filosofía de "madurez" –la más abordada por sus comentaristas y por filósofos reconocidos como Ernesto Laclau y Slavoj Žižek–, las cuales enfatizan que su sustento teórico en las abstracciones de la matemática daría lugar a una supuesta separación de los acontecimientos de la política subjetiva con respecto a su situación y a la historia. La pretensión última de este apartado consiste entonces en explicar el modo en que el pensamiento badiouano es capaz de teorizar el vínculo de la novedad política con su coyuntura y con la historia del pensamiento emancipador.

En definitiva, en la presente Tesis, el estudio de la complejidad y densidad del pensamiento badiouano sobre los vínculos entre filosofía y política a lo largo de su obra permite, por un lado, delimitar las relaciones entre estos ámbitos al asumir progresivamente la autonomía de la política como un pensamiento singular; pero, por otro lado, no deja de acoger justificadamente al deseo filosófico de pensar las formas por las cuales la irrupción de una política que interrumpe la repetición del orden político dominante, puede traer una nueva verdad al mundo. Se trata entonces de una laboriosa búsqueda de la filosofía por *caer de continuo en las excepciones*, este oxímoron de Cortázar que para él aludía al espíritu aventurero de los amantes, y que aquí sirve para recordar que la filo-sofía es, primero que todo, un deseo en busca de lo excepcional que despliega una aventura del pensamiento.

1. LA POLÍTICA EN LA FORMACIÓN FILOSÓFICA DE BADIOU: DEL COMPROMISO SARTREANO AL TEORICISMO ALTHUSSERIANO

1.1 LAS INFLUENCIAS INTELECTUALES DEL JOVEN BADIOU

INTROITO BIOGRÁFICO: LA FIGURA DE SARTRE Y LA CUESTIÓN DEL COMPROMISO

Es el fin de la ocupación alemana. Desde el balcón del ayuntamiento de Toulouse, uno de los miembros de la Resistencia en esa región del sur francés, celebra la liberación y saluda a la multitud exultante. Está acompañado por un niño, el futuro filósofo Alain Badiou.

Badiou nace en 1937 en Rabat, Marruecos, en ese momento "protectorado" francés y habita allí hasta los 5 años. Ya comenzada la segunda guerra mundial, su familia debe regresar a Francia por orden del régimen colaboracionista de Pétain que considera a su padre, Raymond Badiou, como un potencial agitador a causa de su militancia socialista en la "Section Française de l'Internationale Ouvrière" (SFIO). Ya asentados en Toulouse, cuando acontece la ocupación alemana, Raymond Badiou se une a la *Resistencia* y, luego de la liberación de la ciudad, en agosto de 1944, es designado como alcalde.

En su juventud en Toulouse, Badiou confiesa verse influenciado por el pensamiento de Jean-Paul Sartre, una de las mayores figuras intelectuales en la Francia de la segunda posguerra, lo que lo motiva a seguir sus estudios superiores en filosofía. En aquellos años, Sartre, quien era reconocido como escritor y como filósofo, es para Badiou –según su propio testimonio– como una figura romántica, de la cual leía sobre todo sus novelas y obras teatrales (LM: 608). Pero, allende esta mirada personal, Sartre encarnaba en su país la figura del "intelectual comprometido", cuya escritura e intervenciones públicas son muestra de la asunción de un compromiso y una responsabilidad con la situación que lo rodea[3].

A fines de 1956, Badiou arriba a París para preparar su ingreso en la reconocida École Normale Supérieure (ENS) de la calle Ulm (institución en la que había estudiado su padre, profesor de matemáticas, mientras que su madre, Marguerite Rouxbédat, se recibió como profesora de lengua francesa en la sede que se destinaba a las mujeres, la ENS de Sèvres). La llegada a la capital le va a permitir tomar contacto con las novedades del pensamiento parisino. Allí realiza el curso preparatorio (la *khâgne*) en el famoso colegio Louis-le-Grand y luego se incorpora como alumno en la ENS, donde entabla amistad con sus compañeros Emmanuel Terray y Pierre Verstraeten, también interesados por el pensamiento sartreano.

[3] "Así, al tomar partido en la singularidad de nuestra época, nos unimos finalmente a lo eterno y nuestra tarea de escritores consiste en hacer entrever los valores de eternidad que están implicados en esos debates sociales o, políticos. Pero no vamos a buscarlos en un cielo inteligible; son valores que tienen únicamente interés en su envoltura actual". Sartre, J-P. (1990) *¿Qué es la literatura? Situación II*, Buenos Aires: Losada, pp. 11-12.

Además de las discusiones filosóficas, un suceso fundamental que marca los años de juventud de Badiou en París es la Guerra de Argelia. En efecto, su participación en las manifestaciones en contra del papel del gobierno francés en este conflicto con una de sus colonias, constituyeron su primer compromiso con una causa política. Asimismo, la posición timorata de la dirigencia del "Parti Communiste Français" (PCF) respecto de la causa argelina, enraizada en su obediencia a las directrices emanadas de Moscú, derivó en el alejamiento de muchos intelectuales y jóvenes estudiantes de izquierda. En ese sentido, vale recordar que por aquellos años la política de la URSS era cada vez más cuestionada por la intelectualidad francesa a causa de la revelación en el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) de 1956 de algunas de las aberraciones cometidas por el régimen estalinista y de la represión llevada a cabo por el ejército soviético en Hungría en ese mismo año.

Este contexto que rodea a la guerra de Argelia fortaleció la idea de formar una "nueva izquierda" en Francia que se diferencie del modelo de la URSS y del PCF, proyecto en el cual Sartre es una referencia porque el desarrollo de la "situación" en Argelia lo encuentra nuevamente en un lugar destacado a raíz de su compromiso y discurso antiimperialista. Si bien su revista *Les temps Modernes* ya había tratado el tema del colonialismo en sus números de 1955, Sartre interviene directamente cuando, en 1956, publica "El colonialismo es un sistema", texto que denuncia la violencia estructural de la opresión colonial sobre los países periféricos y defiende el uso de la violencia por parte de los colonizados[4].

En suma, la vivencia de las repercusiones de la guerra de Argelia durante su juventud en la capital marca otro vínculo de Badiou con Sartre, un vínculo que lo distingue del resto de sus colegas filósofos que transitaron la ENS. En efecto, tanto las generaciones de "normalistas" previas (como los casos de Deleuze y Foucault) como las posteriores (como Rancière, Balibar y otros) no tuvieron la oportunidad de experimentar ese compromiso militante anticolonialista durante sus años de formación filosófica (Badiou, E2003a: 52)[5].

Concretamente, durante el punto álgido de la guerra, Badiou se posiciona en contra del Estado francés y en 1956, junto con su compañero Terray, se unen estratégicamente a la SFIO (antecedente del futuro "Parti Socialista" local, creado en 1969) para intentar robustecer la línea de oposición a este conflicto. Sin embargo, al igual que Sartre, ambos estudiantes abandonan rápidamente este partido a causa de su deriva belicista y nacionalista que termina por expresarse en el apoyo a la maniobra que devuelve a De Gaulle a la cima del poder en

[4] Este texto fue fruto de la intervención en un mitin por la paz de Argelia y se publicó en *Les Temps Modernes* nº 123 (marzo-abril 1956). Sartre, J-P. (1968). "El colonialismo es un sistema", en *Colonialismo y neocolonialismo, Situations V*, Buenos Aires: Losada, pp. 20-37. En la misma línea, Sartre escribe en 1960 su famoso prólogo al libro de Frantz Fanon, *Los Condenados de la tierra*.

[5] "En mi caso, yo había conocido una situación política muy poderosa, la guerra en Argelia, y ésa fue una diferencia enorme porque allí se podían tomar posiciones progresistas a partir de las categorías de Sartre. Esas fueron las categorías del compromiso, del anticolonialismo y de todo aquello que desde Sartre nos permitía pensar en el colonialismo como un sistema, según sus textos de aquella época. Encontré en la teoría sartreana de la libertad práctica, y sobre todo en el tipo de marxismo subjetivizado que ya intentaba producir, una forma de comprometerme políticamente con la situación" (Badiou, E2003a: 52).

1958. El padre de Badiou, situado en el ala izquierda de la SFIO, dimite por los mismos motivos de su cargo como alcalde de Toulouse en septiembre de ese año y junto con otros socialistas descontentos crean el "Parti socialiste autonome", rebautizado como "Parti socialiste unifié" (PSU) en 1960[6]. El joven Badiou y su amigo lo siguen y se suman a las filas del PSU que poco tiempo después, a inicios de 1961, envía a Badiou como reportero a un pueblo minero en Bélgica para cubrir una significativa serie de huelgas en ese país. Allí participa del comité de huelga, lo cual constituye su primera experiencia de contacto con una organización obrera popular.

EL AUGE ESTRUCTURALISTA Y SUS HUELLAS EN BADIOU

Los años sesenta son años intensos, ya que, como señalará retrospectivamente Badiou, "hubo en Francia, entre los años sesenta y ochenta, desde los últimos grandes trabajos de Sartre hasta las obras capitales de Althusser, Deleuze, Derrida, Foucault, Lacan, Lacoue-Labarthe o Lyotard, –por citar sólo a los muertos–, un fuerte "momento" filosófico" (SM: 9). Momento de inventiva filosófica a nivel local que tendrá, sin dudas, una resonancia universal.

En la década de los sesenta se produce el apogeo del movimiento estructuralista. A pesar de la diversidad de sus representantes (Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Barthes, Althusser), lo que los agrupaba dentro de esta corriente era el posicionamiento común en contra de un cúmulo de análisis y especulaciones filosóficas que presuponían la primacía del hombre-sujeto, encumbrado como en una posición correlativa a la que poseía Dios en el pensamiento medieval. Un ejemplo de esa clase de postura se hallaba en la filosofía de Sartre, de raíz fenomenológica, cuyo eje era el estudio de la singularidad del ser humano como existente.

Si bien desarrollar en detalle las implicancias del estructuralismo excede el marco de esta Tesis, es importante señalar el contacto de Badiou con algunos de los máximos referentes de este movimiento intelectual durante sus años de formación en la ENS –institución que también sintió el impacto de esta novedosa orientación teórica–, para poder rastrear algunas temáticas y debates que marcaron su obra posterior.

Por un lado, vale señalar que durante sus años como "normalista" se produce su encuentro con el pensamiento de Jacques Lacan, responsable de llevar el paradigma estructuralista triunfante en las ciencias sociales al ámbito del psicoanálisis y de animar desde esa perspectiva una relectura de Freud en contra del pragmatismo de su apropiación anglosajona. Apoyado inicialmente en la lingüística de Saussure y Jakobson, pero también en la antropología cultural, Lacan sostiene que el inconsciente está estructurado *como* un lenguaje y funciona, por ende, acorde a mecanismos que preexisten al sujeto (Lacan, 2009: 462-463).

[6] Raymond Badiou había participado en 1948 del "Rassemblement Démocratique Révolutionnaire" fundado por Sartre, un intento de formar una tercera organización de izquierda distante tanto de la línea estalinista del PCF como del socialismo reformista de la SFIO.

En sus años de estudiante, Badiou lee alguno de los textos de Lacan y, por encargo de su maestro Althusser, interesado tempranamente por las teorías del psicoanalista, ofrece dos exposiciones sobre el pensamiento lacaniano a sus compañeros de filosofía de la ENS (SI: 70)[7]. Si bien a la hora de evaluar sus filiaciones intelectuales en esta etapa, Badiou reconoce la influencia de la filosofía existencialista de Sartre, anclada en la idea del sujeto de la conciencia y de la libertad, también declara haber sido conmovido por el encuentro con el psicoanálisis de Lacan que piensa al sujeto del inconsciente, es decir, un sujeto descentrado y escindido que se contrapone a la noción de subjetividad autofundada de tipo sartreana. En efecto, influenciado por el formalismo estructuralista, Lacan no desecha al concepto de sujeto, pero lo considera como una instancia del orden significante-inconsciente. En el psicoanálisis se trata del sujeto deseante cuya causa escapa desde siempre a la conciencia. De este modo, él cuestiona la supuesta transparencia del sujeto pensante, lo cual resume en su famosa sentencia: "pienso donde no soy, luego soy donde no pienso" (Lacan, 1957/2009: 484).

Por otra parte, en esos años, Badiou y sus amigos Terray y Verstraeten leen asiduamente el nuevo libro de Sartre, *Critique de la raison dialectique*, cuyo primer tomo se publica en octubre de 1960 (Badiou, 2005). Esta obra expresa el intento sartreano de conciliar los postulados de la visión egotista de su existencialismo humanista con la perspectiva globalizadora de la dialéctica marxista, aunque sin dejar de otorgar a la *praxis* del individuo la función constituyente. De este modo, como señala Badiou (2000a: 14), se puede definir a la dialéctica sartreana como "el proceso de construcción subjetiva de las estructuras".

Fruto del interés de Badiou y sus compañeros por la producción sartreana, se organiza en abril de 1961 una histórica conferencia de Sartre en la sala de actos de la ENS frente a los profesores Althusser, Canguilhem, Hyppolite y Merleau-Ponty; y que presencian estudiantes más jóvenes como Yves Duroux, Étienne Balibar, Pierre Macherey y Jacques Rancière (Badiou, 2008a: 29). La intervención es recordada por los asistentes como un fracaso debido a lo extemporáneas que se habían vuelto las fórmulas sartreanas, y sería así una muestra de la creciente pérdida de influencia del existencialismo y la fenomenología en la escena filosófica parisina en favor de la tendencia estructuralista (Bianco y Tho, 2013: xxv).

En esta línea, es interesante contraponer la filosofía sartreana con la figura de Claude Lévi-Strauss, principal referente por aquellos años del estructuralismo francés y fundador de la llamada "antropología estructural" bajo la influencia de los modelos formales de la lingüística, cuyo método se orienta hacia la búsqueda de invariantes antropológicas, desechando la figura del sujeto. En 1962, Lévi-Strauss publica *El pensamiento* salvaje, una obra fundamental de la antropología. En su último capítulo (fechado por su autor entre junio y octubre de 1961), aparece su crítica al Sartre de la *Crítica de la razón dialéctica*. Allí caracteriza al historicismo

[7] Más adelante, tras haber sido marginado de las instituciones psicoanalíticas más renombradas, por invitación de Althusser, Lacan comienza a dar sus cursos en la propia ENS desde 1964, lo cual hará crecer su influencia sobre los estudiantes de esa institución.

totalizador de filosofías como la sartreana como una ilusión de la cultura occidental que de ningún modo puede extenderse a otras sociedades[8].

Este ataque no es inmediatamente replicado por Sartre y es otra de las señales de la merma de su influencia en el pensamiento filosófico francés[9]. Junto con cierto desencanto con el ideario comunista en el que se basaban sus posturas más polémicas, la figura estelar desde la posguerra en tanto paradigma del "intelectual comprometido" empezaba a desvanecerse al ser opacado por el nuevo modelo de rigurosidad y de cientificidad para las ciencias humanas ofrecido por el estructuralismo, superador del voluntarismo y la confianza en la historia.

En ese sentido, vale señalar que, durante 1957, Badiou y sus amigos, Terray y Vestraeten, ya se habían dedicado a leer por su propia cuenta *Las estructuras elementales del parentesco* (publicado en 1949), el primer libro de Lévi-Strauss de orientación estructuralista cuyo impacto rebasó largamente el ámbito de la antropología y afectó también a los jóvenes filósofos. A partir de su lectura, Terray va inclinarse hacia otros intereses y, luego de concluir sus estudios de filosofía con Badiou, se convertirá en antropólogo africanista (Dosse, 2004a: 35) [10]. Badiou, por su parte, parece más interesado por el otro polo de rigor del paradigma estructuralista, la lengua formalizada de la matemática. Ya aficionado a esta disciplina por influencia de su padre matemático, en la ENS profundiza sus conocimientos técnicos con el grupo de matemáticos conocido como "Nicolas Bourbaki" [11], a la vez que se interioriza sobre los debates epistemológicos en torno a la fundamentación de las ciencias (Bianco y Tho, 2013: xxvii).

En este contexto de avance del estructuralismo, se firman los llamados "Acuerdos de Evian" (18 de marzo de 1962) que marcan el fin la guerra de Argelia y permiten a la ex colonia independizarse de Francia. Como se mencionó antes, la lucha anticolonialista era una bandera importante de la izquierda francesa por aquellos años, por lo cual el cese del conflicto con la intervención de De Gaulle le significó la pérdida de una causa importante para aglomerar fuerzas. En el ámbito intelectual, el debilitamiento de la cuestión del colonialismo en Francia propicia el retorno a preocupaciones más teóricas, en consonancia con la orientación estructuralista. La política es mediatizada por la teoría en espera de una revolución que en ese momento se esperaba que se produjera más bien en el "tercer mundo".

---

[8] En esa línea de relativizar el aporte de Sartre, Lévi-Strauss comenta en una entrevista: "La concepción del hombre como actor de la historia es un hecho etnográfico que se halla estrechamente ligado a un cierto tipo de sociedad: la nuestra". Lévi-Strauss, C. (1968). "La historia de los etnólogos" en José Sazbón (ed.), *Sartre y el estructuralismo*, Buenos Aires: Quintaria, pp. 57-58.

[9] Como señala François Dosse en su monumental *Historia del estructuralismo*, recién en 1966, el año de consagración del estructuralismo, Sartre sale de su mutismo en una entrevista en la que califica a esta corriente como una herramienta para acabar con la filosofía y el pensamiento emancipador (Dosse, 2004a: 366).

[10] La influencia por aquellos años del estructuralismo en las ciencias sociales y la renovación que dieron a disciplinas como la antropología y el psicoanálisis propicio la "fuga" de varios filósofos (Dosse, 2004a: 351).

[11] Es justamente un miembro del grupo "Bourbaki" quien asiste a Lévi-Strauss en la construcción de los modelos matemáticos (y, por ende, a-subjetivos) utilizados en su libro para expresar la estructura y la regulación "inconsciente" de fenómenos sociales tales como los sistemas de parentesco y la prohibición del incesto (develada como una regla de intercambio).

Por su parte, Badiou se retira de París en noviembre de 1961, luego de finalizar sus estudios en la ENS. Se traslada a Reims donde trabaja primero como profesor de secundaria (con un interregno en el cual cumple con el servicio militar) y desde 1965 dicta clases en la nueva Universidad de esa ciudad. En la misma época, continua sus labores como miembro del PSU en esa región. Alejado de la capital por varios años, Badiou parece decantarse por la carrera de escritor ya que en marzo de 1964 publica su primera novela intitulada *Almagestes*, reseñada favorablemente por Simone de Beauvoir[12].

En resumen, el período de estudios y de experiencia política de Badiou entre 1956 y 1961, constituyen, vistos retroactivamente, antecedentes valiosos para comprender su formación filosófica. En ese sentido, se debe subrayar que él comenzó interesado por el pensamiento de Sartre y tuvo en París una experiencia de compromiso político compatible con las categorías sartreanas, pero, también fue afectado allí por la influencia teórica del estructuralismo a través de algunos de sus máximos representantes: Lévi-Strauss, Lacan y Althusser. En relación con esto, el propio relato posterior de Badiou, señala que esta combinación de influencias lo colocarían en una posición intermedia en una época en la que se debatía la relación entre el sujeto y la estructura[13]. Por eso, sostiene que su trayectoria filosófica posterior está marcada por su intento de conciliar la existencia del sujeto con la cuestión de la estructura[14]. Sin embargo, esta lectura posterior de Badiou respecto del efecto "intermediador" que esos antecedentes tuvieron en su pensamiento, puede ser discutida si se considera la singularidad de su momento de mayor ligazón con el proyecto althusseriano, fundamental también para elucidar su concepción de la filosofía y de la política.

LA FILOSOFÍA ESTRUCTURALISTA: EL CASO DEL MARXISMO ALTHUSSERIANO

A partir del estudio de Dosse sobre el estructuralismo, resulta interesante señalar la conformación en estos años de lo que se denomina una "filosofía estructuralista" en Francia que se distancia tanto del existencialismo como de la fenomenología. En ese sentido, Dosse hipotetiza que, ante el éxito de las ciencias sociales, la vanguardia filosófica francesa reaccionó apropiándose del programa estructuralista para renovar su propio discurso y poder erigirse en los guardianes epistemológicos de este nuevo paradigma[15]. Esta doctrina filosófica

[12] De Beauvoir, S. (1964). "Sur Almagestes" en *Les Temps Modernes*, n° 212, Gallimard, pp. 1187-1188.

[13] Esta relación fue filosóficamente muy debatida en esos años ante la creciente influencia del paradigma estructuralista, tal como remarca Dosse mencionando como ejemplo un número de la revista *Esprit* dedicado al tema. Allí el filósofo Jean-Marie Domenach, aunque no reniega de los logros desmitificadores del método estructural, se pregunta si cuando el sistema tiene una capacidad tan abarcadora sobre los agentes, "no es solamente capacidad humana de intervención, la praxis, que es negada, sino la posibilidad misma del acontecimiento". Domenach, Jean-Marie (1967). "Le système et la personne", en *Esprit,* n° 360, mayo 1967, p. 775.

[14] "Así que hubo una mínima discrepancia temporal que me ubicó en una posición intermedia (…). Y esto significó que, contra todas las tendencias y probabilidades, lo que a mí siempre me interesó fundamentalmente es la pregunta acerca de cómo pensar el "sujeto" dentro de las condiciones más rigurosas posibles de una investigación sobre las estructuras" (Badiou, E2003a: 52)

[15] "El estructuralismo, al privilegiar un discurso esencialmente conceptual, teórico, y al llevar el problema hacia el corte, las fronteras, las delimitaciones de las diversas jóvenes ciencias sociales en auge, podía así preservar la primacía de una filosofía renovada. Ésta se edifica sobre la base de una 'fórmula de compromiso' entre, por una parte, la redefinición dinámica, crítica del humanismo, que

del estructuralismo que impregnaría luego a otras disciplinas se encarna sobre todo en autores como Louis Althusser y Michel Foucault. Por su parte, Lévi-Strauss permanece al margen de este estructuralismo "especulativo", ya que sólo admite la existencia de un *método* estructural y prefiere aproximarse al campo de las ciencias naturales (Dosse, 2004b: 102).

La emergencia de la corriente estructuralista confronta inevitablemente con otra teoría totalizadora que es la marxista. En ese sentido, Foucault, reconocido como estructuralista desde la publicación de *Folie et Déraison* en 1961, subraya en una entrevista posterior que la relevancia del estructuralismo se encontraba en el hecho de que se trataba de un programa de investigación científico, teórico y racional que permitía independizarse del marxismo dogmático de corte estalinista sin caer en una ideología derechista[16]. En la línea de análisis estructural de los discursos de saber o *episteme* de cada época, su libro *Les mots et les choses* (1966) sitúa a la economía política marxista en la formación discursiva científica del siglo XIX[17]. De este modo, como señala Dosse (2004b: 119), más allá de sus puntos en común, autores como Foucault suscriben a la orientación estructuralista para salir del marxismo, mientras que otros se sitúan en la vía abierta por Althusser que se vale de los aportes de la nueva corriente para intentar revitalizarlo[18].

La sede de la calle Ulm de la ENS es el principal sitio donde Althusser, director de estudios de filosofía, acoge al estructuralismo triunfante en las ciencias humanas. Luego de publicar algunos artículos sobre los aportes del joven Marx en 1960, Althusser comienza a dictar cursos en la ENS acerca de este autor por pedido de sus estudiantes. La inclusión de la lectura de Marx resulta toda una novedad en el ambiente filosófico francés, sobre todo en este establecimiento de élite. Entre los asistentes se hallan Pierre Macherey, Roger Establet, Michel Pêcheux, François Regnault, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Régis Debray, Yves Duroux y Christian Baudelot. Por su parte, Badiou –como ya se señaló–, en esos años no estaba en la capital y se dedicaba especialmente a la escritura de ficción (en 1967 publica una segunda novela, intitulada *Portulans*).

Althusser, además de dedicar algunos cursos a los autores encuadrados dentro del movimiento estructuralista, durante el curso 1964/1965 realiza junto con su grupo una lectura

---

lleva en sí una ruptura radical, científica, y, por otra parte, la preservación de la altura estatutaria de la disciplina filosófica, aunque la referencia frecuente al fin de la filosofía parece ocultar el fenómeno" (Dosse, 2004a: 426).

[16] La entrevista realizada por Ducio Trombadori en 1978 se titula "Colloqui con Foucault". Las referencias se extraen de su publicación en castellano: Foucault, M. (2009). *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires: La Marca, pp. 9-50.

[17] "En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real; se aloja sin dificultad (…), en el interior de una disposición epistemológica que la acogió favorablemente (…). El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar": Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 256. En relación con esto, en la entrevista recién mencionada, Foucault declara que situar al marxismo en una configuración discursiva de una época pasada le valió las críticas de los jóvenes althusserianos que trabajaban en aquellos años en una lectura científica de Marx y que, según él, luego de Mayo del 68 caerían en una especie de "hipermarxización" de sus discursos.

[18] Vale la mención de Dosse sobre las visiones reticentes sobre la ola estructuralista: "Algunos, como Henri Lefebvre, han establecido (…) un vínculo directo entre el éxito del estructuralismo y la aparición de la sociedad tecnocrática. El estructuralismo desempeñaría el papel de una ideología de legitimación de una casta social: la tecnoestructura del nuevo Estado industrial, justificación de su lugar en el nivel más elevado de las responsabilidades del poder, y teorización de la liquidación de lo histórico" (Dosse, 2004a: 400).

colectiva de *El Capital* de Marx. El resultado de este seminario va a ser finalmente publicado como una obra colectiva en 1965 titulada *Lire Le capital (Para leer El Capital)* con un éxito notable, el mismo año en que aparece la recopilación de artículos de Althusser bajo el título de *Pour Marx* (*La revolución teórica de Marx*).

La relectura althusseriana de Marx, al estilo del retorno a Saussure y a Freud, se apoya en la legitimidad científica otorgada por el estructuralismo. En ese sentido, Althusser declara imitar el gesto marxiano de ligar sus teorías con las formas más novedosas de la racionalidad de su época, por lo cual sus textos se apropian de las reflexiones epistemológicas de autores contemporáneos como Bachelard, Canguilhem y Foucault. Asimismo, como militante del PCF crítico con la dirección del partido, este sustento de rigurosidad teórica es significativo también en el plano político en tanto permite a Althusser adjudicarse la "autoridad" del saber y discutir la filosofía "humanista" representada por Roger Garaudy, uno de los dirigentes e intelectuales más importantes del partido (Dosse, 2004a: 326-327).

Como escribe el autor en el "Prefacio" de *Pour Marx*, las motivaciones de esta empresa teórica de reelaboración del marxismo se sitúan en el contexto preciso de inicios de los sesenta en el que se advierte y comienza a pensar la crisis política del movimiento comunista internacional desde diferentes posiciones. Por un lado, la coyuntura está marcada por el fin del dogmatismo estalinista señalado, fundamentalmente, en los lineamientos del primer Congreso del PCUS (el XX Congreso de 1956) realizado con posteridad a la muerte de Stalin. Como señala Althusser, el estalinismo se asentaba en las fuentes "clásicas" del marxismo de un modo cuasi religioso, por cual la apertura de este proceso de desestalinizacion y de crítica al "culto a la personalidad" otorgaron a los comunistas la posibilidad de salir del provincialismo teórico y de incursionar en otras fuentes (como se aprecia en sus propias formulaciones, apoyadas muchas veces en autores no marxistas). Sin embargo, para él, el post-estalinismo también tuvo la lamentable consecuencia de dar paso a otras filosofías ideológicas desprovistas de cientificidad, como aquellas que en la posguerra se presentaron bajo el rótulo del "humanismo", entre ellas, el existencialismo sartreano (Althusser, 1971: 24).

Althusser entonces libra una "batalla" ante lo que considera dos *deformaciones* de la teoría marxista; es decir, no sólo contra su deriva dogmática, sino también contra la conformación de una filosofía idealista en nombre del "ser humano". De hecho, en aquellos años, esta vertiente "humanista" del marxismo era la que más lo inquietaba a causa del tipo de alianzas políticas que ella entrañaba. En efecto, Althusser asume que las debilidades teóricas poseen costos políticos y, para combatir esto, afirma que la función de una filosofía marxista es la de ser una "Teoría [con mayúsculas] de la práctica en general, elaborada a partir de las prácticas teóricas existentes", es decir, una especie de ciencia de las ciencias que subsume a la práctica política (1971: 138). En suma, el proyecto althusseriano tiene como trasfondo debates

políticos respecto de la dirección del comunismo internacional, a la vez que su examen del marxismo se realiza en un plano estrictamente teórico o, más precisamente, epistemológico[19].

La propuesta althusseriana consiste en realizar un tratamiento científico y materialista de la obra de Marx que permita develar las especificidades de la ciencia y de la filosofía dialéctica fundadas por él. Es decir, la primera pregunta a resolver es cuándo se constituye el marxismo y en qué reside su novedad revolucionaria, lo cual conlleva afrontar el problema del estatuto de las obras marxianas de juventud, las más utilizadas como sustento por las filosofías (ideologías) humanistas. El método althusseriano para abordar este problema no busca su respaldo en citas célebres del marxismo, sino en una teoría de las "formaciones teóricas" que se desprende de los nuevos desarrollos de la epistemología y la historia de la ciencia.

En ese sentido, el propio Althusser señala que para examinar la discontinuidad en la obra de Marx utiliza, por un lado, el concepto de "problemática" de su colega Jacques Martin, pero que remite también, sin dudas, al de *episteme* en Foucault. La idea es que una formación teórica es mucho más que sus contenidos, ella es concebida como una *problemática* con sus supuestos, esquemas y objetos de conocimiento que configuran un cierto modo de estructurar la realidad y que condicionan no sólo lo visible, sino también aquello que en ella se mantiene *invisible*. Por eso, Althusser señala su pretensión de llevar a cabo una lectura atenta que interprete las ambivalencias e incluso los silencios internos al texto, esto es, una lectura *sintomática*. Si bien este calificativo es psicoanalítico, ese modo de leer tendría como antecedente al propio Marx, quien ya lo habría puesto en práctica en su evaluación de las teorías de la economía política clásica (Althusser, 1974a: 35). Por otro lado, la idea de "ruptura epistemológica" (*rupture épistémologique*) al interior de una ciencia de Bachelard (creada al estudiar la historia de las ciencias formales y naturales), es radicalizada por Althusser al punto de ser reemplazada por el concepto de "corte" epistemológico que marca una discontinuidad elemental, es decir, la fundación de una nueva problemática (Althusser, 1971: 23).

La tesis althusseriana es que el *corte* en la obra de Marx se halla en el texto de 1845 *La ideología alemana* (y, de un modo más equivoco, en las *Tesis sobre Feuerbach*), donde se señala su diferenciación crítica con respecto a la conciencia filosófica-ideológica en la que se encuadraba previamente. Desde esta formulación negativa, el proyecto teórico marxista adquiriría en años posteriores una formulación positiva, fundamentalmente a partir de los trabajos e investigaciones en torno a *El capital* (obra en la que comenzó a trabajar hacia 1850), que le permitirán a Marx fundar una nueva ciencia de los modos de producción, es decir, una ciencia de la historia. Asimismo, para Althusser, esta ruptura epistemológica de Marx implica

[19] Sánchez Vázquez, A. (1982). *Ciencia y revolución, el marxismo de Althusser*, México: Grijalbo, p. 28. En relación con el proyecto althusseriano, también vale mencionar la indicación de Dosse (2004a:104) de que la importancia de la reflexión epistemológica en el movimiento estructuralista "amplia el significado dado al término epistemología, que sobrepasa entonces el estricto plano de la reflexión sobre los procedimientos científicos para abrirse a lo social y enfrentarse a toda una dialéctica con lo ideológico".

la fundación de dos disciplinas teóricas que deben distinguirse. Además de la mencionada ciencia de la historia, llamada "materialismo histórico", Marx también rompe con la filosofía ideológica alemana y funda una nueva filosofía llamada "materialismo dialéctico" (1971: 24). En definitiva, el corte dividiría al pensamiento de Marx entre un período "ideológico" anterior a 1845 y un momento posterior que ya es "científico", de modo que se convierte en una especie de estructuralista *avant la lettre*.

Para Althusser, entonces, la ruptura de Marx con la conciencia del idealismo alemán no debe leerse en términos de superación o de algún tipo inversión, pues dichos términos aludirían a un desarrollo continuo e interno a una misma problemática. La especificidad de la dialéctica marxista, una vez que se ha descartado poder comprenderla como una mera inversión de la "causalidad expresiva" que adjudica al hegelianismo, reside para Althusser en que aquella concibe a una formación social como una totalidad compleja compuesta por una pluralidad de contradicciones o instancias[20]. Desde esta teoría, las diversas instancias se jerarquizan y estructuran en una totalidad por el dominio de una de ellas: la llamada determinación en última instancia de la economía. Pero esto no implica caer en una visión "economicista", puesto que para Althusser (1971: 93) la contradicción principal (entre fuerzas productivas y relaciones de producción) jamás se reduce a una determinación "simple" porque hay circunstancias o coyunturas en las que su dominio sobre la estructura puede estar condicionado eficazmente por las instancias secundarias (por ejemplo, la política). Esta complejidad imprevisible que emerge de la multiplicidad de instancias es lo que Althusser intenta teorizar al introducir el concepto de *sobredeterminación* (Balibar, 1996: 16).

En resumen, para revitalizar el pensamiento marxista, la propuesta teórica de Althusser en sus obras mayores desarrolla el pasaje de la dialéctica a una tópica (influenciada por el estructuralismo y el psicoanálisis) que presenta la convivencia de una pluralidad de instancias desiguales, y que va a denominarse la teoría de la "causalidad estructural". Una cuestión crucial suscitada al interior de este esquema estructural es la pregunta sobre cómo precisar el estatuto de la instancia económica. Por eso, más adelante, cuando la teoría althusseriana sea abordada en esta Tesis a través de la lectura badiouana de las obras canónicas de su maestro, se prestará una especial atención a la caracterización de la determinante económica.

EL IMPACTO DEL MAOÍSMO

Un factor fundamental en este período en que la intelectualidad y el estudiantado francés se distancian de los lineamientos de la URSS y el PCF, es la influencia de la figura de Mao Tse-tung[21], líder del Partido Comunista Chino (PCCh), cuyo pensamiento intentaba articular la

[20] El concepto althusseriano de instancia en una estructura desigual, se emparenta con la idea de contradicción desplegada por Mao en su ensayo *Sobre la contradicción*, texto dialéctico escrito 1937 que Althusser conocía y será examinado en el siguiente Capítulo.
[21] Los términos de origen chino que aparecerán en esta Tesis se escriben con su castellanización más reconocida.

teoría marxista-leninista con la experiencia y práctica del proceso revolucionario desarrollado en China, incluyendo los desafíos del socialismo una vez alcanzado el poder en ese país.

En sus documentos de inicios de los sesenta, el PCCh señala la apertura de nueva época del comunismo internacional al enfrentarse a la dirección soviética, a la que acusa de "revisionista" por desviarse de los principios del marxismo-leninismo y traicionar las metas políticas revolucionarias al promover la "coexistencia pacífica" con el imperialismo occidental[22]. De ese modo, las divergencias políticas y económicas entre Moscú y Beijing terminarán por estallar definitivamente. En este marco, Mao propone colocar a la política en el puesto de mando y es erigido como nuevo líder simbólico de una futura revolución mundial que, para él y sus seguidores, tendría como factor fundamental la lucha antiimperialista de los países del tercer mundo. Esta es la visión a la que adhiere una parte importante de la juventud estudiantil francesa que, dentro del ámbito de la “nueva izquierda”, se vuelca al maoísmo.

En el marco de la ruptura chino-soviética y de la ya mencionada tibia posición del PCF sobre la cuestión de Argelia y las guerras imperialistas, se generan nuevos agrupamientos dentro del grupo de estudiantes de izquierda en la ENS, encuadrados en la “Union des étudiants communistes” (UEC): uno de orientación trotskista (que luego daría lugar a la “Ligue Communiste Révolutionnaire”) y otro maoísta. Este grupo maoísta es el que funda a fines de 1964 los *Cahiers Marxistes-Léninistes* (CML), una publicación concebida como una extensión del *cercle* de Althusser formado por estudiantes que participaron de sus seminarios sobre Marx: Étienne Balibar, Pierre Macherey, Roger Establet, Yves Duroux, Jacques-Alain Miller, Rancière; y otros más jóvenes como Jacques Broyelle, Robert Linhart y Jean-Claude Milner[23].

La revista partía del postulado althusseriano de privilegiar el debate teórico en torno a la ciencia marxista, en tanto esto permitiría guiar las prácticas políticas de los militantes y evitar los costos que acarrean las lecturas erróneas. En una primera etapa, los CML se hallan vinculados a la UEC y no confrontan abiertamente con el aparato del PCF, hasta que en el año 1966 se produce la ruptura con ambos espacios. En el número 11 de abril de ese año publican el texto de Althusser, "Materialisme historique et materialisme dialectique”, lo cual es una clara señal de apoyo a su maestro en contra de la postura tomada por el PCF en Argenteuil en contra de las tesis antihumanistas. Poco tiempo después, los miembros de esta revista expresan de manera patente su separación definitiva del PCF (ligado a Moscú) con la creación de la “Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes” (UJC-ML), la primera organización estudiantil maoísta en Francia. Es así que a partir del número 14, en noviembre de 1966, la revista deviene el órgano teórico de este nuevo partido[24] (Dosse, 2004a: 318).

[22] En esa línea, el texto del Comité Central del PCCh titulado “Proposición acerca de la línea general del movimiento comunista internacional”, aparecido el 14 de junio de 1963, es un ataque directo a los posicionamientos de su homólogo soviético.
[23] Chateigner, F. (2014). "From Althusser to Mao: Les Cahiers Marxistes-Léninistes”, en *Décalages*, Vol. 1, n° 4.
[24] Los *Cahiers Marxistes-Léninistes* desaparecerán con la disolución de la UJC-ML, dispuesta por un decreto de De Gaulle tras los eventos de Mayo del 68. Lo misma proscripción sufrió el PCMLF, partido que representaba oficialmente la línea del PCCh en Francia.

En ese mismo número, dedicado a la "Grande Révolution Culturelle Prolétarienne" (GRCP), es decir, la llamada Revolución Cultural que se había iniciado oficialmente ese año en la China socialista, Althusser publica un artículo de forma anónima donde destaca las lecciones para los militantes comunistas de todo el mundo de este suceso sin precedentes. Como se explica en este texto, la GRCP deriva del llamado, liderado por Mao, a producir una revolución ideológica dentro de la revolución para responder políticamente a la posibilidad de que un país socialista pueda caer en nuevas formas de regresión al capitalismo (posibilidad que contradecía a las visiones evolucionistas o economicistas del marxismo) [25]. Con ese objetivo, la GRCP se valió del despliegue de una gran movilización y organización de las masas populares, con un especial protagonismo de los estudiantes[26]. Aunque este movimiento en principio debía estar bajo el control del PCCh, se colocó en primer plano la lucha ideológica contra las "desviaciones" internas al punto de denunciar el accionar y el pensamiento de varios dirigentes del propio Partido "revolucionario", fusionado en gran medida con el aparato estatal.

En ese sentido, se puede señalar que, para los jóvenes franceses, la Revolución Cultural significó el descubrimiento de un evento impredecible en el cual se plasmaba la existencia de una temporalidad propia de la lucha ideológica-política, a diferencia de la creencia de la ortodoxia marxista en supuestas leyes inconmovibles de la historia. La cuestión política no se resolvía entonces con la toma del poder, sino que anidaba en la participación de las masas ya que, como postulaba Mao, "las masas hacen la historia".

Badiou, por su parte, nunca formó parte del *Cercle d'Ulm* y aún no militaba en ninguna agrupación política maoísta, sino en el PSU de tendencia socialdemócrata en Reims (Badiou, E2012). Sin embargo, su amigo François Regnault, quien formaba parte de los CML, arriba a esa ciudad en 1965 e invita a Badiou a participar de la revista. De este modo, vuelve a ponerse en contacto con la actividad de la ENS y con el althusserianismo que se encontraba en boga. Además, este contacto se fortalece cuando Badiou comienza a viajar periódicamente a la capital entre 1965 y 1966 para grabar como entrevistador un ciclo televiso que se titula *Le temps des philosophes*, en el cual dialoga con reconocidos pensadores tales como Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Michel Serres, Raymond Aron, Michel Foucault, Michel Henry y Paul Ricoeur (todos ex "normalistas", excepto Ricoeur) [27]. De este modo, a mediados de los sesenta Badiou se reconecta con la escena parisina e inicia su singular inserción en el pensamiento estructuralo-marxista de Althusser.

[25] "(D)ans une certaine conjoncture de l'histoire des pays socialistes, l'idéologique puisse être le point stratégique, où tout se décide. C'est alors dans l'idéologique que se situe la croisée des chemins. C'est de l'idéologique que dépend l'avenir. C'est dans la lutte de classe idéologique que se joue le sort (progrès ou régression) d'un pays socialiste". Anónimo, atribuido a Louis Althusser, "Sur la révolution culturelle" en *Cahiers marxistes-leninistes*, n° 14, nov-dic. 1966, pp. 5-16.

[26] Con ese espíritu de movilizar a las masas, en el verano de 1967 el UJC-ML crea los Comités Vietnam de Base (CVB), promotores de novedosos métodos de militancia en los barrios populares, los cuales se extenderían luego de Mayo del 68.

[27] El proyecto televisivo, dirigido por Dina Dreyfus, puede interpretarse como una forma de repensar y defender el lugar de la filosofía francesa en un contexto en el que era cuestionada por los avances de otras disciplinas.

1.2 LA SINGULAR INSERCIÓN DE BADIOU EN EL TEORICISMO ALTHUSSERRIANO

La conversión de Badiou al althusserianismo

Uno de los principales lineamientos del althusserianismo consiste en desarrollar una teoría de las prácticas existentes que salvaguarde al conocimiento de la contaminación ideológica. En esa línea, Badiou dicta en 1965 por invitación de Althusser, un curso en la ENS sobre teoría estética que se propone delimitar al arte de la ideología. Un resumen del curso, firmado por Badiou en junio de 1965, será publicado en julio 1966 en los CML con el título "L'autonomie du processus esthétique" (en adelante, citado como APE).

En el texto, Badiou destaca, en primer lugar, el hecho de que en la teoría marxista (incluso en Althusser) el arte sea reducido a una más de las formas ideológicas que "falsean la realidad"; pero, a la vez, en la crítica literaria hecha por marxistas se admite que algunas obras mantienen una relación con la realidad de la vida, es decir, son "verdaderas" de un modo que las asimila a las prácticas de conocimiento (APE: 77). Esta tensión explica la tentativa del "realismo socialista" de reducir la ideología en el campo del arte para que éste exprese directamente lo "verdadero", pretensión que terminó por culminar en un naturalismo en el que la autonomía del arte desaparecía (APE: 80).

Badiou reconoce entonces a Macherey, discípulo de Althusser, por sostener la especificidad del proceso estético frente a los procesos ideológicos y de conocimiento (la ciencia). El planteo de Macherey es que en el arte se trabaja con contenidos ideológicos, pero en él la ideología no es conocida ni simplemente reflejada, sino "mostrada" de una forma particular. En efecto, para Macherey y Althusser, el arte tiene la particularidad de mostrar una relación de distanciamiento interno o "desdoblamiento" respecto de la ideología de la que emerge (distinto del simple efecto imaginario de lo ideológico), por lo cual la teoría literaria se concibe como el análisis de la relación de la obra con su afuera.

La posición de Badiou, en cambio, niega esa relación al afirmar que el arte no trabaja con contenidos ideológicos, sino que la materia prima del proceso estético es ya un material estéticamente producido. Es decir, los elementos ideológicos se incorporan en la obra preformateados o pretransformados como material estético, tal como él ejemplifica con la aparición de "máximas" en una novela. Por lo tanto, Badiou considera que entre arte e ideología no hay una relación de distanciamiento desmitificador, puesto que el proceso de producción de formas estéticas es irreductible a su contenido ideológico. Su idea es más bien que el arte implica un giro (*retournement*) por el cual se recrea a la ideología en una forma

estética que se vuelve autónoma: “Si la ideología produce el reflejo imaginario de la realidad, el efecto estético produce, en cambio, a la ideología como realidad imaginaria” (APE: 81)[28].

Sin embargo, la confirmación más palpable de la inserción de Badiou en el estructuralismo marxista ocurre en mayo de 1967 cuando, para sorpresa del ambiente intelectual que lo consideraba un sartreano, se publica en la revista *Critique* una reseña suya aprobatoria de la obra de Althusser (Dosse, 2004a: 347). El texto titulado *Le (re)commencement du matérialisme dialectique* es, en realidad, un original comentario de la propuesta de Althusser plasmada en sus dos obras mayores, *Pour Marx* y *Lire le Capital*, y en su artículo aparecido en el número 11 de los CML.

Se debe notar que la reseña de Badiou no se propone cuestionar directamente a Althusser, sino imitar su gesto con Marx y efectuar una lectura *sintomática* de su obra hasta el momento para indagar el funcionamiento de la propia red conceptual del discurso althusseriano:

> No se trata aquí de contarla, ni de confrontarla a las teorías existentes o a un concepto indiferenciado de lo real, sino más bien de replegarla sobre sí misma, de hacerla actuar, en tanto que teoría, según los conceptos metateóricos que produce, de examinar si obedece a las reglas que su operación misma extrae, como la ley de construcción de sus objetos. Y si aparecen lagunas (…), buscaremos menos cuestionar el proyecto que "suturar" esas lagunas, introducir *dentro* del texto los problemas cuya ausencia está indicada por esas lagunas (RMD: 15).

Badiou se ocupa con ese método[29] de dos núcleos del programa althusseriano a los que adhiere, pero sobre los que al final del texto también planteará algunas reservas: la diferenciación entre ciencia e ideología; y entre práctica dominante y práctica determinante**.**

El contexto teórico señalado por Badiou al comienzo de su texto está marcado por la aparición de las tesis de Althusser acerca de una ruptura epistemológica llevada a cabo por Marx. Como se indicó antes, los primeros textos althusserianos sostienen que entre Hegel y Marx hay una “ruptura epistemológica” ocurrida cuando Marx cambia de objeto y logra fundar una nueva ciencia llamada “materialismo histórico”. Para Badiou, esto ya constituye un avance importante en cuanto permitiría identificar el rasgo que agrupa a diversas lecturas de la obra

---

[28] Badiou agrega que sobre esta base teórica es posible crear una teoría de los modos de producción artísticos (por ejemplo, un modo es la pintura figurativa, otro la novela, etc.). Por otro lado, este trabajo badiouano puede vincularse al proyecto althusseriano (en el marco de un “grupo de trabajo teórico” conformado por Badiou, Balibar, Macherey e Yves Duroux) de construir una teoría de los discursos en plural (ideológico, científico, estético y del inconsciente) y de sus diferentes tipos de sujetos, proyecto que se expresa en la redacción de Althusser hacia octubre de 1966 de “Tres notas sobre la teoría de los discursos” (Althusser, 1996). Según Bruno Bosteels (2007), este proyecto teórico de Althusser que se apoya en la vinculación de su filosofía con el psicoanálisis va a encallar al enfrentar la cuestión de la estructura y el sujeto. En efecto, en la “Tercera Nota” termina por concebir al sujeto sólo como parte del discurso ideológico (tema desarrollado posteriormente en su texto sobre los AIE), por lo cual “la filosofía de Althusser ya no puede registrar ningún acontecimiento histórico verdadero”, lo cual se hará evidente con los sucesos de Mayo del 68 (Bosteels 2007: 53). Asimismo, Bosteels (2007: 46-47) señala que proyecto de construir una tipología de discursos y subjetividades puede considerarse (junto con la teoría lacaniana de los cuatro discursos post-Mayo del 68) un antecedente en el desarrollo por Badiou de la teoría de los cuatro procedimientos de verdad y de las distintas figuras subjetivas en su filosofía post-althusseriana.

[29] Como señala De Ipola, la lectura sintomática trata a su objeto (el texto) como una “formación textual” que es producto de la articulación de dos (o más) escrituras, una de carácter ideológico y otra teórica. El mérito de Badiou es notar que el propio discurso althusseriano no puede escapar a esa clase de lectura, dado que es una exigencia lógica del mismo. De Ipola, E. (1970). “Lectura y Política (a propósito de Althusser)” en Saul Karsz (ed.), *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna, p. 302.

de Marx que él denomina “variantes del marxismo vulgar”: todas producen la desaparición de esta diferencia, esto es, encubren la discontinuidad entre Marx y Hegel (RMD: 12).

Para Althusser, la fundación marxiana de una nueva teoría científica de la historia da lugar a una diferencia al interior de su propio proyecto teórico: la diferencia entre el materialismo histórico (MH), la ciencia de la historia (es decir, una teoría de los modos de producción y su desarrollo), y la disciplina o nueva filosofía que permite enunciar la cientificidad de la ciencia, esto es, el materialismo dialéctico (MD).

Badiou señala que la segunda generación de textos althusserianos sobre el marxismo abordan esta distinción entre el MD y el MH que, según él, debe entenderse como una auténtica diferencia “impura” y contradictoria (diferenciándose así de las “variantes del marxismo vulgar” que suelen simplificarla a través de la yuxtaposición de ambos términos o por el recubrimiento de uno por el otro). Asimismo, Badiou destaca que pensar esta distinción permite remarcar un hecho inédito de la revolución teórica emprendida por Marx: la fundación de una nueva clase de filosofía, post-ideológica y vinculada a la ciencia.

Sin embargo, Badiou considera que analizar directamente la diferencia o relación entre MD y MH que Althusser halla en la revolución teórica adjudicada a Marx, disimularía la complejidad inherente a esta diferencia. Esa complejidad proviene, por un lado, de que el planteo de dicha distinción es interior al discurso del MD, lo cual impide postular una simetría entre ambos términos. Al mismo tiempo, subraya Badiou, el surgimiento del MD es dependiente teóricamente del MH ya que, en primer lugar, pensar la racionalidad contemporánea requiere partir de las ciencias existentes y, en segundo lugar (y, sobre todo), debido a que el MD es una epistemología histórica que depende de la fundación por Marx de la ciencia de la historia (MH). Entonces, ¿cuál sería la forma correcta de pensar la articulación entre MD y MH y, especialmente, la especificidad del MD? Dado que el campo del MD se delimita por el de la ciencia, la respuesta badiouana es evaluar la distinción primordial entre ésta y la ideología: “El objeto propio del MD es el sistema de las diferencias pertinentes que desvincula y a une a la vez la ciencia y a la ideología” (RMD: 18).

Badiou repone aquí las tesis althusserianas que contraponen estos dos términos. Por un lado, la ciencia es definida como una práctica productora de conocimientos a través de conceptos, su efecto es un “efecto de conocimiento”. Por otro lado, Althusser –desde una perspectiva cuasi sociológica–, concibe a la ideología como un sistema de representaciones imaginarias que posee una función práctico-social y que se plasma en un conjunto de nociones: “en la ideología, los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven [imaginariamente] su relación con sus condiciones de existencia” (Althusser, 1971: 193-194). En consecuencia, la ideología no produce conocimiento sobre la realidad, sino lo que Badiou llama un efecto de reconocimiento que tiene por fin asegurar la ocupación por parte de los individuos, devenido en “sujetos”, de

lugares y funciones ya predefinidos dentro de una estructura social[30]. Así resume entonces Badiou la diferencia: "Si la ciencia es un proceso de *transformación,* la ideología, en tanto que lo inconsciente viene a constituirse y arraigarse allí, es un proceso de *repetición*" (RMD: 19)[31].

Al mismo tiempo, Badiou señala que la diferencia entre ciencia e ideología, al igual que la diferencia entre MH y MD, no puede valorarse de forma abstracta, ni concebirse como una simple oposición maniqueísta de la verdad versus el error. Ambos constituyen una pareja diferencial que no se puede descomponer, es impura. En contra de quienes mantienen una teoría de la conciencia del sujeto que supone el ideal de la transparencia y la posibilidad de desalienación, la ideología es una instancia ineludible de todas las formaciones sociales y no puede disolverse desde la ciencia. En ese sentido, el propio Althusser señala (1971: 192) que ni siquiera en una sociedad comunista sin clases se puede prescindir de la función estructurante de las formas ideológicas y pensar lo contrario constituiría una concepción ideológica del mundo (es decir, como subrayó Mao y se expuso en la GRCP, la ideología aún constituye un terreno de lucha constante en un país socialista). En fin, para Althusser no existe una práctica teórica "pura" y eternamente inmune a los peligros de la ideología, por lo cual la actitud más razonable es concebir una purificación sin descanso de la ciencia respecto a la *doxa*, bajo la orientación epistemológica de la filosofía que él propone (Althusser, 1971: 140).

Por lo tanto, Badiou concluye de su reconstrucción de la argumentación althusseriana que la oposición fundamental para el MD entre ciencia e ideología, no se da como una contradicción simple sino como un *proceso* (RMD: 19). Por un lado, la ideología pretende tratar con todo lo que se da como real, brinda una ilusión teórica una totalidad. En consecuencia, el punto de partida material de la ciencia y su efecto de conocimiento es el espacio ideológico y sus nociones. Es decir, toda ciencia es dependiente de cierta ideología que designa los "objetos reales" a partir de los cuales aquella produce sus "objetos de conocimiento". A la vez, Badiou señala que, si bien se puede designar desde cierto lugar (por ejemplo, la política) a otros discursos como ideológicos, esta sentencia es ella misma ideológica, dado que, en sentido estricto, sólo se puede *conocer* a un discurso como

[30] La teoría de la ideología es ampliada posteriormente por Althusser con su texto sobre "Aparatos Ideológicos del Estado" (AIE), donde además de concebirse como representación imaginaria, ella es examinada en cuanto a su existencia material en esos AIE. La lectura de Žižek (2008: 28-29) de esta teoría da cuenta de "la oposición entre la ideología en tanto universo de la experiencia 'espontánea' [*vécu*], cuyo poder sólo podemos quebrar por medio de un esfuerzo de reflexión científica, y la ideología en tanto máquina radicalmente no espontánea que distorsiona la autenticidad de nuestra experiencia vital desde afuera. (…) Althusser concibe la ideología como una relación con el universo experimentada en forma inmediata; como tal, es eterna; cuando, siguiendo su giro autocrítico, introduce el concepto de AIE, vuelve de algún modo a Marx: la ideología no surge de la 'vida misma', llega a la existencia solo en la medida en que la sociedad es regulada por el Estado (con mayor precisión, la paradoja y el interés teórico de Althusser residen en la conjunción de ambas líneas: en su carácter de relación con el universo experimentada en forma inmediata, la ideología está siempre-ya regulada por la exterioridad del Estado y sus aparatos ideológicos)".

[31] Asimismo, a partir de la caracterización que hace Marx de la economía vulgar como ideología económica, Badiou caracteriza en una nota de su artículo a la ideología como repetición, apropiación, totalización y por su carácter clasista: "a) repite lo inmediato (la apariencia), o sea la ilusión objetiva; b) reinscribe en ese inmediato re-presentado los conceptos científicos mismos (materiales elaborados); c) totaliza lo representado (sistema) y lo piensa como Verdad: la ideología se autodesigna como ciencia; d) tiene por función servir los intereses de una clase" (RMD: nota 19).

ideológico desde el lugar de una ciencia, es decir, retroactivamente: "*la ideología es siempre ideología para una ciencia*" (RMD: 20).

Asimismo, la lectura badiouana que examina las "lagunas" en cada uno de los niveles del discurso althusseriano se pregunta por el estatuto teórico del MD, al cual Althusser designa a menudo como una filosofía y que se encarga de delimitar a la ciencia de la ideología. En efecto, el MD sería una nueva filosofía que se diferencia de la tradicional por no estar contaminada ideológicamente, lo cual implica pensar su relación con lo no-ideológico por excelencia, la ciencia. Según Althusser, el papel de la filosofía es resolver mediante nuevos conceptos los problemas teóricos contenidos en estado práctico en los descubrimientos científicos. Es decir, cada ruptura provocada por un descubrimiento científico condiciona a la filosofía e incita una "recuperación" o "reanudación" filosófica (Althusser, 1974a: 200).

Sin embargo, Badiou advierte algunos problemas en el planteo de Althusser. Su maestro no logra explicar, por un lado, en qué se diferencia dicha "reanudación" de una simple reinscripción ideológica de la ciencia por parte de la filosofía y; por otro, cuál es la diferencia de su concepción del MD como filosofía respecto de lo que son las filosofías ideológicas anteriores. Es decir, para Badiou el MD corre el riesgo de convertirse en una nueva clausura ideológica que termina "cerrando" la apertura provocada por la fundación de la ciencia del MH: "el MD corre el riesgo de ser muy simplemente la ideología que el MH necesita" (RMD: 30).

LOS PROBLEMAS DE LA TEORÍA DE LA CAUSALIDAD ESTRUCTURAL Y EL RECURSO A LA MATEMÁTICA

El principal desafío del MD reside para Badiou en pensar la *articulación* entre lo que es ciencia y aquello que no lo es, sin dejar de mantener la mencionada (e impura) diferenciación (RMD: 21). En ese sentido, como indica Bosteels (2007: 31), Badiou está pensando en la construcción de una "teoría general de las rupturas impuras". Asimismo, el planteo badiouano de construir al MD como una "teoría formal de las rupturas", puede remitirse a un abordaje conceptual más abarcador que se ocupa de pensar *todas* las formas de articulación y de ruptura entre las diferentes prácticas e instancias en una formación social, es decir, la teoría de la *causalidad estructural* de la que Badiou se ocupa en la segunda parte de su artículo.

Según Badiou, la lógica que ordena los conceptos de un discurso científico, allende su exposición, requiere plantear el problema de la causalidad estructural que rige la articulación entre las prácticas. Por eso, sostiene que "la presentación teórica del *sistema* de una ciencia [como el MH fundado por Marx] no pertenece a esta ciencia" (RMD: 22). Esta labor corresponde a una filosofía: el MD. Los conceptos del MH son *sistematizados* a partir del MD de modo que, algunas nociones primitivas del MH, transformadas en conceptos en su articulación, son reunidas para dar lugar al concepto más general del MD, el concepto de *práctica*. A través del análisis, Althusser (RTM: 136) despliega este concepto en un conjunto

que es la "lista" de prácticas: económica, política, ideológica y teórica (científica). Esto significa, señala Badiou, que en el todo social sólo hay prácticas y las otras clases de objetos pretendidamente simples serían indicadores ideológicos. Las prácticas determinadas históricamente pueden ser abordadas por el MH, mientras que, dado que la práctica en general no existe, es incumbencia del MD estudiarla como concepto (RMD: 23) [32].

En este marco, la única totalidad concebible es la totalidad de las prácticas en una sociedad determinada. El problema (que atañe al MD) consiste en pensar el *tipo de unidad* que articula y jerarquiza a los diferentes tipos de prácticas. En torno a la teorización althusseriana sobre este tema es que Badiou llevará a cabo otra lectura sintomática que atañe, particularmente, a la diferencia entre la práctica determinante y la práctica dominante.

El primer paso de Badiou es ordenar la imprecisa terminología althusseriana[33] y diferenciar entre práctica e instancia: "Convengamos en principio en llamar *instancia* de una formación social a una práctica *en tanto* que articulada sobre todas las otras" (RMD: 24). Determinar la autonomía diferencial de las instancias entre sí (que permite hablar, por ejemplo, de una historia de la ciencia o de la política) equivale a la construcción misma del concepto de una instancia y es, a la vez, la determinación de su articulación y su jerarquía en una sociedad dada. Es decir, desde esta visión estructuralista una instancia no se define jamás como algo aislado, sino que existe a través de su articulación con las otras instancias de la estructura.

La teoría althusseriana de la causalidad estructural sostiene que dentro de cierta situación de una sociedad puede existir una instancia principal, en tanto su concepto es requerido para pensar la *eficacia* de las demás. Badiou llama *coyuntura* al sistema de las instancias de acuerdo a las jerarquías dinámicas de las eficacias, lo cual consiste principalmente en la determinación de la instancia *dominante*, punto de partida para analizar racionalmente la totalidad (RMD: 24). En relación con esto, Badiou señala que la primera gran tesis del MD es que la coyuntura o la unidad compleja de lo social es una estructura que se halla articulada por una dominancia (Althusser, 1971: 167). Pueden pensarse entonces diferentes tipos de coyuntura en función de la instancia ("práctica articulada" para Badiou) que prevalece: religiosa, política, económica, etc.

La cuestión central para una perspectiva estructuralista es llegar a establecer lo invariante entre estas variaciones, es decir, el "mecanismo de producción del efecto-de-coyuntura" (efecto cuyo conocimiento, debe agregarse, resulta fundamental para el ejercicio de la práctica política). Este mecanismo es lo que se llama "determinación", la cual se reconoce por su

[32] A diferencia de lo que formulará en el *Curso*, en esta época Althusser considera que el MD, al ser concebido como una "ciencia de las ciencias", es una filosofía que trabaja con conceptos (no con categorías), y posee un objeto propio: las prácticas teóricas.

[33] Saúl Karsz señala esta ambigüedad del término *práctica*: "Algunas veces en Althusser parece designar los diversos tipos de comportamiento; otras, se lo equipara a instancia, y funciona como estructura de la práctica respectiva". Karsz, S. (1970). *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna, p. 44.

efecto: el cambio de coyuntura. La segunda gran tesis del MD althusseriano es que hay una práctica determinante, la práctica económica.

Es clave notar, como sostiene Badiou, que dicha determinación no puede hallarse al nivel de las instancias porque justamente es lo que determina que una instancia sea dominante. No hay que confundir entonces determinación y dominancia. La determinación es la ley del desplazamiento de la dominante, lo que explica como una coyuntura cambia de tipo. Por su parte, la dominante es la función jerarquizante de las eficacias en un tipo de coyuntura, en un momento dado. La instancia dominante está determinada en realidad por la determinante, no es tan "dominante" cómo se puede creer, en tanto domina en nombre de algo que la determina. En relación con esto, Badiou ataca al "economicismo" que postula que la economía es siempre dominante, al punto de considerarlo la desviación "más temible de todas" (RMD: 25). La práctica económica es determinante en la articulación jerárquica del todo, pero ella puede ser dominante o no como instancia de acuerdo a la coyuntura. En la teoría de Althusser se observa el esfuerzo por trazar esta distinción entre el papel dominante y el papel determinante en última instancia de la economía, que aclararía la referencia usual e imprecisa a ella como la "instancia dominante" (lo cual incluye el aporte del concepto de *sobredeterminación*, omitido por Badiou en su texto).

Como señala Badiou, ninguna instancia posee un privilegio para ser siempre dominante en la coyuntura, pero sí es posible pensar que una práctica realice dos funciones y se encuentre "desfasada": estructurante en cuanto cumple la función de práctica determinante, pero también estructurada en cuanto tiene un lugar como instancia en el mismo sistema de lugares que ella determina: "*En tanto que determinante* permanecería sin embargo 'invisible', no estando *presentada* en la constelación de las instancias, sino solamente representada" de una forma secundaria, desfasada o fallida (RMD: 26).

Por ende, si Althusser establece que la práctica económica es determinante, surge la pregunta sobre el modo en que esta práctica que causa el todo está presente (coyunturalmente) en ese todo. Según Badiou, el tipo de causalidad de esta determinante tiene la particularidad de cumplir una *doble función*. Por un lado, como fuerza determinante de los cambios de coyuntura, la práctica económica estaría ausente o invisible del todo. A la vez, en esa coyuntura ella tiene un lugar como una de las instancias, la llamada instancia económica que no es *representante* directa de la práctica homónima. En consecuencia, Badiou explica en términos del psicoanálisis lacaniano el estatuto de esta causalidad como una *causa ausente*: "La causalidad de la práctica económica es causalidad de una ausencia sobre un todo ya estructurado, donde aparece representada por una instancia" (RMD: 26).

Según Badiou, el progreso del MD o la filosofía depende del planteo de estos problemas con los que se topa la teoría althusseriana de la "causalidad estructural" para explicar la determinación y el cambio en una estructura compleja, es decir, hay que examinar el problema

del estatuto del término con *doble función* que produce el cambio (RMD: 27). Esta es entonces una tarea del MD o pensamiento dialéctico que su maestro deja inconclusa y que él retomará posteriormente en su filosofía de los setenta y, bajo bases radicalmente nuevas, con su teoría del acontecimiento desde mediados de los ochenta.

En su texto de 1967, Badiou da cuenta entonces de otra laguna sintomática del discurso althusseriano en lo que se refiere a los diferentes niveles y prácticas que supone la idea de causalidad estructural del MD, ya que, si se afirma que hay una práctica determinante, es válido preguntarse qué es "eso" que es estructurado por la estructura y sobre lo cual ella es definida. El problema es que, aunque ya se indicó que la estructura está definida sobre el sistema de las instancias o prácticas, las tesis althusserianas de determinación y de dominancia no permiten producir un concepto *colectivizante* o general de estas prácticas. La distinción de las diversas instancias o niveles dentro de una formación social –sostiene Badiou– está presupuesta en el concepto de "determinación", ya que éste designa una estructura con dominante que actúa *sobre* el conjunto de las instancias (RMD: 30).

La reseña badiouana sobrepasa entonces aquí el mero comentario y se anima a sostener que Althusser, tanto si pretende alcanzar una teoría general que no permanezca incompleta, como si su proyecto epistemológico de fundar una ciencia de las ciencias quiere evitar caer en un discurso ideológico, debe sustentar su teoría de la causalidad estructural y sus conceptos centrales (como los de dominancia y determinante) en una disciplina autosuficiente y formalizada como la matemática, independiente de cualquier referencia a un objeto externo.

> Debe pues existir una disciplina formal previa, que estaríamos tentados de llamar teoría de los conjuntos históricos, que comporta al menos los protocolos de "donación" de las multiplicidades puras sobre las que las estructuras son progresivamente construidas (RMD: 30-31).

En efecto, con un particular optimismo epistemológico, Badiou considera que para resolver "científicamente" el problema filosófico de teorizar el cambio en una formación social que se presupone como *totalizable*, se requiere construir una teoría formal apoyada en la teoría matemática de conjuntos: "el momento de la teoría "pura" de los conjuntos históricamente representables debe preceder a la teoría de las estructuras históricas" (RMD: 33).

Badiou señala que Althusser cree poder prescindir de esta formalización y de la labor de los matemáticos para alcanzar "una determinación *directa* del concepto de estructura que deje de lado la subyacencia de un conjunto" (RMD: 33). En su examen del discurso althusseriano, Badiou detecta entonces lo que denomina un "hiperestructuralismo prematuro" que rehúye de los desarrollos e investigaciones de la matemática contemporánea y que sólo proporciona una definición *nocional* o pre-teórica de los conceptos fundamentales del MH (por ejemplo, la estructura con dominante y la determinación). Para Badiou, en definitiva, es necesario llenar

las lagunas del discurso althusseriano mediante un “re-comienzo del materialismo dialéctico” como teoría del cambio que tome como recurso a la formalización matemática.

LA POTENCIA DE LA MATEMÁTICA Y LOS PROCESOS DE FORMALIZACIÓN

En la misma línea que se aprecia al final de su reseña crítica de Althusser, Badiou trabaja con la matemática para librarse de cualquier atisbo ideológico a la hora de pensar la cuestión del cambio o la novedad, en tanto la distinción entre la ciencia (transformadora) y la ideología (repetitiva) que retoma de la empresa althusseriana depende, para él, de un avance en la formalización. Desde esta perspectiva, escribe dos artículos para los *Cahiers pour l’Analyse* (CPA), revista fundada en enero de 1966 por el *Cercle d’épistémologie* de la ENS e influenciada tanto por el paradigma estructuralista de Althusser como por el lacaniano. Sus miembros fundadores (Jacques-Alain Miller, Jean-Claude Milner, François Regnault y Alain Grosrichard) fueron todos miembros de la organización de psicoanálisis lacaniano, la “École freudienne de Paris” (creada en 1964) que se habían distanciado de los CML después de haber sido “censurados” porque la dirección de esta revista consideraba que sus artículos en los que predominaban cuestiones como el psicoanálisis, la formalización conceptual y los debates epistemológicos no ameritaban ser publicados por su falta de interés político (Dosse, 2004a: 319)[34].

Cuando Badiou ingresa en los CPA, el *Cercle* ya no funciona asiduamente y él pasa a participar directamente de las reuniones del comité de redacción de la revista. Uno de los artículos que publica allí es “Marque et manque: à propos du zéro” (en adelante, MM). El texto –que aparece en el número de otoño de 1969 aunque escrito en enero de 1967– aborda la relación entre ciencia y sujeto a partir de su discusión con la perspectiva lacaniana.

Para Lacan, la ciencia es una ideología de la supresión del sujeto que, obviamente, no se puede llevar a la culminación porque la escritura formal es una instancia específica de la denominada lógica del significante que produce al sujeto. En línea con esta idea de Lacan, su joven discípulo Jacques-Alain Miller, en su artículo “La suture” (CPA n°1), despliega el concepto de sutura que describe la relación del sujeto con una cadena significante y lo aplica al análisis en el discurso matemático. Para ello, Miller realiza una lectura en clave lacaniana de la teoría de los números de Frege en su obra *Los fundamentos de la aritmética* y considera que la definición del cero en la epistemología fregeana es un sustituto en el orden significante de la matemática de la falta del sujeto.

Badiou, por su parte, afirma que tanto la epistemología de Frege como su apropiación por el léxico del psicoanálisis lacaniano desnaturalizan la práctica científica de la lógica y su escritura: “ocultan la pura esencia productora, el proceso de posición mediante el cual la

[34] Esta clase de posturas anti-teoricistas se profundizarán después de Mayo del 68, suceso que, vale señalar, marcará la desaparición de los *Cahiers pour l’Analyse.*

lógica, en su condición de máquina, jamás carece de nada, a no ser de lo que por otra parte produce" (MM: 94)[35]. La respuesta directa de Badiou a la propuesta de Miller es que el cero no es la marca de una carencia invisibilizada por el sistema; sino simplemente la marca de un faltante producido por el mismo aparato lógico-matemático, cuyo campo significante se estratifica a través de la formalización en diversos niveles que garantizan su consistencia sin salir de sí: "El significante lógico-matemático sólo se sutura consigo mismo. Es indefinidamente *estratificado*" (MM: 102).

En su texto, Badiou rechaza la idea lacaniana de que en la lógica matemática pueda pensarse al sujeto y afirma que *no hay sujeto de la ciencia*, ella es anónima o impersonal, pero, por eso mismo, universal (MM: 110). Según él, la lógica del significante que permitiría representar la falta estructural en todos los campos del conocimiento es, en realidad, metafísica, una seudo-lógica que desdibuja el corte epistemológico y debe ser remitida al terreno de la ideología. Asimismo, Badiou considera que el concepto de sutura de Miller es un concepto pertinente en el discurso ideológico, discurso no estratificado en el cual sí tiene sentido hablar de un sujeto. "La sutura no es, pues, un concepto del significante en general, sino la propiedad característica del orden significante en donde viene a atascarse un sujeto" (MM: 111). Por ende, la sutura es aplicable a la epistemología o representación que tienen los científicos de su labor, pero no al lenguaje de la ciencia lógica-matemática que es la construcción de una de-suturación estratificada que permite pensar el corte epistemológico.

En efecto, sin dejar de reconocer la riqueza de los conceptos de la teoría lacaniana, la clave del rechazo badiouano al trabajo de Miller reside en que éste difumina la distinción entre ciencia e ideología al subsumir todos los discursos, incluido al científico, bajo la lógica del significante (derivada de la lingüística y el psicoanálisis), la cual se convertiría así en una lógica general (MM: 94). Por el contrario, si se evita esta reducción de la ciencia, para Badiou sería posible articular la teoría psicoanalítica, encargada de analizar los mecanismos del discurso ideológico, con el materialismo histórico que –como teoría general– señala el rol de la ideología en la configuración de una formación social determinada (MM: 111).

Asimismo, Badiou, en línea con Althusser, se preocupa por mencionar la relación que tienen los científicos con los restos ideológicos que anidan en las representaciones de su propio campo. Como ya se mencionó, Badiou concibe al corte entre ciencia e ideología como un proceso *impuro*, por lo cual también en el campo de la matemática se trabaja a partir de las representaciones ideológicas dadas. Esto es significativo para él porque implica que "una crisis *en la representación* (ideológica [y cerrada]) de la ciencia puede inducir una

[35] La misma crítica de Badiou se aplicaría a la apropiación de Lacan del "teorema de incompletitud" de Kurt Gödel que señala la imposibilidad de un sistema complejo de dar cuenta de su propia consistencia a partir de sus elementos internos.

reconfiguración (positiva) de la ciencia misma"[36]. Como se verá, una herramienta en la matemática contemporánea para proceder en la efectuación de este corte epistemológico que propicia una reconfiguración novedosa de su campo se halla en la teoría de modelos, la cual permite a los científicos trabajar con el rigor del lenguaje lógico matemático sobre las representaciones o nociones que perviven en sus teorías.

Por último, Badiou plantea aquí el papel de la filosofía, la cual habitualmente intenta apropiarse de la ciencia y conceptualizarla para lograr fundamentarse. Sin embargo, dado que para Badiou la ciencia es inexpugnable (sólo se relaciona consigo misma), ella no necesita ser abordada por otro campo significante y lo que la filosofía "enuncia como ciencia es, inevitablemente, *la falta* de ciencia" (MM: 113). En todo caso, la finalidad de la filosofía desde el marco althusseriano se halla en su función negativa de vigilancia epistemológica.

EL ESTUDIO DE LOS ABUSOS IDEOLÓGICOS EN LAS CIENCIAS

A fines de 1960, Badiou ingresa al llamado "grupo Spinoza", un segundo *cercle* semiclandestino conformado por Althusser en 1967 junto con sus estudiantes y ex estudiantes de la ENS (la mayoría de los cuales formaron parte del proyecto de las *Tres Notas*). Asimismo, luego de la publicación de su reseña del proyecto althusseriano, Badiou es invitado a participar por Althusser del *Curso de filosofía para científicos* (1985), una serie de conferencias que se desarrollan desde fines de 1967 en la ENS de París[37]. Aunque políticamente no adhiera al PCF como su maestro ni participe del UJC-ML, son los momentos de mayor adhesión al althusserianismo de Badiou, dentro del cual se destaca por aportar sus conocimientos en matemática y lógica.

El curso presentado por Althusser se propone, en primer lugar, plantear las interrelaciones de las ciencias exactas y humanas entre sí y con la filosofía (por ejemplo, el *Primer curso* aborda las implicancias de la utilización de la matemática por parte de las ciencias naturales, las ciencias humanas y la filosofía). Luego, el filósofo se plantea poner de manifiesto la "filosofía espontánea de los científicos", es decir, las representaciones que ellos poseen respecto de sus propias prácticas que se ligan, en última instancia, con las luchas ideológicas entre idealismo y materialismo que, a su vez, tienen como trasfondo la lucha de clases.

En la presentación del curso Althusser indica también la habitual "explotación" de las ciencias por parte de la filosofía y, como remedio a esa apropiación, sostiene (*Tesis 20*) que

[36] La cita se ubica en el Apéndice del artículo original, lamentablemente omitido en la edición en español y a la que arribamos a través del comentario de Zachary Fraser sobre este artículo. Transcribimos el párrafo completo: "Qu'en revanche une crise *dans la représentation* (idéologique) de la science puisse induire un remaniement (positif) de la science même, ne saurait surprendre, puisque le matériau de la science est, *en dernière instance,* l'idéologie, et qu'une science 'a priori' se définit de n'avoir affaire, dans l'idéologie, qu'à ce qui l'y représente: science se coupant incessamment de sa propre indication dans l'espace re-présentatif". Badiou, A. (1969b/1972). "Marque et Manque: à propos du zéro", en *Cahiers pour l'analyse*, p. 165.

[37] El *Curso de la filosofía para científicos* es el texto de la conferencia de introducción realizada por Althusser a los cursos dictados con el resto de su equipo de investigación en la ENS. El desarrollo de este curso fue interrumpido por los sucesos del Mayo francés y Althusser aceptó publicar su intervención recién en 1974.

la intervención principal de una filosofía "materialista" que se dedique realmente a servir a las ciencias, consiste en trazar "líneas de demarcación" que permitan distinguir "lo científico" de "lo ideológico" en el ámbito de la teoría. Es decir, la filosofía althusseriana se propone combatir a las filosofías idealistas examinando el discurso ideológico sobre las ciencias.

En ese sentido, la conferencia de Badiou (publicada con el título *Le Concept de modèle*, 1969, citada en adelante como CM) en el marco del *Curso* trata acerca de los diferentes usos de los modelos en las ciencias [38], pero tiene como paso preliminar una caracterización de la ideología presente en las representaciones de la ciencia por parte de una clase de epistemología que él califica como "burguesa". El punto de partida de su análisis es que toda formación ideológica sobre la ciencia distribuye su discurso según una diferencia ya supuesta entre la realidad empírica y la forma teórica. La preponderancia de la primera da lugar a lo que se conoce como empirismo, mientras que la de la segunda al formalismo. Desde esa mirada estructuralista, Badiou sostiene que la diferenciación en la epistemología burguesa entre empirismo y formalismo es un elemento constitutivo de su discurso en tanto éstos "no tienen otra función más que ser los términos de la pareja que forman" (CM: 39).

Rudolf Carnap, representante de la filosofía analítica y del Círculo de Viena, expresa el polo empirista. En efecto, él asumiría la diferencia mencionada por Badiou en tanto su propósito es distinguir entre "ciencia formal" y "ciencia empírica" y con el fin de arribar a una "unidad" propone reglas de reducción para los términos de las ciencias empíricas. Para ello, se asienta en un lenguaje fisicalista que remite a propiedades observables (los "hechos" que garantizan que la ciencia no sea metafísica). Todo término teórico se reduce a un término observacional. Por último, el empirismo lógico de Carnap plantea un vínculo entre este lenguaje unificado de las ciencias empíricas y la lengua artificial de las ciencias formales (la lógica matemática) que cancelaría la distinción inicial.

En cambio, la perspectiva de Quine elimina de entrada la distinción entre verdad de hecho (empírica) y verdad lógica (formal). Según él, "ser es ser valor (interpretación) de una variable", por lo cual lo empírico pasaría a ser una dimensión de lo formal. Aquí la forma tiene preeminencia sobre el lenguaje fisicalista.

Como se anticipó, la lectura badiouana encuentra que la oposición entre el empirismo de Carnap y el formalismo de Quine "es *interna* de la misma problemática" (CM: 41). Es decir, ambos discursos constituyen lo que él denomina *variaciones* de un mismo tema ideológico sobre la ciencia, motorizados por esta distinción entre lo formal y lo empírico que, por un lado, Carnap pretende *reducir* (a lo empírico) y, por otro, Quine directamente prefiere *negar*; sin dar cuenta de la materialidad del trabajo científico y su carácter transformador.

[38] De hecho, Badiou sólo expone el 29 de abril de 1968 en la ENS la primera parte de su conferencia (los capítulos 1 a 5 del texto publicado en 1969), ya que la realización de la segunda ponencia se cancela a raíz de los eventos de Mayo en la capital francesa.

En líneas generales, Badiou caracteriza a las ideologías como una combinación continua de variaciones, en tanto la *variante* es definida como un sistema ligado de *nociones* que permiten dejar de lado la cuestión de la unidad de la pareja. Esto último es clave porque esa unidad invisibilizada es, en realidad, la condición de existencia del discurso ideológico considerado. Asimismo, los mecanismos ocultos que rigen estas variantes son desconocidos por quienes operan con ellas y eso explica el dogmatismo con el que se asume cada posición (CM: 43)[39].

En correspondencia con estos planteos, el texto de Badiou se propone estudiar a partir de tres tesis filosóficas los supuestos inherentes a las diversas acepciones del término "modelo": como noción ideológica, como concepto científico o como categoría filosófica[40]. La Tesis 1 sostiene que hay dos instancias epistemológicas de la palabra "modelo": en un caso es una noción (ideológica) *descriptiva* de la actividad científica y, en el otro, es un concepto de la lógica matemática (CM: 45). En la línea del uso de modelo como noción descriptiva (ideológica), Badiou sitúa como ejemplo a Lévi-Strauss, quien hizo uso de modelos matemáticos para formalizar los resultados de sus investigaciones etnográficas. En el texto de Lévi-Strauss, "La noción de estructura en antropología", dedicado a cuestiones metodológicas, Badiou detecta un reflejo de la mencionada oposición empirismo versus formalismo cuando el antropólogo caracteriza a la ciencia como lo que está frente a un objeto real a indagar (la etnografía) y, a la vez, frente a un objeto artificial encargado de reproducir en sus leyes a ese objeto real (la etnología). Asimismo, Lévi-Strauss señala en ese mismo apartado que, en cuanto objeto construido o artificial, el modelo es controlable y previsible[41]. En efecto, lo que Badiou llama la "*transparenci*a teórica" del modelo reside en que está organizado de tal modo que la opacidad de lo real está ausente. Esta perspectiva que no entiende al modelo como una transformación práctica de lo real, sino como pura invención, dotada de una "irrealidad" formal, es aceptada por Badiou como un uso válido de estos dispositivos que él va a dividir en dos grupos.

En un primer grupo ubica a los modelos "abstractos", cuyo ámbito de aplicación es, por ejemplo, los modelos del Universo de las cosmologías que modelizan un "Todo" que no puede ser experimentado. Otro ejemplo sería un modelo atómico. No se trata aquí de construcciones intracientíficas, sino más bien de una metateoría unificadora (y tranquilizadora).

---

[39] Este principio estructuralista según el cual pensamientos en apariencia diferentes pueden ubicarse dentro de una misma "configuración discursiva", es fundamental para las lecturas que llevan adelante Althusser y sus discípulos. Como se verá en la Tesis, Badiou mantendrá esta clave de lectura más allá de esta etapa de vinculación con el althusserianismo.

[40] En su introducción al *Curso de la filosofía para científicos* (1985), Althusser señala como punto de partida que la filosofía está constituida por *Tesis*, de lo cual se deduce que, al no ser susceptibles de demostración científica, no pueden denominarse verdaderas, sino únicamente como "correctas" en relación con la práctica. Luego, en el mismo texto, él formula tesis que distinguen entre categorías filosóficas, conceptos científicos y nociones ideológicas: "Tesis 13: La filosofía se encarga de enunciar Tesis que reúnen y producen categorías filosóficas, y no conceptos científicos"; "Tesis 19: Las ideologías prácticas son formaciones complejas constituidas por nociones-representaciones-imágenes, de un lado, y por comportamientos-conductas-actitudes, de otro".

[41] Lévi-Strauss, C. (1995). "La noción de estructura en antropología" en *Antropología estructural*, Barcelona: Paidós, pp. 301-302.

El segundo grupo es el que utiliza los modelos como montajes materiales y que Badiou subdivide en tres tipos. Un primer tipo son los modelos que espacializan procesos no espaciales (a través del uso grafos o diagramas, tales como los que se utilizan en la economía). Un segundo caso, son aquellos que transfieren la materialidad escritural a otra región de inscripción experimental (cómo "fabricar" un poliedro). El tercer tipo consiste en imitar comportamientos a través de lo que se conoce cómo autómatas (se puede pensar actualmente en robots, Inteligencia Artificial, etc.).

Como ya se mencionó, Badiou no apunta a negar los beneficios técnicos y reguladores que otorga la utilización de los modelos abstractos o materiales. Para él, la clave reside en comprender que el modelo es un instrumento para la práctica científica, pero, a la vez, está "en los márgenes de la producción científica" y, por lo tanto, es un ayudante transitorio destinado a su propio desmantelamiento. Por eso, aferrarse al modelo de un modo *fetichista* constituye, en términos de Bachelard, un verdadero "obstáculo epistemológico" (CM: 51).

El problema reside en el uso ideológico del término que realiza la epistemología cuando pretende enunciar la diferencia y relación entre el modelo y lo real empírico (es decir, aquello de lo que el modelo es modelo). Más aún, el problema es reducir la actividad científica a la creación de modelos y, por consiguiente, "el *conocimiento* científico es presentado como conocimiento por modelos" (CM: 53).

Esta última es para Badiou la posición de Lévi-Strauss en su texto metodológico ya señalado. Allí, el antropólogo estructuralista indica de forma muy vaga que los modelos son construidos "según" la realidad empírica y, al mismo tiempo, que un modelo debería dar cuenta de todos los "hechos observados". De este modo, se considera ingenuamente que tales hechos son independientes de toda intervención, pues se supone que dicha intervención sólo comienza con la construcción del artificio del modelo[42].

Como señala Badiou, esta epistemología divide a la ciencia entre el hecho constatable y la intervención o invención del modelo que no está limitado por ningún proceso demostrativo. Esto habilita el surgimiento de una multiplicidad de modelos, pero, si se le pregunta cuál es el criterio del "buen" modelo, se responde de forma *circular* que es el que mejor se aproxima a los hechos. Es decir, una vez definido el modelo como el objeto artificial que rinde cuenta de todos los hechos empíricos considerados, si se plantea cuál es el criterio de este "dar cuenta", nuevamente se sostiene que el verdadero modelo es aquel que rinde cuenta de todos los hechos, con el agregado del elegante criterio de simplicidad cartesiano (CM: 56).

[42] Según Badiou, la separación planteada por Lévi-Strauss en la ciencia es el resultado de que "transfiere al discurso epistemológico la oposición institucional" entre la etnografía, que toma contacto con los hechos a través del trabajo de campo y la etnología que produce conocimientos científicos sistematizados valiéndose de modelos formales. Por el contrario, en otra clase de epistemologías que ven a la ciencia como una práctica transformadora, como es el caso de Bachelard o Canguilhem, el propio hecho experimental es concebido como un artefacto de la práctica científica (CM: 54).

En suma, la epistemología de los modelos considera a la actividad científica como la fabricación de una imagen o representación plausible de la realidad. En cambio, la epistemología materialista de la ciencia, propulsada por el althusserianismo, concibe a la ciencia como una práctica transformadora y la define como el proceso de producción de conocimientos, en el que los conceptos juegan un papel fundamental.

En Lévi-Strauss se alude a una mera relación de *semejanza* entre la realidad y el modelo para intentar reducir la distancia entre la opacidad de los hechos y la actividad del constructor de modelos. Este reduccionismo tiene su cumbre –indica Badiou– en la pretensión lévistraussiana (que intentó ligar sus investigaciones antropológicas con las ciencias naturales) de construir un "modelo del constructor de modelos", esto es, alcanzar la modelización del funcionamiento del cerebro humano (CM: 57). Según Badiou, esta concepción del término "modelo" constituye el operador de una variación del "empirismo vulgar" en la que se plantea nuevamente como punto de partida una dualidad entre la realidad (que alude al hecho) y el modelo (que conforma una ley) para luego alcanzar la unidad a través de la idea de que el modelo es una simulación de una realidad arraigada en los procesos cerebrales.

Finalmente, todo este discurso del empirismo vulgar tiene dos consecuencias problemáticas. La primera es invisibilizar a la ciencia en tanto proceso de una producción de conocimientos que conlleva demostraciones y pruebas materiales. En segundo término, lleva a confundir la producción de conocimientos con la regulación técnica de un proceso concreto. Esto último se ejemplifica en el hecho de que el uso técnico de modelos económicos en relación con las condiciones particulares de producción en el sistema capitalista se convierta en un factor de legitimación científica "intemporal" de esa economía particular (CM: 58)[43].

LA VISIÓN DE LA CIENCIA EN UNA EPISTEMOLOGÍA MATERIALISTA

La segunda parte de la tesis 1 formulada por Badiou señala que en la epistemología (neo)positivista o positivismo lógico sí existe un concepto verdaderamente científico de modelo, desarrollado a mediados del siglo XX a través de una rama de la lógica matemática conocida como teoría de modelos, sustentada en la teoría de conjuntos.

Como primer paso, Badiou aborda la distinción entre sintaxis y semántica interna a la lógica matemática en tanto parece redoblar la pareja ideológica empirismo/formalismo, ya analizada.

[43] En efecto, un ejemplo de modelo que Badiou menciona son los diagramas de flujos económicos de un país. La economía burguesa se basa en la utilización de los modelos de expansión en equilibrio por parte de la econometría para evitar el "desorden". El problema reside en que estos modelos, cuyo supuesto objetivo es pensar la economía en las sociedades industriales, están construidos desde una perspectiva que objetiva los intereses de una clase particular, la clase burguesa. Lo que en esta teoría es llamado "equilibrio" no sería más que una regla de seguridad contra el acrecentamiento de las contradicciones y el posible recrudecimiento la lucha de clases. Se trata entonces de un uso ideológico de la noción de modelo que sirve para legitimar "científicamente" y naturalizar una política económica particular, y ocultar así los conflictos de clases. Además, señala Badiou, la utilización de estos modelos por parte de los países socialistas de la época comporta un caso de "revisionismo" o desvío del marxismo en el campo de la economía, en tanto se compatibiliza al socialismo con los objetivos de regulación de la burguesía (CM: 50).

En efecto, cuando esta distinción es extrapolada por la epistemología burguesa se considera que la teoría de modelos tiene su sintaxis en las reglas que ordenan ese lenguaje artificial o formal y que su semántica se halla en las reglas de interpretación de ese lenguaje, que tendrían como referente una realidad exterior o los "hechos". Por lo tanto, el dominio empírico de interpretación es un *modelo* para el sistema formal (CM: 62). La epistemología se encargaría de estudiar esa correspondencia entre la semántica y la sintaxis que remite a la oposición entre lo empírico constatable y un lenguaje formal de constatación.

Sin embargo, él afirma que el positivismo lógico (Carnap) despliega una versión más "sofisticada" del término modelo que se diferencia de la noción de Lévi-Strauss del modelo como un artefacto formal que representa un contenido empírico dado. El (neo)positivismo revierte esta postura empirista vulgar al concebir que "el modelo es una interpretación de un sistema formal", es decir, la semántica del modelo depende de la sintaxis formal (CM: 65).

Asimismo, destaca Badiou, el positivismo lógico para su diferenciación entre sintaxis y semántica se apoya en una ciencia racional que es la lógica matemática, la cual permite precisar los criterios de la sintaxis (son propiedades teóricas), en vez de abandonarlos a la arbitrariedad de la "semejanza" como sucede en autores como Lévi-Strauss. En efecto, en vez de plantear que el modelo debe dar cuenta de los hechos, la rigurosidad del positivismo lógico ancla, por ejemplo, en la referencia a la "completud" de un sistema formal, la cual constituye una propiedad eventualmente refutable (CM: 66). En lógica-matemática, el modelo no es una formalización que traduce directamente un dominio empírico (lo cual supone un criterio extra-matemático); sino que es una interpretación de un sistema formal con axiomas, por lo cual su semántica es también una formalización que puede validarse matemáticamente.

Badiou desarrolla entonces la construcción científica por etapas de una definición del concepto de modelo a través del lenguaje lógico matemático. Una vez desarrollada la sintaxis y la semántica, se demuestra que los axiomas de la teoría formal son consistentes con el campo semántico desplegado. Con este procedimiento, el resultado al que llega Badiou le permite sostener que "una estructura es modelo de una teoría formal si todos los axiomas de esta teoría son válidos para esa estructura" (CM: 90).

Pero, el objetivo clave de esta conceptualización del modelo es que, al diferenciarla de la noción ideológica homónima, se funda la posibilidad de construir una *categoría* filosófica de modelo que pueda apropiarse de un modo válido de ese concepto (CM: 66). En este punto, vale recordar que el althusserianismo sostiene que hay ciencia (sin dividirla en burguesa y proletaria) y, recién luego, hay apropiaciones y representaciones ideológicas de la ciencia por parte de la filosofía que pueden ser materialistas o idealistas. Por eso es posible que la teoría de modelos, aunque imbricada históricamente con la epistemología del positivismo lógico, no sea identificada indefectiblemente con esa perspectiva filosófica.

En este sentido, la tesis 2 de Badiou dictamina que el modelo se convierte en una categoría filosófica cuando la aparición del concepto científico de modelo sirve para recubrir ideológicamente su utilización como noción descriptiva. En efecto, la filosofía tradicional es concebida aquí como un *recubrimiento ideológico* de la ciencia, dado que sus categorías denotan objetos inexistentes a través de la vinculación de un concepto con una noción ideológica. Badiou encuadra en esta clase de filosofía al positivismo lógico, cuya categoría del modelo, mediante una combinación de concepto y nociones, termina por *someter* al concepto científico de modelo tomado de la lógica matemática a nociones dualistas (lo formal y lo empírico). De este modo, la filosofía neopositivista "explota" a la ciencia al extrapolar conceptos de acuerdo a sus representaciones ideológicas (lo cual ya era señalado por Althusser en el *Curso*).

De acuerdo a la tesis 3, Badiou sostiene que la tarea de una filosofía post-ideológica es rechazar este uso sometido e ideológico de la categoría de modelo y propone iluminar en su lugar una epistemología materialista ligada a la práctica efectiva de la ciencia que se apropie del concepto de modelo de una forma válida (CM: 46). Su planteo es que un sistema formal, a pesar de su carácter incorpóreo, es una materialidad reglada, una "máquina matemática" que constituye el proceso de producción de conocimientos y, a la vez, todo sistema es él mismo un *resultado* científico. Así, la visión de la epistemología de la que da cuenta Badiou contiene un principio de inmanencia práctica de las ciencias que explica el uso de modelos.

> "Lejos de señalar un exterior del pensamiento formal, la teoría de los modelos regula una dimensión de la *inmanencia práctica* de las ciencias, proceso no solamente de producción de conocimientos, sino también de reproducción de las condiciones de producción" (CM: 106).

Desde esta perspectiva, un dispositivo formal convertido en modelo no hace referencia a un correlato exterior como considera el positivismo, sino que designa un material matemático para experimentar y poner a prueba mediante la formalización el nivel de rigor de las definiciones o axiomas de un área de la matemática: "Es porque es él mismo teoría materializada, resultado matemático, por lo que el dispositivo formal puede entrar en el proceso de producción de los conocimientos matemáticos; y en ese proceso, el concepto de modelo no designa un afuera que hay que formalizar, sino un material matemático que hay que experimentar" (CM: 111). En suma, en el marco de una doctrina de la producción histórica de los conocimientos científicos (que incumbe al MH) en la que se sitúa Badiou, no se concibe de modo idealista a la matemática como un saber puro o *a priori*; sino como un proceso (material) de producción; y el concepto de modelo es pensado al interior de esta historia de la matemática como una herramienta de experimentación de su escritura.

De este modo, Badiou, luego de las tres acepciones de la palabra "modelo" (una noción ideológica, un concepto matemático de la teoría de modelos y una categoría filosófica de la epistemología positivista), desde una epistemología materialista que concibe a todas las

ciencias como experimentales, incluida la matemática, el modelo es una categoría del materialismo dialéctico que designa un dispositivo experimental particular (CM: 115). Esta visión del modelo extiende su alcance como categoría epistemológica o filosófica en tanto permite pensarla como una herramienta que permite reconfigurar retroactivamente el campo de una ciencia al volver pensable lo que anteriormente permanecía impensado en él. Es decir, el uso del modelo es esencial en el proceso del corte epistemológico que lleva a cabo la filosofía (en su versión epistemológica) para distinguir incesantemente lo científico de lo ideológico.

En definitiva, para Badiou lo central no es pensar la relación representativa entre el modelo, por un lado, y lo concreto o lo formal, por otro; sino destacar el impacto del modelo en la historia de la formalización: "la categoría de modelo designará de este modo la causalidad retroactiva del formalismo sobre su propia historia científica" (CM: 123-124).

CONCLUSIONES: LA FILOSOFÍA SUTURADA A UN EPISTEMOLOGISMO SIN POLÍTICA

Badiou destaca al final de su artículo *Le (re)commencement du matérialisme dialectique*, la importancia del objetivo del proyecto althusseriano de redescubrir la cientificidad del marxismo y de sus conceptos, en tanto acuerda con la presuposición "teoricista" de que la "lucidez epistemológica" posibilitaría entender correctamente los elementos de la coyuntura política y, de ese modo, actuar sobre ella con mayor rigurosidad. En esta etapa, la filosofía es entendida entonces por Badiou como una ciencia de la cientificidad de las ciencias que subsume desde esa posición privilegiada a la actividad política o militante (RMD: 34). Se trata, en efecto, de un período en la cual el interés filosófico por la rigurosidad teórica de la ciencia y el examen de su delimitación de la ideología se consideraban compatibles con el compromiso político revolucionario[44].

Desde esta misma posición *teoricista* que subordina la práctica política a una teoría globalizadora, Badiou anuncia también al final de su texto que la tarea de los filósofos althusserianos a futuro es definir la *teoría* de la instancia política. Empero, más allá de sus referencias -en línea con el althusserianismo-, al tradicional postulado del marxismo de que la lucha de clases también se expresa en el plano teórico de las ciencias o de la filosofía, y de su rechazo al "economicismo" (postura rastreable en la revalorización de la política propiciada por el maoísmo); se puede sostener que los textos filosóficos badiouanos de este período se hallan *suturados*[45] a debates epistemológicos y condenan cualquier tipo de extrapolación ideológica, lo cual conduce a que sus referencias a la política sean escasas.

[44] En cuanto a su actividad "militante", vale decir que en 1967 Badiou viaja a Bolivia como miembro de la misión de la "Ligue des Droits de l'Homme" para asistir a su amigo Roger Lallemand, intelectual y abogado belga, en la defensa de Régis Debray, otro ex alumno de la ENS, llevado a juicio en este país por su participación en la guerrilla revolucionaria comandada por el Che Guevara (Badiou se encuentra en La Paz cuando el 9 de octubre se difunde la noticia de la muerte del Che). Del mismo modo, participa en el otoño de 1968 del proceso judicial contra dos independentistas quebequenses, Vallières y Gagnon, en Montreal (LM: 596).

[45] El concepto badiouano de *sutura* es definido en la introducción de la Tesis y se distingue de su sentido en el campo lacaniano.

En esta línea “epistemologista”, otro texto de Badiou titulado “La subversion infinitésimale” (publicado en la edición del verano de 1968 de los CML), parte de la concepción althusseriana de la filosofía que vigila la distinción entre ciencia e ideología para analizar el impacto del caso de la existencia de los infinitesimales en la historia de la matemática. Se trata siempre de abordar el poder “subversivo” de la formalización matemática para romper con limites ideológicos impuestos dentro de ella misma y volver pensable lo impensable. En esa línea, Badiou retoma la idea de que una causa ausente (refiriéndose de modo explícito a las fórmulas de Lacan), es decir, la presentación de una falla no reconocida o negada en un orden simbólico (como puede ser el campo de una ciencia), es el punto de arranque del cambio que, en este caso, sería la producción de nuevos conocimientos.

Aquí Badiou se permite establecer una analogía –que resulta particularmente interesante para esta Tesis– entre el ámbito de la ciencia y el de la política: “Tanto en ciencia como en política, quien pone la revolución *en el orden del día* es lo inadvertido” (1968:131). Es decir, lo que se consideraba como imposible es el inicio del cambio, el cual consiste en una reconfiguración global de efectos retroactivos sobre ese campo de saber. Empero, en este “momento” del pensamiento de Badiou, el proceso de esta novedad se mantiene vinculado eminentemente a los automatismos de la formalización matemática, cuya potencia radicaría en ser un edificio de encadenamientos donde no hay necesidad de subjetividad ni intencionalidad. En consecuencia, se excluye la posibilidad de que un sujeto pueda deducirse en relación con la estructura formal de la matemática, lo cual clausura a su vez la posibilidad de pensar desde allí a la política y sus procesos. Por eso, en sus textos publicados bajo influencia del estructuralismo, Badiou parece haber abandonado metódicamente el sartreanismo de su juventud y cualquier intento de ubicar al sujeto es vinculado a lo ideológico.

Si bien –como ya se señaló– en el texto badiouano que evalúa el proyecto de su maestro se designa a la matemática como el soporte indicado para teorizar las dificultades más generales del discurso estructuralista althusseriano para explicar la transformación en una formación social (la “causalidad estructural”), al mismo tiempo, el joven Badiou no considera que la claridad de la formalización matemática sea inmediatamente trasladable para pensar el campo de lo histórico-social o de la política. Por ese motivo, el abordaje del cambio en el ámbito de las prácticas teóricas efectuado por Badiou en los textos que escribe en este período, no termina por responder –como señala Feltham (2008: 28)– a las cuestiones que la teoría de Althusser había dejado sin resolver, principalmente, el problema de la causalidad de la determinación económica. Asimismo, en relación con esta temática de pensar el cambio, en esta etapa no se observa un interés particular en Badiou por la apertura a la contingencia implicada en la introducción por el pensamiento althusseriano del concepto de *sobredeterminación*, entendido como aquello que hace inteligible la posibilidad de un imprevisto que excede la simple determinación dentro de la estructura o formación social. Sin

duda, ese tipo de concepto podría verse muy impreciso para el Badiou interesado en la formalización (al punto que Althusser le endilgue cierto “pitagorismo”).

Sin embargo, las investigaciones teóricas de Badiou serán interrumpidas por las nuevas circunstancias políticas. Los inesperados eventos de mayo del 68, van a sacudir el “teoricismo” que abrigaba en la primera etapa de su filosofía y la relación de ésta con la política. A partir de allí, la filosofía badiouana comienza a preocuparse por recuperar la categoría de sujeto y a acudir a nuevos conceptos que permitan explicitar aquello que puede interrumpir el orden estructural.

Vale mencionar aquí, antes de abordar el siguiente momento de la comprensión badiouana de la relación entre filosofía y política, que el progresivo tratamiento de estas cuestiones por el filósofo francés no implicará una renuncia definitiva a su interés en los procesos de formalización. El papel de la formalización en Badiou será retomado entonces más adelante en esta Tesis, pero es oportuno señalar aquí que el concepto de modelo abordado en este Capítulo es, según señala Badiou en una entrevista posterior, central para lo que él llama la “dialéctica de la formalización”, esto es, la idea de que cada nuevo pensamiento es la creación de una nueva forma y, a la vez, que esta formalización está vinculada a una particularidad (por ejemplo, nuevas formas de política o de la pintura que muestran posible lo que antes era inaceptable, realizadas siempre en un contexto particular) (E2007: 91).

En suma, mediante un lenguaje platónico, Badiou sostiene que el modelo es central para pensar el poder de la formalización para universalizar una particularidad, así como sus limitaciones, en tanto permite llegar a ese punto de convergencia en que algo sensible “participa” de lo ideal (E2007: 92). De este modo, se anticipa una dialéctica entre lo particular y lo universal que en su filosofía de madurez se comprobará asimilable a la dialéctica de los “procedimientos de verdad”.

2. DESPUÉS DEL 68: LA FILOSOFÍA AL SERVICIO DE LAS BATALLAS POLÍTICAS

2.1 LAS LECCIONES DE MAYO DEL 68

EL MAYO FRANCÉS Y EL ABANDONO DEL TEORICISMO

Ante el avance del maoísmo y de la crisis del PCF, Althusser intenta rectificar lo que él mismo califica como una desviación en su tratamiento de la relación entre filosofía y política que sus críticos designan como *teoricismo*, es decir, el primado de la teoría en su relación con la práctica. En el prefacio que escribe en 1967 para ediciones extranjeras de *Lire le capital*, realiza una primera "autocrítica" al reconocer esta *tendencia teoricista* en la concepción de la filosofía presentada en ese libro y en *Pour Marx*. En efecto, en la presentación a la edición en español, Althusser señala que pecó de unilateralidad al definir a la filosofía como "Teoría de la práctica teórica", pues ello daría cuenta de sólo un aspecto de la filosofía, su relación con las ciencias, dejando de lado su relación orgánica con la política (Althusser, 1974a: 4).

En esa línea, en una conocida conferencia del 24 de febrero de 1968 intitulada *Lenin y la filosofía* (Althusser, 1970), Althusser complementa su atención sobre la relación de la filosofía con las ciencias, al reconocer un rol también fundamental a su vínculo con la política, entendida como lucha de clases. Su punto de partida es una lectura del pensamiento leninista sobre la filosofía que le permite dar cuenta de su nueva concepción de la filosofía y que retoma algunas tesis explicitadas en su texto de presentación del *Curso de la filosofía para científicos* en 1967 (si bien allí la relación de la filosofía con la política no era particularmente abordada). La nueva tesis de Althusser es que la filosofía representa a la política en el ámbito de la teoría y, al mismo tiempo, a la cientificidad en el ámbito de la política (Althusser, 2015: 143). En suma, ella sería la continuación de la política en el dominio de la teoría o de las ciencias.

Pero, la irrupción del acontecimiento histórico conocido como Mayo del 68 en Francia, con epicentro en la capital, va a desbordar los esquemas althusserianos y alterar profundamente los posicionamientos en el campo intelectual de ese país, principalmente entre los más jóvenes. Si bien no se pretende aquí realizar un examen de las diferentes interpretaciones historiográficas acerca del carácter de este evento, sí se considera pertinente indagar en la significación política y filosófica del Mayo francés y sus consecuencias para la intelectualidad francesa, particularmente, para los jóvenes intelectuales involucrados directamente en este suceso o que devinieron militantes de sus consecuencias (como en el caso de Badiou).

Por un lado, vale señalar -como lo hace Dosse- que antes de que el foco de las manifestaciones se trasladase a París, las primeras protestas se desencadenan en el campus de Nanterre, facultad cuyos profesores se hallaban poco influenciados por el estructuralismo.

De este modo, percibe desde el comienzo de las revueltas que los máximos representantes del "saber" estructuralista son cuestionados por los manifestantes, principalmente estudiantes, lo cual se plasma en la famosa consigna: *las estructuras no bajan a la calle* (Dosse, 2004b: 136-137) [46]. Este reflujo del estructuralismo parece afectar sobre todo a la versión "filosófica", ya que la realidad de este movimiento político contradecía la desencarnación teoricista de autores como Althusser (el principal blanco de crítica de los jóvenes involucrados)[47].

En efecto, los sucesos del Mayo van a redistribuir las relaciones entre teoría y práctica entre los jóvenes filósofos y filósofas franceses. Esto se aprecia claramente en el giro en los posicionamientos de algunos miembros del althusserianismo que pasan a comprometerse radicalmente con su militancia en grupos maoístas y a criticar duramente a su maestro. Por un lado, Althusser es criticado por sus "parricidas" por mantenerse en el campo del del PCF, organización tildada de "revisionista" y acusada de haberse convertido en un obstáculo para el triunfo de las luchas populares (y de la unión obrera-estudiantil) dado que, a pesar de utilizar una fraseología marxista, su dirigencia se habría acomodado al interior de la lógica de la política democrática moldeada por el capitalismo. En ese sentido, una de las significaciones de los acontecimientos franceses, en la estela de la GRCP China, radicó en ser una contestación y un cuestionamiento al postulado según el cual el partido comunista oficial era la única autoridad y organización capaz de llevar adelante un proceso revolucionario que transforme radicalmente la sociedad.

Por otra parte, las barricadas de mayo parecen representar el entierro del teoricismo althusserianismo, como se puede apreciar en Jacques Rancière (1970), quien poco tiempo después expresa su separación de su antiguo maestro a través de un análisis crítico de la teoría de la ideología (cuestión que, como se verá, Badiou aborda unos años más tarde)[48]. La acusación de "teoricismo" pasó a ser especialmente frecuente en el ámbito intelectual, en un

[46] Según Dosse (2004b: 132), el "pensamiento del 68" se va a hallar más del lado de los adversarios del estructuralismo como Lefebvre, Sartre y Castoriadis. En efecto, las ideas de Sartre acerca de la rebelión se vinculan mejor a los sucesos de Mayo que la visión estructuralista y esa afinidad se verifica en el hecho de que es el único gran intelectual invitado por los jóvenes a sus debates. Por su parte, Lefebvre, profesor en Nanterre, sostiene que Althusser "hace rígido el marxismo y quita a la dialéctica toda su ligereza (...). Althusser tiene la misma relación con el marxismo que los tomistas con el aristotelismo: una clarificación, una sistematización, pero ya sin ninguna relación con la realidad" (citado en Dosse, 2004b: 129).

[47] El testimonio de Rancière (1970: 321) es muy claro al respecto: "en mayo de 1968, las cosas se aclararon brutalmente. Mientras la lucha de clases explotaba de manera declarada sobre la escena universitaria, el status de lo Teórico fue puesto en cuestión: no por el consabido palabrerío sobre la praxis y lo concretó, sino por la realidad de una revuelta ideológica de masas. Ningún discurso 'marxista' pudo ya sostenerse apelando a la simple afirmación de su propio rigor. La lucha de clases, que tomaba por blanco el sistema burgués del saber, nos planteó el problema de la significación política, del carácter revolucionario o contrarrevolucionario del mismo. En esta coyuntura, la significación política del althusserianismo se mostró como muy distinta de la que supusimos (…), porque sus presupuestos teóricos nos impidieron comprender la significación política de la revuelta estudiantil".

[48] Tal como lo hizo notar Rancière en su balance del althusserianismo post-Mayo del 68, el abordaje teoricista de Althusser de la relación entre la teoría y la práctica se expresó consecuentemente en su análisis político de los cuestionamientos de los estudiantes universitarios sobre los modelos de enseñanza y el rol de las organizaciones estudiantiles comunistas (Cfr. Althusser, L. "Problèmes étudiants" en *La Nouvelle Critique*, 1964). En efecto, Rancière (1970: 341) afirma que este texto instauraba una desigualdad radical entre los que supuestamente "saben" (los intelectuales, el partido) y los que no (los estudiantes y, en términos más amplios, las masas). Por otro lado, vale señalar que este anti-teoricismo radical de Rancière lo llevó a comenzar un trabajo de archivista para verificar la capacidad intelectual de aquellos obreros o masas "invisibilizadas", supuestamente privados del saber revolucionario.

contexto en el que se suponía que las cuestiones abstractas debían ser desplazadas en pos de la necesidad política de privilegiar el análisis urgente de la situación concreta post-Mayo, la cual era considerada por la juventud militante como una *situación revolucionaria*.

El Mayo francés también va a significar un punto fundamental en la trayectoria intelectual de Badiou, quien luego de participar de la resistencia contra la guerra de Argelia, va a acompañar por primera vez un acontecimiento político que parece rebasar la mera resistencia. Si bien no tuvo un rol protagónico en los sucesos parisinos, Badiou se define como "un activista político" que trabaja con las consecuencias del "después de mayo". Es un cimbronazo que transforma el curso de su vida y pensamiento, tal como confiesa en un prefacio de un texto de agosto de 1975: "Mayo del 68 ha sido para mí en el orden filosófico, como para todos lo demás, un verdadero camino de Damasco" (TC: 9)

Badiou comienza entonces a situar a su filosofía bajo una nueva condición que es la política militante post-68, en desmedro de las cuestiones epistemológicas. Su nueva postura "anti-teoricista" se pone de manifiesto cuando se publica su conferencia de *El concepto de modelo*. Allí aparece un *Prefacio*, escrito por el editor con autorización de Badiou y fechado en diciembre de 1968, en el cual se señala que los desarrollos epistemológicos presentes en ese texto remiten a una problemática "teoricista" *felizmente interrumpida* a partir del involucramiento de su autor en los eventos de mayo (CM: 36).

Si bien la utilidad de estos debates epistemológicos de la filosofía francesa para orientar la política (la lucha de clases) ya constituía un tema polémico en el período anterior, la nueva coyuntura abierta por Mayo del 68 hace que una parte importante de los propios althusserianos de la víspera ahora los consideren directamente inútiles para pensar la marcha de una práctica política que se había mostrado independiente de la Teoría. En la misma dirección de alejamiento de la perspectiva althusseriana, en los textos que Badiou publica en los setenta desaparece la apelación a la matemática, la cual antes era incluso alentada por él como ejercicio de rigor intelectual a sus lectores[49].

Asimismo, luego de los sucesos de Mayo en su país y de recibir la influencia de la Revolución Cultural iniciada hacia 1966 en China, Badiou se sitúa en las antípodas de los posicionamientos conservadores y conciliadores del PCF, partido del cual se mantuvo desconfiado desde su juventud. En el clima de efervescencia política, también rompe con su antiguo maestro ya que le resulta imposible mantenerse ligado a una versión estructuralista del marxismo que no aborda positivamente la cuestión del sujeto. Junto a otros filósofos como Rancière, Badiou considera que una nueva situación para la política de izquierda requiere

[49] En esa misma línea, Rancière (1970: 337) sostiene que esos planteos epistemológicos ya no tienen sentido incluso para hacer una crítica de las ciencias humanas: "La tarea de los revolucionarios no consiste en plantear a esas seudociencias las exigencias de la cientificidad o de acercarlas a la cientificidad ideal de la matemática o de la física. Consiste, por el contrario, en oponer a las ideologías burguesas la ideología proletaria del marxismo-leninismo".

repensar la cuestión de la ideología y regenerar una nueva teoría del sujeto,[50] lo cual indica la apertura de un período de descomposición y desbordamiento del estructuralismo marxista.

En otro plano, la protesta estudiantil dirigida en parte contra el academicismo de instituciones del estilo de la Sorbona y la modernización universitaria francesa que le siguió, favorecieron a la mayoría de intelectuales vinculados al estructuralismo o que habían transitado por esa corriente. Con una presencia marginal hasta entonces a nivel institucional; ellos son reclutados para los nuevos puestos creados por las reformas post-68, por ejemplo, en las futuras universidades Paris VII y VIII. "Si bien hay ambigüedad sobre las consecuencias del acontecimiento en el plano teórico, no es el caso en el plano institucional: el estructuralismo es el gran beneficiario del movimiento de protesta" (Dosse, 2004b: 155).

En relación con esto, Badiou deja en 1969 la facultad de Reims e ingresa en la recién creada Université de Vincennes junto con otros colegas de procedencia también normalista e influencia althussero-lacaniana como Rancière, Lyotard, Balibar, François Regnault y Judith Lacan (Deleuze arribará más tarde), en el departamento de Filosofía dirigido por Foucault (el más claro ejemplo del ascenso institucional de los estructuralistas, ya que desde 1970 ocupará un puesto en el Collège de France). Esta nueva universidad, conocida posteriormente como París VIII, es una consecuencia directa de los sucesos de mayo y en sus inicios se concibe como un centro "experimental" que hace foco en la interdisciplinariedad y la modernización de la enseñanza en contraposición a la tradición sorbonense.

Dentro de esta renovación, se crea también en Vincennes un departamento de psicoanálisis de línea lacaniana. El propio Lacan, luego de ser expulsado de la ENS, abre a fines de 1969 un nuevo seminario donde despliega su teoría de los cuatro discursos que describe críticamente tanto al "discurso del amo/maestro"[51] autoritario como al "discurso universitario". Cuando en diciembre del mismo año es invitado a la nueva universidad y compelido por los estudiantes maoístas a hacer su "autocrítica", el psicoanalista polemiza fuertemente con ellos al punto de sostener que la aspiración revolucionaria de estos jóvenes constituye una especie de arrebato que sólo puede arribar al discurso autoritario del amo[52]. Como se verá, Badiou, en estos años de ferviente militancia maoísta, mantendrá cierto rechazo "político" al pensamiento de Lacan a raíz de esta postura antirrevolucionaria.

UN PARTIDO DE TIPO NUEVO: EL UCF-ML Y LA INFLUENCIA DE MAO

En el contexto post-Mayo del 68, Badiou, representante de la tendencia pro-china dentro del PSU, inicia su disidencia y posterior ruptura con su partido. El testimonio de esta ruptura es un pequeño libro que reúne breves textos preparados en colaboración con sus compañeros

[50] Badiou, A. (1970). "Classes sociales et idéologie", en *Problèmes du Socialisme* (Brochure interne des Etudiants du PSU), n°2, febrero de 1970, pp. 17-20

[51] Hay que recordar que la palabra *maître* del francés se puede entender tanto en el sentido de maestro como de amo.

[52] Intervención de Lacan conocida como "Impromptu de Vincennes", reproducida en su seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*.

Terray, Iancovici y Menetrey con vistas a un nuevo Congreso partidario celebrado en Dijon y publicado en junio de 1969 con el título *Contribution au problème de la construction d'un parti marxiste-leniniste de type nouveau* (1969c).

Si bien son textos ligados a discusiones políticas internas a este partido, los autores sostienen que la decisión de publicarlos se debe a que ellos tratan una cuestión que interesa a todos los militantes revolucionarios: la construcción o reconstrucción de un gran partido proletario que sea la vanguardia revolucionaria en Francia (1969c: 2). De hecho, el texto está encabezado con una cita de Mao que afirma que para hacer la revolución es necesario un partido revolucionario que guíe la acción de las masas. Asimismo, ellos no consideran al PSU como el nudo de ese gran partido marxista-leninista que debería construirse a futuro, pero piensan tácticamente que es parte uno de los tantos terrenos (aunque de menor peso que el PCF y los sindicatos) que no deben abandonarse prematuramente (1969c: 3).

En relación con Mayo del 68, este grupo de militantes escribe con la fecha de enero de 1969 un breve documento de "autocrítica" (principio valioso al interior del maoísmo) por haber formado parte del inmovilismo del PSU durante los acontecimientos, a la vez que declaran que las enseñanzas extraídas de esa rebelión popular imponen replanteamientos y proponen la renovación de su organización a la luz de esos acontecimientos: "después de Mayo, nada es más, ni debe ser 'como antes'" (1969c: 4). En ese sentido, un breve texto firmado por Badiou –que finalmente no pudo ser completamente leído durante la realización del Congreso– es muy crítico con la posición de la dirección del partido del PSU por su falta de vinculación real con "la tempestad revolucionaria de Mayo del 68". Asimismo, imitando las consignas y prácticas de la GRCP en China, sostiene la necesidad de animar la lucha ideológica al interior del partido para que refortalecer su carácter revolucionario (1969c: 39).

Una vez efectuado el alejamiento del PSU, Badiou junto con otros militantes que también abandonaron este partido más algunos procedentes de Gauche Proletarienne (Sylvain Lazarus, Natacha Michel, Catherine Quiminal, François Balmès y el economista Pierre-Noël Giraud) participa de la fundación de un nuevo partido de orientación maoísta llamado *Groupe pour la fondation de l'Union des Communistes de France marxiste-léniniste*, el UCF-ML. En un contexto en que varios partidos de izquierda habían sido prohibidos por un decreto del gobierno gaullista del 12 de junio de 1968 (entre ellos el UJC-ML y PCMLF), el partido es creado de forma clandestina en el otoño de 1969 y recién aparece públicamente en 1970 como la única organización maoísta que no se formó como una división dentro del PCMLF[53].

Como lo indican las primeras siglas de su extenso nombre ("Grupo por la fundación"), el UCF-ML no se concibe como un partido autónomo, sino que se propone ser un primer eslabón para lograr reunificar a los comunistas en un futuro partido que logre atraer a las masas.

[53] Belden Fields, "Maoism in France", en *Trotskyism and Maoism: Theory and Practice in France and the United* States, New York: Praeger, 1988. Disponible en: http://www.isioma.net/sds00500.html

Asimismo, los militantes de este pequeño partido se preocupan especialmente por la cuestión de la organización, bajo el supuesto de que era necesario preparar y experimentar nuevas formas políticas acordes a los sucesos recientes (Russo, 2011: 336). En esa línea de renovación de la izquierda, en sus publicaciones consideran que la concepción del partido leninista también debería reformularse en función de los nuevos tiempos y caracterizan al maoísmo como una etapa post-leninista del marxismo[54] (Bosteels, 2011a: 125-126).

En su propósito de fusionar las lecciones del maoísmo con la situación francesa, interpretada como revolucionaria, uno de los postulados de la práctica política del UCF-ML es aplicar lo que Mao llama la "línea de masas", es decir, el llamado a que los intelectuales tomen contacto y trabajen políticamente junto con las masas populares, considerada la verdadera fuerza motriz de la revolución. En efecto, uno de los rasgos de la GRCP y también distintivo del Mayo francés lo constituyó la alianza política entre los estudiantes y los obreros. En la estela de ese legado, los miembros del UCF-ML militan en las puertas de las fábricas y participan de comités barriales bautizados como "Comités Populaires Anti-Capitalistes". En relación con esto, las indagaciones [*enquêtes*] acerca de la situación y las luchas de las masas también constituyen una clave de la apropiación del maoísmo por parte de este partido (que llegó a concretizar esa clase de investigaciones acercándose al campesinado francés)[55]. En efecto, en diversas intervenciones en las que advertía el peligro de la burocratización, Mao convocaba a los miembros del partido a vincular la teoría marxista-leninista con las lecciones que debían extraerse y sistematizarse a partir de estas investigaciones locales.

En el plano de la lucha ideológica, además de su radical oposición al PCF, Badiou y sus compañeros proclaman como objetivo combatir las desviaciones denominadas "izquierdista" y "derechista" dentro del marco ideológico de la nueva izquierda *maoísta* francesa, formada post-68 (inspirándose en el llamado de Mao a profundizar la lucha ideológica *en los dos frentes*, incluso al interior del campo revolucionario). En ese sentido, procuran diferenciarse del espontaneísmo de "Gauche Proletarienne" (GP), la organización creada en relación directa con el Mayo francés que otorgaba un carácter políticamente revolucionario a cualquier acción de las masas; así como evitar el conservadurismo del "Parti communiste marxiste-léniniste de France" (PCMLF) que, si bien simpatizó con los eventos de Mayo, no modificó como correlato de lo sucedido su estructura, tradicionalmente jerárquica y dependiente del PCCh.

A partir del estudio de Bosteels sobre los "años rojos" de Badiou, se puede señalar que el UCF-ML compartía con el PCFML la importancia otorgada a la organización partidaria ya que, en esos años, si bien se postulaba la necesidad de reconstruirlo de una manera novedosa, la centralidad del partido marxista-leninista constituía aún para este grupo una especie de

[54] Groupe pour la fondation de l'UCFML (1981). "Le Maoïsme: Une étape du marxisme", en *Le Marxiste-Leniniste. 10 ans de maoïsme: Une histoire, un bilan, une politique* (edición especial), n° 50-51, primavera 1981.
[55] UCF-ML (1976). *Le livre des paysans pauvres, 5 années de travail maoïste dans une campagne française*, Paris: Maspero, 1976.

evidencia. Empero, había también en el UCF-ML una intención de experimentación de nuevas tácticas políticas que los acercaba con las prácticas de GP (por ejemplo, la militancia en la puerta de las fábricas y barrios obreros) (Bosteels, 2011a: 122)[56].

Por otra parte, vale comentar aquí dos textos panfletarios escritos por Badiou en los setenta que expresan los lineamientos de su partido respecto de las organizaciones de izquierda más tradicionales de su país: el PCF y los sindicatos (generalmente, controlados también por el PCF). Posteriormente a la descomposición de GP que permitió el crecimiento del UCF-ML y de la aparición desde 1973 de su revista partidaria, *Le Marxiste-Léniniste*, Badiou publica en marzo de 1975, *Le mouvement ouvrier revolutionnaire contre le syndicalisme - Edification du parti et question syndicale* (Potemkine: Marsella, 1976). Este breve texto trata la oposición entre los movimientos de masa y lo que tradicionalmente se consideraron sus organizaciones legítimas, los sindicatos. Si bien la experiencia de dicha contradicción ya se venía desarrollando en Francia, para Badiou ella se reveló de manera clara durante los sucesos de Mayo del 68, en los cuales el sindicalismo tradicional funcionó como una "barrera" a la movilización popular al adoptar la actitud negociadora de los sectores "revisionistas".

Como va a ser habitual en estos años, Badiou insiste entonces en las lecciones brindadas por la revuelta de las masas de 1968. Sobre la cuestión del sindicalismo, él y su partido vislumbran la apertura de un período en el cual hay que elegir entre las organizaciones sindicales tradicionales o los obreros rebeldes (la alternativa del "entrismo" es descartada porque considera que estos sindicatos se hallan plenamente integrados a un proyecto estatal conservador). La posición de Badiou es que la irrupción del antisindicalismo obrero es un factor esencial para que la clase obrera retome su identidad política revolucionaria y, por eso, afirma la importancia de construir una nueva clase de partido que pueda articularse con este antisindicalismo de la vanguardia obrera post-Mayo del 68 (1976b: 34).

El otro texto político-panfletario firmado por Badiou como miembro del UCF-ML se titula *La contestation dans le PCF* (Potemkine: Marsella, 1978) y fue enviado a *Le Monde* en mayo de 1978 (pero nunca publicado). En este mismo diario, poco tiempo antes (del 24 al 27 de abril de 1978), Althusser había publicado una serie de artículos que, con el título genérico "Lo que no puede durar en el Partido Comunista" (1978), criticaban algunas posturas de la dirección del PCF. El texto de Badiou desarrolla una crítica a Althusser por considerarlo un representante de una forma errónea de oposición al PCF que, comúnmente, se dirige contra sus dirigentes "profesionales" y da por supuesto que la suplantación de esa cúpula por las bases permitiría modificar el futuro de movimiento comunista en Francia. Para Badiou, esta

[56] Vale mencionar aquí que GP fue la organización que ganó mayor popularidad entre los jóvenes intelectuales (dirigida por Benny Lévy, en sus filas se encontraban Jacques-Alain Miller, André Glucksmann, Jean-Claude Milner, Christian Jambet, Guy Lardreau) y que contó también con un apoyo activo por parte de Sartre.

clase de protestas internas no hacen más que convertirse en sostenedoras de este partido esclerótico, dado que refuerzan la idea de que nada se puede hacer sin el PCF (1978b: 2)[57].

En relación con el movimiento del 68, Badiou señala que el PCF no estuvo desvinculado, sino directamente *en contra* de la revuelta porque su dirigencia, en tanto parte integrante del orden sindical y parlamentario que fue puesto en cuestión, se empeña en denostar todo lo que se enfrente radicalmente a ese orden. Badiou afirma entonces que para atacar desde la raíz al capitalismo francés es necesario destruir al PCF y su política reaccionaria. Al contrario de quienes como Althusser reclaman por reformas, él considera que no hay nada de reformable ni que tenga valor dentro de este partido (1978b: 15). Por eso, concluye que todos los movimientos surgidos después del 68 que pretenden la revolución deben enfrentarse a la reacción tradicional como así también a aquella que conforman por el PCF y su aparato sindical. En suma, Badiou reafirma su confianza en que existe la fuerza para construir un nuevo partido comunista orientado por las lecciones del maoísmo y de Mayo del 68, pero cuyo desarrollo también depende de la *destrucción* del PCF.

LA CONTRADICCIÓN COMO PROCESO DE ESCISIÓN

En el plano filosófico, un Badiou inmerso en la militancia vuelve recién a publicar en la segunda mitad de los setenta un conjunto de textos, no tan estudiados por los comentaristas de su obra[58]. Como señala en el *Prefacio* (2012e) de la reciente reedición conjunta de algunos de estos trabajos (*Théorie de la contradiction*, *De l'idéologie* y *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne*), ellos fueron escritos desde 1974, en los años caracterizados por la agonía de la secuencia revolucionaria que se había iniciado con la GRCP en China y el Mayo Francés.

En *Théorie de la contradiction* (citado en adelante como TC) [59], publicado a mediados 1975 en Maspero, Badiou desarrolla su concepción de la dialéctica marxista asentada en los aportes del pensamiento maoísta, el cual otorga un papel central a la política y permite reabrir la cuestión del sujeto. En ese sentido, el punto de partida del libro es explicar su concepción del marxismo como una teoría dinámica en constante contacto con la práctica y en la que se puede discernir su carácter tanto de descripción analítica como de directiva política. Desde esa perspectiva, la fórmula de Mao, "*on a raison de se révolter contre les réactionnaires*" ("hay razón para rebelarse contra los reaccionarios")[60], es interpretada por Badiou como una

[57] En el mismo escrito, Badiou (1978b: 4) señala que el texto de Althusser publicado en *Le Monde* no propone más que retocar algunos dispositivos, sin abordar en profundidad las verdaderas cuestiones políticas. De ese modo, presupone la legitimidad histórica del PCF como el mejor medio para alcanzar la revolución, aunque por el oportunismo del autor ella ni siquiera sea nombrada explícitamente. Asimismo, a Badiou le resulta sorprendente que la reacción "peticionista" de Althusser sólo aparece luego de la derrota electoral de la "Unión de izquierda" y, particularmente, del PCF en las elecciones francesas del 12 de marzo de 1978.

[58] Los textos de Badiou publicados en los setenta son citados y traducidos directamente del francés por el autor de la presente Tesis, ya que sus versiones en español disponibles en internet (aún no publicadas) contienen varias omisiones y errores.

[59] La numeración de todas las citas de *Théorie de la contradiction* procede de su inclusión en la última reedición francesa de los textos badiouanos de los años setenta: Badiou, A. (2012e), *Les Années rouges*, Paris: Les Prairies ordinaires.

[60] Esta frase de Mao se suele traducir al español como "es justo rebelarse", pero a Badiou aquí le interesa jugar con el significado del término *raison* ("razón").

indicación de que el marxismo, antes de ser una ciencia de las formaciones sociales (desplegada en *El capital*), debe ser entendido como un compendio de las razones de la revuelta contra el orden dominante: “El marxismo es toma de partido y sistematización de una experiencia partisana. La existencia de una ciencia de las formaciones sociales tiene interés para las masas sólo en cuanto ella refleja y concentra su movimiento revolucionario” (TC: 12).

Asimismo, para explicar la relación en el marxismo entre la teoría y la práctica (o la razón y la revuelta, respectivamente), Badiou comienza por reivindicar el principio del primado de la práctica sostenido por Mao en su texto intitulado *Acerca de la práctica* y, por ende, rechaza la tesis idealista del hegelianismo[61] que considera que la Idea o el conocimiento son previos al desenvolvimiento del proceso. En el marxismo la teoría y la práctica forman entonces una contradicción esencial para el proceso de conocimiento mismo. Por un lado, la célebre afirmación leninista (compartida por Mao) acerca de la importancia de la teoría revolucionaria para el movimiento revolucionario, significa que la teoría es el aspecto principal en esta contradicción interna al proceso de conocimiento (es decir, la sistematización razonada de las experiencias revolucionarias es lo que permite avanzar al movimiento revolucionario, pues de nada serviría simplemente acumularlas). Por otro lado, es obvio que sin las experiencias concretas no habría conocimiento real y la teoría engendraría absurdos idealistas (TC: 15).

Aclarado este punto, es claro que el estudio badiouano de los *principios* de la dialéctica tiene sus apoyos en las elaboraciones teóricas de Engels, Stalin, Lenin y Mao, a la vez que eso no impide reconocer que ellas se hallan determinadas por el correspondiente contexto de la lucha ideológica de clases en el que intervino y combatió cada uno de estos dirigentes. En Engels y Stalin, Badiou encuentra un privilegio de la unidad por sobre la contradicción. En cambio, destaca a Lenin por tomar de la lógica de Hegel “la concepción de lo real como movimiento de las contradicciones” (TC: 34), lo cual permitiría más adelante formular el principio fundamental de la dialéctica maoísta al que Badiou suscribe: “uno se divide en dos”.

En efecto, según lo afirma Mao en *De la contradicción* (escrito en 1937), la ley fundamental de la dialéctica es la “ley de la contradicción” o “ley de la unidad de los contrarios”[62]. En su texto, Badiou despliega cinco tesis provenientes de este ensayo que responden a esa ley (todo ello, sin dejar de subrayar el vínculo del pensamiento maoísta con las particularidades del desenvolvimiento de la lucha revolucionaria en la China de la época) y constituyen el nudo de la dialéctica maoísta en su enfrentamiento a las desviaciones dogmáticas y revisionistas

[61] Vale subrayar que ya en estos textos Badiou no deja de observar la *ambigüedad* de la herencia hegeliana en su conjunto a la hora de pensar una dialéctica revolucionaria, observación que anticipa la escisión de Hegel que desplegará en su libro *Theorie du sujet*.
[62] Mao considera que las leyes de la dialéctica son verificables en el pensamiento y en la sociedad, así como en la naturaleza. Badiou en cambio, no se arriesga a señalar que su teorización de la dialéctica sea válida en el ámbito de lo natural, no hay isomorfismo.

en la filosofía, entendida ésta como el campo de batalla –la *Kampfplatz*, siguiendo la metáfora kantiana– en el cual se desarrolla teóricamente la lucha de clases[63].

El primer principio de la dialéctica maoísta adoptado por Badiou afirma que toda realidad es proceso, es decir, todo estado de equilibrio es transitorio porque todas las cosas portan internamente su contradicción. Como señala Mao en su texto: "La estabilidad de todo proceso es relativa, en tanto que la mutabilidad, manifestada en la transformación de un proceso en otro, es absoluta" (Mao, 1985: 69).

La reaparición del sujeto y la denuncia del objetivismo althusseriano

El primer principio de la dialéctica maoísta es opuesto por Badiou a la metafísica "reaccionaria" que desemboca en una teoría de la identidad. En lo que puede leerse una alusión al estructuralismo, él también sostiene que este conservadurismo se muestra en el "revisionismo filosófico que reconoce en apariencia que toda realidad es proceso, pero finalmente fija un concepto de proceso reglado por leyes que son nuevas formas de invariantes metafísicas" (TC: 41). De este modo, Badiou aprovecha para abrirse paso a la cuestión del sujeto desde una perspectiva procesual que contrapone a la de autores como Althusser que forman parte de lo que él denomina *objetivismo*. El blanco preciso del ataque badiouano en TC son las tesis althusserianas del texto de 1969 *Lenin ante Hegel*, un breve comentario de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, particularmente, de las notas del revolucionario ruso sobre el concepto de Idea Absoluta en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel.

Si bien Badiou expresa que Althusser señala acertadamente el rechazo de Lenin a la tesis idealista hegeliana de un "comienzo absoluto", no comparte la interpretación althusseriana según la cual del hecho de que Lenin acepte la tesis de Hegel de que todo sea proceso, es posible inferir la confirmación de que "es preciso *suprimir completamente todo origen y todo sujeto*" y afirmar que "lo que es absoluto *es el proceso sin sujeto*" (Althusser, 1974b: 99). La operación althusseriana consistiría en equiparar la idea de Origen con la de Dios y a éstas dos con la de Sujeto, para poder concluir que Lenin, al suprimir las dos primeras, suprime también la última y arribaría así al concepto de proceso sin sujeto. Según Badiou, esta lectura es una tergiversación que, al suprimir el sujeto cae en la *unilateralidad* de lo objetivo (un objetivismo)[64]. Ella omite que, en realidad, Lenin se apoya en Hegel para pensar la relación entre lo subjetivo y lo objetivo como un proceso contradictorio, sin separar ambas categorías ni absorber una en la otra (TC: 45).

La posición badiouana reconoce que una filosofía materialista debe abandonar categorías idealistas o trascendentales como las de "Origen" o "Dios", y que la propia categoría de sujeto

[63] Para Badiou, las ideas verdaderas sólo se forjan y existen en un continuo proceso de escisión, por eso la verdad marxista se afirma en la lucha de las falsedades del pensamiento reaccionario. Por ende, señala que la dialéctica o filosofía marxista, es la tendencia filosófica revolucionaria que se opone y lucha eternamente contra el conservadurismo de la metafísica (TC: 21).
[64] "Por unilateralidad se entiende no saber abordar los problemas en todos sus aspectos" (Mao, 1985: 42).

debe ser examinada y escindida de aquellos predicados idealistas que pueden contaminarla (como nociones religiosas o jurídicas); pero conserva como su objetivo final que el sujeto sea repensado desde una nueva perspectiva que admita la idea de un proceso *con* sujeto.

Asimismo, Badiou destaca que Lenin en sus anotaciones se interesa por las formulaciones positivas de la dialéctica en la obra de Hegel (y no sólo por sus aspectos críticos, tal como lo interpreta Althusser); por ejemplo, la utilización de la terminología subjetiva del "en-sí" y "para-sí". En esa línea, una tesis fundamental que Badiou mantiene de la visión maoísta y de la herencia marxista es la presuposición de que hay un sujeto de la Historia (comprendida teleológicamente): "En el proceso general de la liberación de la humanidad, las clases explotadas son invariablemente el sujeto de la historia, dado que son las masas las que hacen la historia. No hay Dios, ni Origen, hay únicamente sujeto creador" (TC: 47).

Pero, además de las masas, hay otro actor clave en este esquema teleológico que anuncia el fin de la opresión, el proletariado[65]. Según Badiou, a diferencia de los esclavos y los siervos (grupos explotados que eran todavía sujetos "objetivos" o "en-sí"), el proletariado se destaca por constituirse en sujeto pleno ("para-sí) al concientizarse y apropiarse de la tarea de su liberación a partir de la fusión del marxismo y el movimiento obrero. Asimismo, la relación entre la clase sujeto-objeto y la clase-sujeto es encarnada por el "partido de clase". Para Badiou, si no existe el sujeto-proletariado, el rol de los comunistas, cuya labor se asienta en las luchas de aquél –tal como sostiene el *Manifiesto comunista*– se encontraría desdibujado.

En ese sentido, denuncia que la ausencia de la categoría de sujeto en Althusser tienen un sentido concreto en el contexto político francés, pues su ex maestro elude así la cuestión de la situación subjetiva del proletariado francés y el papel del PCF del cual es miembro: al negar que el proletariado pueda constituirse en sujeto, Althusser deja el campo libre a la objetividad que asume representarlo, el PCF. En última instancia, Badiou devela que, bajo pretexto de deconstruir nociones idealistas y teleológicas, la teoría althusseriana se ajusta políticamente al dominio "usurpador" del PCF, un partido fosilizado que niega protagonismo al proletariado como portador del programa del comunismo y obstaculiza así que éste cumpla su proyecto de abolición de las clases y desaparición del Estado (TC: 48).

Al mismo tiempo, en el plano filosófico, Badiou afirma que la teoría de althusseriana es un claro ejemplo de "revisionismo", es decir, la introducción subrepticia de la metafísica en el discurso dialéctico. En efecto, la categoría althusseriana de "proceso sin sujeto ni fin" reemplaza el principio del movimiento dialéctico en favor de una fijeza objetiva que ninguna irrupción subjetiva puede interrumpir. En suma, en el terreno de la lucha de clases en filosofía, es necesario que el primer principio de la dialéctica maoísta sea defendido tanto de su

[65] "In *Theorie de la Contradiction* (…), Badiou returns to a teleological vision of history, speaking of the 'ineluctable foundering' of the world of oppression and exploitation. There are two names for the universal agent of this process of transformation, for the subject of history: the ' revolutionary masses', and the 'proletarian class'" (Feltham, 2008: 35).

corrupción abiertamente metafísica (pensar el proceso a partir de la idea de Origen al modo hegeliano), como de su corrupción revisionista por parte del estructuralismo althusseriano.

Sin embargo, pareciera que aquí el sujeto político es un presupuesto cuya subjetivación plena (consciente) depende de la aparición del proletariado. Recién en obras posteriores se podrán apreciar los intentos de Badiou de pensar al sujeto como proceso desde una perspectiva renovada por la influencia de nuevas fuentes, principalmente de Lacan.

Variabilidad y desigualdad de las contradicciones

El segundo principio de la dialéctica maoísta abordado por Badiou afirma que todo proceso implica un conjunto de contradicciones diversas y cambiantes. De ese modo, en contra de la concepción "evolucionista" que concibe al movimiento dialéctico como una sucesión de unidades, el maoísmo afirma que el motor del proceso reside en que todo término está él mismo en situación de división. El mencionado sintagma maoísta "uno se divide en dos", sintetiza esta idea de que no hay más identidad o unicidad que la que se escinde, lo cual obliga a reconocer la transitoriedad de toda coyuntura (TC: 49)[66].

La tesis del Badiou maoísta subraya entonces que la unidad de los contrarios (la *correlación*) remite a una relación sin identificación, diferenciándose de la perspectiva sintética de la dialéctica que sostiene la supuesta complementariedad entre los contrarios. Para ejemplificar su posición, Badiou alude a la particular experiencia de Mao que, para hacer frente a la guerra contra el imperio japonés en el período más agudo del conflicto, aceptó una coalición de su grupo con el Kuomintang (un partido nacionalista burgués), de modo que la lucha del "pueblo" reunió al proletariado con la burguesía nacional. Sin embargo, Badiou aclara que esta coalición no significó una fusión de contrarios porque no se trató de un proceso revolucionario clásico, sino de una "guerra de liberación nacional", es decir, otra clase o etapa del proceso que acoge una contradicción cualitativamente nueva (el pueblo versus el agresor imperialista) que no se funde en uno porque no hay nada en común entre ellos (TC: 52)[67].

Por otro lado, la tercera tesis del maoísmo comentada por Badiou es que todo proceso o sistema de contradicciones es cualitativamente determinado siempre por una contradicción *principal* cuyos vínculos con las contradicciones *secundarias* varían continuamente[68]. Esta perspectiva dialéctica que asume la existencia de un conjunto complejo de contradicciones se

[66] Para Badiou, el principio de la escisión se aprecia incluso en el propio campo revolucionario, pues ya se señaló la diversidad de agrupaciones y divisiones existentes en la izquierda francesa en los setenta. Por su parte, en la lucha ideológica en China, este principio maoísta se enfrentó por aquellos años a la postura metafísica revisionista de otros intelectuales del partido comunista local que proclamaban en términos más conciliadores que "dos se fusionan en uno" (TC: 51).

[67] "Contradicciones cualitativamente diferentes pueden resolverse por métodos cualitativamente diferentes. Por ejemplo, la contradicción entre el proletariado y la burguesía se resuelve por medio de la revolución socialista (…) la contradicción entre las colonias y el imperialismo, por el método de la guerra revolucionaria nacional; (…) las contradicciones en el seno del Partido Comunista, por el método de la crítica y la autocrítica" (Mao, 1985: 39-40).

[68] "En el proceso de desarrollo de una cosa compleja hay muchas contradicciones y, de ellas, una es necesariamente la principal, cuya existencia y desarrollo determina o influye en la existencia y desarrollo de las demás contradicciones" (Mao, 1985: 52-53).

contrapone, según Badiou, a la ideología "izquierdista" surgida post-68 que se aventura a privilegiar a las "masas" en lucha contra el poder como único factor renovador y concibe estáticamente siempre esa misma contradicción principal, lo cual la asemeja al "revisionismo" derechista del PCF que apoya la conformación de una "unión popular". En cambio, para el Badiou maoísta no son las masas o el movimiento "en bloque" lo que trae la novedad, sino sólo aquella parte de éstos que se separa respecto de lo "viejo" (TC: 60). Es decir, dentro de la lucha entre "lo nuevo y lo viejo", él acepta ser *divisionista* en tanto forma de alcanzar la novedad (proceso de separación que él denominará *depuración* unos años más tarde).

La cuarta tesis maoísta indicada por Badiou complejiza la tercera, en tanto afirma que toda contradicción es desigual, pues posee diferentes aspectos de los cuales uno es siempre dominante en su movimiento de conjunto[69]. Por ejemplo, en una sociedad capitalista como la francesa, la contradicción principal está constituida por la contradicción de la burguesía versus proletariado, pero, a la vez, uno de los términos es el dominante, en este caso, el capital. En un país semicolonial como China, como ya se indicó, el escenario puede ser diferente. Se observa así entonces la importancia de estudiar estas tesis en relación con cada situación concreta debido a su relevancia prescriptiva a la hora de tomar decisiones políticas[70].

La fijeza del cambio como permutación

A partir de la centralidad en el maoísmo de la tesis del aspecto principal de la contradicción y de su relación dialéctica con lo secundario, surge para Badiou la siguiente pregunta filosófica: ¿si el objetivo es explicar cómo lo principal deviene secundario (o viceversa), la teoría de la contradicción deriva simplemente en un principio de perpetua sustitución o permutación de los lugares? Para Badiou, la ley de la permutación es característica de lo que designa como la ideología estructuralista, la cual considera a toda novedad como aparente y mantiene una visión conservacionista de la dialéctica que la transmuta en su contrario: la metafísica. La pregunta clave para él es entonces: ¿Cómo se produce un cambio real? Así, deja en claro su singular preocupación por pensar una novedad o cambio cualitativo que no se limite a la lógica de intercambio de plazas de tipo estructuralista y, en ese sentido, se lo puede ubicar como parte de la naciente corriente "post-estructuralista", aunque con ciertas diferencias con esta corriente que serán comentadas más adelante.

---

[69] "En toda contradicción, el desarrollo de los aspectos diferentes [tanto principal como secundaria] es desigual. A veces ambos parecen estar en equilibrio de fuerzas, pero tal situación es sólo temporal y relativa, en tanto que la desigualdad sigue siendo la forma fundamental. De los dos aspectos contradictorios, uno ha de ser el principal y el otro el secundario. El aspecto principal es el que desempeña un papel dirigente en la contradicción (…). Pero esta situación no es estática: el aspecto principal y el aspecto no principal de la contradicción se transforman el uno al otro y, en consecuencia, cambia el carácter de la cosa" (Mao, 1985: 55-56).

[70] "El estudio de las distintas modalidades de la desigualdad en las contradicciones, el estudio de la contradicción principal y las no principales y de los aspectos principal y no principal de la contradicción, es uno de los métodos importantes que permiten a un partido revolucionario determinar correctamente su estrategia y táctica en lo político y lo militar; todos los comunistas deben prestar atención a este método" (Mao, 1985: 61).

Al mismo tiempo, el texto de Badiou revela que, en ese momento, la principal forma de esa concepción de la revolución como permutación de plazas se halla en la posición política "anarquista" que adjudica a las teorías de autores como Deleuze, Guattari y Lyotard. "Ella supone que, en cuanto existe una estructura cualquiera de poder, es decir, un orden estatal, la distribución de lugares es reglada en el fondo por la pareja dominante/dominado, y que todo movimiento aparente deja intacta la estructura política esencial" (TC: 60).

Badiou denuncia que, desde esa perspectiva *anarco-deseante*, la propia "revolución" deviene sospechosa en cuanto significaría únicamente un cambio en el aspecto principal de la contradicción, una permutación que no cambia el fondo de esa estructura.

> Se prefiere el término "subversión", el cual designa la desagregación universal de toda plaza dominante, cualquiera que sea. Se privilegia la errancia, la deriva, el fuera-de-lugar [*le hors-place*][71], todo lo que excluye –al menos en apariencia– de la combinatoria y del juego de permutaciones (TC: 60).

A pesar de su pretendida novedad, Badiou indica que esta perspectiva anarquizante no emerge en el Mayo francés, sino que se remite a la posición del filósofo idealista Max Stirner, ya criticada por sus contemporáneos Marx y Engels en *La ideología alemana*. En la parte de este libro dedicada a examinar su pensamiento, ellos señalan que la propuesta de Stirner, en lugar de la revolución social, aboga por la revuelta o sublevación entendida como una salida o separación individual del orden existente que permitiría situarse por encima de él y produciría su descomposición[72]. Según Badiou, este *egoísmo* de Stirner es sustituido en su versión ultraizquierdista moderna por la posición *deseante* de Deleuze que despliega una protesta contra la castración del flujo del movimiento de masas que supuestamente se produciría por su centralización y racionalización a través de la organización partidaria.

Por lo tanto, a pesar de que la visión *anarco-deseante* por su objetivo de disolver toda estructura parece oponerse al estructuralismo, Badiou sostiene que ambas perspectivas en realidad se emparentan por su carácter antidialéctico, pues no piensan la contradicción más que como un movimiento de sustitución de lugares que no modifica la naturaleza de la plaza dominante (TC: 62-63). De ese modo, se puede sostener que ambas teorías forman una pareja cuyo rasgo es dejar de lado la posibilidad de una ruptura *cualitativa*.

Badiou, por su parte, sostiene que para evitar caer en una fijeza estructural, la teoría del aspecto principal de la contradicción requiere que el concepto de *principal* sea *escindido* dialécticamente para abrigar una unidad contradictoria de lo estructural y lo tendencial. En efecto, la dialectización de este concepto previene la omisión de uno de ellos en favor del otro que da lugar a planteos metafísicos y a posiciones políticas ultraizquierdistas o revisionistas. Badiou explica que, si se descarta el elemento estructural, una tendencia se confunde con la

[71] El término *hors-place* será reformulado por Badiou como *horlieu*, concepto clave de la dialéctica desplegada en *Théorie du sujet.*
[72] Cfr. Marx, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, p. 447.

realidad misma, de modo que lo tendencial se fusiona con la estructura (confusión reflejada en grupos izquierdistas como GP). A la inversa, si se omite o no se presta atención al elemento tendencial, se reprime lo nuevo y lo estructural se fusiona con lo tendencial, de modo que se mantiene el orden establecido. Tal es el caso del revisionismo afín al PCF que espera que las transformaciones de la infraestructura económica conduzcan inevitablemente al socialismo.

Lógica de plazas y lógica de fuerzas: un cambio cualitativo

Como se señaló recién, en contra de estas "desviaciones", el autor de *Théorie de la contradiction* declara que la verdadera investigación dialéctica aborda la correlación escindida del concepto de *principal* en su determinación estructural y tendencial. La dialéctica, si es estudiada en un estado determinado es una lógica de plazas [*places*]; pero, cuando se la estudia como un movimiento ininterrumpido por etapas se observa que toda contradicción confronta fuerzas [*forces*] cuya naturaleza es de orden diferencial. En esta segunda vertiente que Badiou denomina tendencial o *histórica*, la dialéctica es concebida como una lógica de fuerzas sobre las que no interesa evaluar su lugar de dominancia o de subordinación, sino su crecimiento o decrecimiento. Por lo tanto, la pregunta que aporta Badiou para pensar la cuestión de la novedad es ¿cómo se articulan la lógica de plazas y la lógica de fuerzas? Este es el tema del último apartado del libro: Fuerza y plazas (TC: 70)[73].

La concepción badiouana de la dialéctica sostiene que la resolución de una contradicción no consiste en la mera síntesis de sus términos, sino que también exige que algo se destruya y transforme. En lugar de pretender integrar siempre a lo viejo, se asume que una verdadera contradicción implica una parte de muerte o destrucción de lo anterior (TC: 71). En línea con esta división de la muerte misma, Badiou considera que la idea hegeliana *de Aufhebung* (que traduce al francés como *relève* o "relevo", siguiendo a Derrida) debe ser escindida para que el proceso no se reduzca sólo al mero reemplazo de eso que muere, y pueda contemplarse una vía que *afronta la pérdida sin retorno*. El ejemplo proporcionado aquí es el fracaso-muerte de la Comuna parisina, el cual adquiere un valor positivo en su "superación" por el balance teórico de Marx y por la práctica de la Revolución Rusa. El otro ejemplo de Badiou –que constituye una anticipación *teleológica* de parte suya– indica que la lucha de los pueblos contra el sistema colonial condenará a éste de manera definitiva al basurero de la historia.

Pensar un cambio verdadero en el que algo es destruido y otra cosa nace, requiere entonces evaluar el *tipo* de confrontación de fuerzas dentro de un proceso dialéctico. Por un lado, el abordaje *cuantitativo* de estas relaciones de fuerzas se emparenta y somete a la lógica de plazas, pues consiste en una estimación de fuerzas que se despliega en el elemento de lo homogéneo. Un ejemplo de este tipo de contradicción es el que Badiou observa en fenómenos

[73] Esta oposición dialéctica entre fuerza y plaza será también una cuestión clave en *Théorie du sujet*, libro en que dicha contradicción será reformulada en términos de *esplace* y *horlieu* (capítulo 1, de enero a abril de 1975).

como las guerras interimperialistas que exhiben, en realidad, contradicciones débiles sin verdaderos antagonismos (también llamadas "procesos secundarios") (TC: 81).

Como se puede imaginar, el desafío badiouano de articular lógicas de plazas y lógica de fuerzas no puede reducirse a determinar cuantitativamente las fuerzas necesarias para cambiar de plazas, ya que un cambio de esta clase no conlleva ninguna transformación cualitativa del proceso (TC: 77). Por eso, Badiou se interesa por aquello que denomina un "proceso primario" (como el que se hallaría en la contradicción pueblo versus imperialismo), en el que las fuerzas ya no son homogéneas, sino que hay entre ellas una disimetría de tipo *cualitativo*[74]. Esta clase de procesos ya no puede pensarse a partir de una extensión de la lógica de plazas desde la que se aprecia cuantitativamente la lógica de las relaciones de fuerzas. Hace falta pensar la esencia misma de las fuerzas, lo *cualitativo*, de manera que Badiou divide el mismo concepto de fuerza en su aspecto cuantitativo y cualitativo (TC: 86).

Dentro de esta visión cualitativa del proceso, el fin de una guerra revolucionaria consistiría en una reformulación del sistema mismo de plazas. Es decir, una verdadera revolución no puede reducirse a ocupar el lugar dominante que pertenecía a la burguesía, debe destruirlo (TC: 87). En la dialéctica o filosofía badiouana aquí presentada, el proceso de ocupación de la plaza es también su proceso de *disolución*. Por el contrario, limitarse a la ocupación de plazas, a procesos secundarios, constituye la doctrina política del "revisionismo" (TC: 90).

> La dialéctica es la teoría de las dificultades cualitativas y de las facilidades cuantitativas. La inversión de lugares es lo que periodiza una historia, pero la afirmación diferencial de la fuerza es lo que determina el contenido efectivo de cada período, tomado en su esencia, es decir, en su escisión, en eso que ella trae del período por venir"[75] (TC: 94).

En definitiva, la filosofía de Badiou se centra en los procesos *primarios*, pues la cuestión central no es qué pasa de importante (lo que equivale a plantear qué fuerza domina la plaza), sino qué nuevas fuerzas emergen: ¿qué novedad hay?

LA IDEOLOGÍA EN TÉRMINOS NO ALTHUSSERIANOS

A principios de 1976, Badiou en colaboración con François Balmès publican *De l'idéologie* (1976, en adelante DI)[76]. El texto comienza con una revisión de la teoría althusseriana de la ideología y, en ese sentido, reconoce explícitamente a Rancière por el ser el primero, post-Mayo del 68, en sistematizar la crítica a la distinción althusseriana entre ciencia e ideología[77].

---

[74] En esta línea de distinguir procesos primarios y secundarios, la quinta tesis maoísta en *De la contradicción* que Badiou menciona es aquella que afirma la existencia de diferentes tipos de contradicciones, antagónicas y no antagónicas, cuya resolución implica también procesos diferentes: "Algunas contradicciones tienen un carácter antagónico abierto, mientras que otras no. Siguiendo el desarrollo concreto de las cosas, algunas contradicciones, originalmente no antagónicas, se transforman en antagónicas, en tanto que otras, originalmente antagónicas, se transforman en no antagónicas" (Mao, 1985: 72).

[75] Vale notar que, desde *Theorie du sujet* en adelante, para Badiou la idea de *periodización* en la historia política ya no designará -como en esta cita- un cambio de lugares, sino que se referirá a una ruptura más radical que implicará una novedad cualitativa.

[76] La numeración de las citas de *De l'idéologie* hace referencia a un documento en formato pdf que contiene el texto original en francés, disponible en internet: https://materialisme-dialectique.com/images/dossiers/dossier-mao-fr/ucfml2.pdf

[77] En efecto, hacia 1969 Rancière redacta un prefacio para participar de la reedición de *Lire le capital* que marca distancias con el althusserianismo por lo que finalmente el texto no ve la luz hasta ser publicado en una recopilación argentina de 1970 que se viene

En contraposición a la teoría althusseriana, Badiou considera que la ideología de la clase dominante es más transparente de lo que suele considerarse y con menos influjo del que se le presume para determinar ideológicamente a los sujetos dominados. Es posible salir del sujetamiento a la ideología dominante y expresar ideas contrarias a esa dominación, tal como ejemplifican históricamente casos como la rebelión de Espartaco o las revueltas campesinas lideradas por Thomas Müntzer. En consecuencia, el primer principio sobre la lucha de clases en el terreno ideológico que establece Badiou afirma que no sólo los explotadores, sino también los explotados poseen un conocimiento elemental de su condición e intereses: "los explotadores saben perfectamente cuál es su interés y que ellos actúan o hablan en su nombre. Los explotados de toda la historia saben quién los explota y cómo" (DI: 4-5).

En relación con ello, Badiou crítica la concepción althusseriana de la ideología como ilusión de la conciencia y la teoría del efecto-sujeto que supone que las prácticas espontáneas de los dominados se hallan investidas *inconscientemente* por la ideología burguesa, debido a que de ello se desprende que el proletariado no podría ser ni siquiera sujeto de su propia práctica política. Por el contrario, según Badiou, el proletariado –como ya señaló en TC– es la primera clase perteneciente al campo de los dominados que logra constituirse en sujeto, bajo la forma concentrada del partido. Para ello cuenta con la filosofía marxista, entendida como la doctrina colectiva del movimiento comunista y de su proyecto histórico revolucionario. En tanto que los explotados son conscientes de su situación, la filosofía marxista no se distingue de la filosofía burguesa por ser la primera filosofía "consciente" de su posición de clase, sino por ser abiertamente una *filosofía de partido*, es decir, de organización[78].

Para Badiou, la doctrina althusseriana de la ideología, anclada en la teoría psicoanalítica del inconsciente, es una vana sofisticación que pretende oscurecer esta cuestión y sustituir la concepción marxiana de la ideología. En efecto, el planteo badiouano se remonta a la idea de Marx en *La ideología alemana* de que la ideología dominante es reflejo de las relaciones materiales, es decir, ella enuncia, aunque sea de forma aproximativa, la realidad de las relaciones de explotación vigentes (DI: 8).

Por lo tanto, el texto badiouano se propone analizar críticamente lo que llama "la teoría revisionista de la ideología" que Althusser desarrolla en su célebre texto sobre los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE), publicado por primera vez en junio de 1970; pero, previamente examina la "autocrítica" que su ex maestro lleva a cabo en el texto *Elementos de autocrítica* de 1974. Como se sabe, la *autocrítica* conforma uno los principios del maoísmo para resolver

citando en esta Tesis (luego de será publicado en francés por *L'Homme et la Société*, Janvier- Février-Mars 1973, e incluido por Rancière en su libro *La lección de Althusser*, aparecido en 1974). En el texto, Rancière sostiene, entre otras críticas, que la concepción invariante de la ideología en Althusser esconde la división: "la ideología ya no será planteada como el lugar de una división sino como una totalidad unificada por su relación con un referencial (la totalidad social)" (1970: 327).

[78] "Son essence distinctive est d'être ouvertement une philosophie de parti. Le matérialisme dialectique est, dans l'histoire, non pas la première philosophie 'de classe', encore moins la première philosophie qui 'vient de la pratique'; c'est la première philosophie organisée, la première philosophie d'organisation (DI: 7).

contradicciones internas, pero Badiou denuncia que en el caso de su ex maestro ésta se presenta como un contraejemplo o una desviación "revisionista". En ese sentido, sostiene: "La autocrítica althusseriana presenta cinco características convergentes. Ella es arrogante, idealista, irresponsable, hipócrita y metafísica" (DI:11)[79].

La acusación badiouana a la autocrítica althusseriana que más interesa aquí es aquella que incumbe al plano filosófico y la tilda de "metafísica" por omitir hacer una verdadera rectificación de su concepción monolítica de la ideología como mecanismo de ilusión que produce el efecto de sujeto, de modo que continúa dejando de lado el impacto decisivo de las relaciones de clase reales (DI: 17).

Badiou emprende entonces la tarea de realizar la crítica de la que carece el concepto althusseriano de ideología desarrollada en el texto sobre los AIE. Según él, el proyecto de Althusser puede resumirse en tres puntos. En primer lugar, la pretensión de fundar una teoría de la ideología general y de su funcionamiento, independiente de todo contenido concreto ya que la piensa como un concepto ahistórico. Segundo, su ex maestro hipotetiza que la función de la ideología es definir el lugar de los individuos en las relaciones de producción, con lo que asigna así a toda ideología un rasgo que sólo caracteriza a la ideología de la clase dominante. El tercer punto es la definición de la ideología (ya mencionada) como representación de relaciones imaginarias y como interpelación ideológica[80].

Badiou afirma que el estructuralismo althusseriano no es materialista porque al definir a la ideología como una representación de las relaciones imaginarias de los individuos, ella no refleja las relaciones materiales reales, sino que representa el imaginario social de los sujetos, es la imagen de una imagen. En tanto tiene este vínculo con un imaginario, Althusser procede a confrontar a la ideología con la ciencia, oposición que –señala Badiou– es funcional a la ideología de los "expertos", según la cual lo real no es accesible a la conciencia práctica de todos los individuos, sino únicamente a aquellos hombres que hacen ciencia (DI: 20). Es decir, para Badiou, la teoría althusseriana de la ideología expresa una postura política que evita pronunciarse sobre las divisiones que afectan al campo revolucionario, pero que, a la vez, favorece el lugar del "saber" de los dirigentes e intelectuales del PCF. De este modo, como ya

[79] En primer lugar, su ex maestro es acusado de arrogante porque en *Elementos de autocrítica* señala que él fue el primero en advertir correctamente los errores de su "desviación teoricista". Esta arrogancia intelectual muestra su desprecio por el movimiento de Mayo del 68 que -como se mencionó- ya había proclamado las incongruencias del teoricismo althusseriano y exhibido la falta de articulación de su proceso de conocimiento con las ideas y las acciones de las masas. En relación con este punto, Althusser también es tildado por Badiou de idealista por justificar su "rectificación" solamente en relación con el campo teórico y rebajar la decisiva influencia ejercida por el surgimiento de una coyuntura revolucionaria que no obedecía a principios epistemológicos, sino que se enraizaba en luchas políticas concretas (influencia, de los sucesos de mayo que, vale notar, sí habría sido reconocida autocríticamente por Badiou). Asimismo, Althusser es acusado de irresponsabilidad por no aclarar qué implicancias tiene su autocrítica con respecto a su posicionamiento al interior del PCF y, en relación con esto, también de hipocresía, debido a que mediante frases calculadas evita mostrar cualquier conexión de su pensamiento con el maoísmo y las directivas de la GRCP.

[80] Hay que señalar el hecho de que Badiou omite en su análisis que la teoría althusseriana de los AIE proporciona cierta materialidad o encarnación institucional a la teoría de la ideología (lo cual fue señalado por Rancière como una de sus carencias en su texto de 1969, anterior a esa teoría de los AIE). Al mismo tiempo, como bien nota Badiou extendiendo la crítica de Rancière, la ideología de una clase particular sigue siendo en el texto sobre AIE considerada como la ideología en general (Cfr. Nota 30 de esta Tesis).

sostuvo Rancière, la toma de conciencia y la revuelta por parte de los explotados se vuelven impensables en tanto ellos estarían siempre presos de la ideología y desligados del conocimiento *objetivo* de las relaciones de fuerza, al que sólo accederían los *sabios*[81].

En los términos introducidos en TC, Badiou sostiene que si bien el lugar (*place*) de la ideología son las representaciones, el pensamiento no engendra nada por sí mismo y la fuerza (*force*) que la moviliza proviene de su base material. La ilusión idealista y antimarxista de Althusser es, por ende, creer en la "autonomía" de las ideas, suponer una fuerza intrínseca del pensamiento (una concepción ideológica de las ideologías). La postura badiouana, en cambio, acepta que las ideas de las ideologías se vinculan con procesos y realidades históricas, la situación de la lucha de clases; por esa razón, sus transformaciones dependen de esas fuerzas materiales exteriores y en conflicto (DI: 24).

Por otro lado, para Badiou la teoría althusseriana de la ideología no es dialéctica porque concibe un estado transhistórico y nunca explica las leyes que rigen el cambio de las relaciones de fuerza ideológicas[82]. En términos generales, Badiou critica al proyecto teórico althusseriano por asumir una perspectiva formalista que parte "de una teoría estructural de las instancias y no de una teoría dialéctica de las contradicciones" (DI: 19). Se trata entonces de una desviación estructuralista del marxismo que lo reduce a una analítica transhistórica de las sociedades, y concibe a *El capital* sólo como una teoría social general de los modos de producción. En contra de esta perspectiva despolitizadora, Badiou sostiene que la teoría marxista se vincula con una periodización histórica particular, es decir, sus despliegues teóricos están siempre en relación con una posible intervención política en la situación concreta. En línea con esta concepción del marxismo como una teoría revolucionaria, la ideología debe ser entendida entonces como un proceso contradictorio de lucha entre clases.

> Tomar a la ideología como proceso y no como mecanismo imaginario cerrado, esa es la directiva científica de Marx, cuyo sentido Althusser invierte. Ninguna teoría de la ideología se puede exceptuar a la ley dialéctica general de tener que dar razón del devenir de las fuerzas en conflicto: la ideología sólo es inteligible como espacio de lucha (DI: 26 [MT]).

Badiou menciona como ejemplo el análisis de Engels que advierte que la aparición de la ideología protestante implica una división religiosa que obedece a cambios en las relaciones de fuerza entre las clases. A la vez, el propio protestantismo se halla escindido entre una

---

[81] Como ya se mencionó (ver Nota 45), esto fue advertido por Rancière poco tiempo después del Mayo del 68. En esa línea, otro pasaje de su texto observa (1970: 327-328): "la Ideología no ha sido planteada como el campo de una lucha, subrepticiamente se la convierte en *uno de los participantes [partenaires] de la lucha.* La lucha de clases *en la ideología,* olvidada en el punto de partida, reaparece bajo una forma fantasmagórica, fetichizada, como lucha de clases entre la ideología (arma de la clase dominante) y la ciencia (arma de la clase dominada)". Por eso, al igual que Badiou, afirma que "el althusserianismo sirve a los minipensadores del revisionismo como justificación teórica de la ofensiva "anti-izquierdista" y de la defensa del saber académico" (1970: 321-322).

[82] Althusser (1971: 192): "*la ideología forma parte orgánicamente, como tal, de toda totalidad social.* Todo sucede como si las sociedades humanas no pudieran subsistir sin esas *formaciones específicas,* esos sistemas de representaciones que son las ideologías. Las sociedades humanas secretan la ideología como el elemento y la atmósfera indispensables a su respiración, a su vida histórica". Vale citar aquí la crítica de Rancière contra ese tono sociologista: "La ideología no es planteada, *ante todo,* como el espacio de una lucha. No se la remite a dos antagonistas sino a una totalidad de la que constituye un elemento natural" (1970: 327).

herejía burguesa moderada y una herejía plebeya revolucionaria. Todo esto sin dejar de señalar que, si bien ambos discursos están investidos de elementos religiosos, estas escisiones del campo ideológico responden, en definitiva, a las condiciones materiales.

En definitiva, para Badiou, la teoría althusseriana de la ideología "mantiene impensable la existencia y la especificidad de las formas de manifestación concreta de la ideología proletaria" (DI: 28). Según él, la dificultad de Althusser para considerar a las ideologías como procesos de lucha y escisión proviene de su falta de una perspectiva de clase, pues sólo desde el punto de vista de los oprimidos se experimenta el carácter dividido de la ideología[83].

La primacía de la revuelta

Para la filosofía maoísta de Badiou, lo central en relación con la ideología no es pensarla como falsificación sino en términos de lucha, por lo cual dialectiza esta cuestión al incorporar el punto de vista de las clases dominadas y sus experiencias. Como ya se señaló, en *De l'idéologie* se sostiene que los explotados poseen un conocimiento sensible e inmediato acerca de la opresión que sufren, así como representaciones fluctuantes y contradictorias. Frente a estas representaciones espontáneas de los explotados, la ideología dominante dispone representaciones con un importante grado de sistematización que apuntan a la colaboración de clase, es decir, provee un discurso que, sin negar la existencia de intereses divergentes, se esfuerza por suprimir el carácter antagónico de dichos conflictos[84].

En línea con este esfuerzo por postular la "unidad" y ocultar o rebajar los antagonismos reales, la ideología dominante también formula promesas abstractas de igualdad (expresadas, por ejemplo, en la universalidad religiosa del Juicio Final o en la igualdad ante la ley).

En este escenario "pacificado" por la clase dominante, la revuelta revolucionaria, en tanto muestra de contradicciones no conciliables y exigencia de igualdad real, resulta irrepresentable y es, por ende, reprimida[85]. Aun así, la irrupción de una revuelta puede desenmascarar a la ideología establecida al mostrar su vinculación con intereses particulares, lo cual pone en evidencia el carácter contingente de ese dominio que se había naturalizado: "Es porque existe una práctica irrepresentable en la ideología dominante (la revuelta revolucionaria de clase) que ésta se torna inteligible como representación" (DI: 34 [MT]).

En este punto, Badiou reconoce que la ideología dominante penetra en la totalidad de las prácticas sociales, pero ella no debe abordarse unilateral o superficialmente porque hay que

---

[83] En ese sentido, Rancière (1970: 329) señala: "Althusser define la función de *la ideología dominante* como función de *la* ideología: para pensar una función general de la ideología, plantea la dominación de *una* ideología como dominación de *la* ideología". Finalmente, extrae esta lección extraída de la GRCP y del Mayo francés: "separada de la práctica revolucionaria, toda teoría revolucionaria se transforma en su opuesto" (Rancière, 1970: 354).

[84] "Tout son effort tend donc à résorber, non la contradiction, mais son caractère antagonique. Présenter la contradiction antagonique, qui règle le mouvement de l'histoire, comme simple différence naturelle structurant l'identité 'éternelle' de ce qui n'est en vérité qu'un moment de cette histoire : voilà le propos de toute idéologie dominante" (DI: 31).

[85] "La classe dominante pratique et impose sa propre idéologie comme idéologie dominante, elle la présente comme unique et unifiante. Ce sont les classes dominées qui mettent en évidence la mystification de l'idéologie unifiante, sur la base de pratiques de classes révoltées irreprésentables dans l'idéologie dominante" (DI : 28).

considerar a dicha inserción como un "proceso contradictorio", con aspectos diversos. El propio término "dominante" es un término dialéctico que supone su división y la existencia de algo exterior, es decir, la resistencia de los dominados que combaten dicha dominación.

Por lo tanto, Badiou sostiene que para analizar los fenómenos de dominación ideológica es necesario vincularlos a su correlato antagónico, es decir, a las ideas revolucionarias. Por eso, en lugar de quedarse con la "fascinación" de algunos pensadores –como Deleuze y Guattari en el *Anti-edipo*– por las capacidades del discurso fascista para vehicular deseos de las personas; Badiou plantea que fueron las sucesivas derrotas y el debilitamiento del campo revolucionario lo que permitió la victoria de la contrarrevolución, reactiva a la Revolución Rusa y sus efectos. Por ende, hay que examinar cómo se vincula "la novedad (relativa) del discurso fascista con la novedad (absoluta) de la producción ideológica proletaria" (DI: 37).

A diferencia de Althusser, Badiou considera un error evaluar a la ideología dominante únicamente desde el lugar (la *plaza*) de dominación que ocupa y las funciones que realiza; hace falta considerar las *fuerzas* históricas a las que se enfrenta:

> Hace falta razonar históricamente, es decir, en términos de fuerza. La dominación ideológica sólo se comprende en su combate contra eso que la resiste. Su contenido, en continua transformación, está determinado por las fluctuaciones concretas de la resistencia, las novedades que ella engendra, el punto de vista de clase que ella afirma. Ninguna ley formal de la dominación puede dar cuenta de estas transformaciones (DI: 41 [MT]).

En efecto, la tesis badiouana es que las revueltas como la del Mayo del 68 demuestran que las ideas novedosas no se desprenden del contenido de la dominación, sino que provienen del campo de la resistencia que ella suscita (DI: 42)[86].

Para Badiou hay una autonomía positiva de la resistencia y nunca hay una simple inscripción de los mecanismos dominación sobre las luchas de las clases dominadas. Es decir, no hay una simple "recuperación" de las demandas populares por parte de la clase dominante puesto que, si bien este proceso es inevitable en cuanto existe una lucha ideológica y una ideología tiene el dominio, esa apropiación también permite a la ideología de los dominados escindirse y fortalecer su auténtico contenido revolucionario, irrepresentable –como se indicó– para la ideología dominante (DI: 48)[87]. En ese sentido, un propósito vital del marxismo sería organizar y desplegar la fuerza de esta resistencia de las masas hacia la victoria definitiva.

---

[86] Al mismo tiempo, Badiou reconoce que algunos pensadores a los que aquí denomina "neolibertarios" (bautizados, poco tiempo después, como los "nuevos filósofos") supieron advertir esta dialéctica de la resistencia dentro del proceso ideológico, a diferencia de la concepción "metafísica" de Althusser. En esta línea sitúa al libro de André Glucksmann *La Cuisinière et le mangeur d'hommes*, (Le Seuil, julio 1975), el cual plantea al inicio la contradicción entre las masas y el Estado. Sin embargo, para Badiou las conclusiones de Glucksmann son desesperantes, en tanto su libro se concentra en el omnipresente poder represivo estatal debido a su convicción respecto de la debilidad de la resistencia y termina en una disertación metafísica que considera que la causa de estos Estados dictatoriales anida en las perversas derivas de la "Razón occidental", desplegada en pensadores como Hegel y Marx: "Quiconque abandonne aux exploiteurs le terrain du pouvoir, fût-ce pour en dénoncer la perversion originaire, est un organisateur de la faiblesse populaire, un distributeur d'opium et de consolations fallacieuses" (DI: 46).

[87] "Le front de la lutte idéologique, dans son déplacement, reflète une double division: celle du dominant et du dominé, et, à l'intérieur du dominé, la scission entre la part de lui même effectivement pénétrée par la domination, et la part qui concentre la résistance" (DI : 48).

En resumen, desde la perspectiva badiouana no existe la ideología en general, sino el constante proceso de la lucha ideológica, cuyo motor es la lucha de clases anclada en las revueltas revolucionarias de las masas: “Es la revuelta de masas la que constituye la base práctica de la resistencia ideológica y, por consiguiente, la base práctica de las transformaciones de la propia ideología dominante, la cual se determina históricamente como resistencia a la resistencia” (DI: 51). En ese sentido, Badiou establece una primacía de la fuerza novedosa y afirmativa de la resistencia ideológica popular por sobre las sucesivas formas ideológicas de reacción de la clase dominante. Así, el principio maoísta según el cual *las masas hacen la historia* se extiende a la historia de la ideología, comprendida la dominante.

Las invariantes comunistas y el rol del marxismo

A la par de su rechazo a la “eternización” del concepto de ideología en Althusser, Badiou escinde este concepto al afirmar que hay una ideología propia de los dominados y, en esa línea, despliega en el texto escrito con Balmès el concepto de *invariantes comunistas*. El punto de partida es el ideario del movimiento de insurrecciones campesinas del siglo XVI, ya analizadas desde una perspectiva política por Engels hacia 1850 en el libro *Las guerras campesinas en Alemania*. Por un lado, Badiou señala que este movimiento liderado por Müntzer presenta un programa comunista desarrollado: desaparición de la sociedad de clases, fin de la propiedad privada y debilitamiento del Estado, y que incluye, además, los medios violentos de su realización. La cuestión que se plantea entonces es bajo qué condiciones materiales esta resistencia de los explotados asume la forma de una reivindicación radical de tipo comunista; cuestión clave en la historia ideológica, en tanto el comunismo se concibe como una ideología de los explotados afirmativa y programática que rebasa la mera negación y resistencia.

Si se considera –al igual que Engels en varios pasajes de su libro– que sólo el proletariado puede portar un verdadero programa comunista, los plebeyos alemanes liderados por Müntzer constituirían únicamente un proletariado embrionario o “virtual” y su programa sería calificable como un comunismo de masa, una anticipación ideológica de la ideología revolucionaria del comunismo. Sin embargo, Badiou sostiene que la lucha ideológica representada por Müntzer implica una ruptura acorde al contenido de la revuelta y que se *escinde* del ideario moderado del reformismo de Lutero. Asimismo, señala que el programa muntzeriano no debe ser reducido a una expresión de la persistencia residual de comunidades milenarias ni a un esbozo del proletariado futuro, pues para él es evidente la existencia de una ideología comunista que unifica la revuelta. Los elementos más radicales del campesinado producen ideas de tipo igualitario que son sistematizadas por la predicación de Müntzer en su papel dirigente (DI: 56).

A partir de este caso, Badiou y Balmès marcan la persistencia de esta clase de aspiraciones comunistas en diversas revueltas de las masas, a la vez que reconocen que esta hipótesis surge de rastrear las indicaciones fugitivas del propio Engels acerca de las "resonancias comunistas" del programa muntzeriano[88]. En efecto, ellos interpretan que estas "resonancias" son una constante de las sublevaciones populares, independientemente del surgimiento del movimiento proletario moderno (que sería el realizador histórico de ese ideario).

> Nuestra hipótesis es la siguiente: todas las grandes revueltas de masas de las clases explotadas sucesivas (esclavos, campesinos, proletarios) encuentran su expresión ideológica en formulaciones igualitarias, anti-propietarias y anti-estatales, que constituyen los lineamientos de un programa comunista (DI: 60).

Los explotados, a través de su antagonismo con el Estado que se expresa materialmente en guerras insurreccionales, concentran su resistencia en el plano ideológico proyectando el fin de la dominación, asentada objetivamente en las diferencias de clase y en el poder estatal.

> Es a los elementos de esta toma de posición general de los productores insurgentes a los que nosotros llamamos invariantes comunistas: invariantes ideológicas de tipo comunista constantemente regeneradas por el proceso de unificación de las grandes revueltas populares de todos los tiempos (DI: 60).

Estas invariantes no tienen un carácter de clase definido, sino que más bien expresan las aspiraciones generales de los explotados a terminar con la opresión. Si bien el Estado contra el que se rebelan las masas está históricamente apropiado por una clase dominante particular, Badiou señala que "existe una forma general de Estado, orgánicamente ligada a la existencia misma de las clases y de la explotación, y contra la cual, invariablemente, las masas se sublevan, portadoras como son de su disolución y del movimiento histórico que [como sostuvo Engels] relegará toda la máquina del Estado al museo de antigüedades…" (DI: 60).

La conceptualización badiouana de las *invariantes comunistas* implica obviamente aglutinar a revueltas dispersas de los explotados, pero no lleva a afirmar la existencia de la ideología en general al estilo de Althusser. Lo invariante hace referencia a los contenidos, dado que se postula que, ineluctablemente, siempre hay ciertas aspiraciones comunistas en las grandes revueltas de masa, previas a la aparición del proletariado en el mundo moderno.

Asimismo, Badiou sostiene que la existencia de las invariantes abre en el ámbito ideológico una dialéctica entre dos agentes, la "masa" del pueblo y la "clase" proletaria, tal como el maoísmo ha sabido interpretar y amplificar. A partir de esta dialéctica entre la masa y la clase, es posible distinguir tres determinantes en la lucha ideológica: la determinación de *masa* expresada en las invariantes comunistas y dos determinaciones de clase, por un lado, la de la clase dominante y, por otro, la determinación de una clase revolucionaria que funda una

[88] "No es sólo que en Müntzer esas resonancias comunistas devienen la expresión de los anhelos de una fracción real de la sociedad. Es que es solamente en su caso que ellas son formuladas con una cierta claridad y, después de él, las reencontramos en cada gran sublevación popular hasta que se funden poco a poco con en el movimiento proletario moderno" (Engels, citado en DI: 58 [MT]).

novedad histórica (el proletariado) (DI: 63). Por lo tanto, además de separarse de la influencia de la ideología dominante, la resistencia ideológica de los explotados se escinde en función de su determinación: de masa o de una clase específica. En ese sentido, a la inversa de las ideologías de las clases explotadas precedentes, sólo el advenimiento del proletariado –afirma Badiou– inaugura el predominio del punto de vista de clase por sobre las ideas de las masas.

Por un lado, la clase obrera moderna se distingue por ser coetánea de las condiciones materiales e históricas que brinda el desarrollo de las fuerzas productivas durante el capitalismo, lo cual le brinda la posibilidad de alcanzar una reformulación de las invariantes libre de promesas o de elementos nostálgicos: “Las invariantes comunistas reflejan en su reformulación obrera, el movimiento anticipador de las condiciones de su realización. De allí que ellas se desprendan de la forma profética del retorno” (DI: 80).

Por otro lado, en la misma línea de TC, Badiou vincula la aparición superadora del proletariado (cuando la clase explotada deviene clase revolucionaria) con la transformación de la ideología de masa de los dominados por su anudamiento con la ciencia revolucionaria del marxismo (es decir, la continua regeneración práctica de la invariante comunista a través de las revueltas sería insuficiente sin el marxismo). Desde la perspectiva de *procesual* del Badiou maoísta, las ideas de las masas se recolectan y sistematizan, pero el conocimiento se convierte en el elemento unificador, reemplazando en ese rol al “utopismo” de las invariantes.

Asimismo, la teoría marxista, ligada al surgimiento del proletariado, provee a esta clase del conocimiento del sistema de explotación que le brinda la capacidad de organizarse para destruirlo. “El marxismo-leninismo es aquello que comprueba que el proletariado, heredero de una lucha ideológica secular en torno al programa comunista, es también el realizador de dicha herencia. El marxismo-leninismo es la resistencia ideológica no sólo acumulada, sino transformada en conocimiento y en proyecto” (DI: 69). En consecuencia, Badiou sostiene que la intervención del proletariado es un hito en la historia de los explotados y avizora que, de allí en adelante, son los explotadores quienes deberán colocarse en posición de resistir.

Por ende, a la vez que reconoce el protagonismo histórico de las masas, Badiou subraya el rol unificador del marxismo, bajo la orientación del proletariado, en contra del izquierdismo que propone librar la política a la espontaneidad de la resistencia ideológica de los explotados.

> Sostenemos que el marxismo no está menos orgánicamente ligado, en cuanto a su posibilidad y su desarrollo, a ese hecho sin precedentes en la historia: una clase explotada capaz de constituirse por su propia cuenta en clase revolucionaria. En el espacio de la resistencia ideológica esto quiere decir: la clase obrera no es solamente una fuerza de engendramiento de las ideas, sino el término histórico instituyente de una nueva lógica (DI: 94 [MT]).

Por último, Badiou señala que el *cuerpo* de esta nueva lógica, de esta nueva forma de comprender la sociedad, son las organizaciones de clase del proletariado, más precisamente, el partido (una organización permanente, a diferencia de las que en otros tiempos no perduraban mucho más allá de la revuelta misma) (DI: 99). Por lo tanto, luego de las masas y

el proletariado, el partido de clase aparece como otro actor esencial, considerado por Badiou como condición material ineludible para que la resistencia ideológica tome consistencia en una teoría de la revolución. La construcción y el desarrollo intelectual del marxismo también depende entonces de las experiencias políticas de organización obrera.

En suma, en esta etapa, Badiou considera que el programa de las *invariantes comunistas* no sólo es heredado y reformulado por el proletariado, sino también *realizado* por él bajo la dirección del partido, condición de posibilidad para la evolución de la teoría marxista.

LOS FRENTES DE BATALLA CON LOS NUEVOS FILÓSOFOS

A mediados de los setenta se produce el cierre de la secuencia revolucionaria que Badiou identifica con la GRCP en China y el Mayo francés, cierre marcado por una serie de sucesos interconectados y ajenos a la teoría, pero que afectan considerablemente el campo del pensamiento emancipador en Occidente. Luego de la autodisolución de *Gauche Proletarienne* a fines de 1973, se publican en Francia las revelaciones de Solyenitsin sobre la represión interna en la URSS, encarnada en la dura experiencia del *Gulag*. No casualmente, poco tiempo después hacen su aparición los "nuevos filósofos", nombre que recibieron desde mediados de 1976 un nuevo grupo de intelectuales que abandonaron su militancia de izquierda (ligada a la extinta GP o a la revista *La Cause du Peuple*) y se reconvirtieron en críticos fervorosos del ideario comunista revolucionario: André Glucksmann, Christian Jambet, Guy Lardreau, Bernard Henry-Lévy (Keucheyan, 2013: 26-27)[89].

Si bien al principio algunos de ellos mantuvieron cierta radicalidad en su pensamiento, los intelectuales "renegados" se caracterizan por elegir exorcizar su pasado militante a través de la denuncia de los peligros del pensamiento "totalitario", dentro del cual sitúan al marxismo, y promover como alternativa un regreso a valores occidentales como la democracia, la libertad y los derechos humanos, poco antes considerados mera ideología burguesa (TS: 205). Por eso, el éxito mediático de esta corriente es un síntoma del resquebrajamiento de la confianza en la revolución. Asimismo, ante el retroceso del marxismo, en la filosofía reaparecen las preguntas clásicas de tono metafísico y se produce un retorno de la ética. Se advierte entonces que gran parte de la *intelligentsia* francesa (y no sólo los intelectuales más jóvenes) abrazan posiciones menos radicales en términos políticos e incluso un tono despolitizado[90].

---

[89] Otro dato contextual que vale la penar tener en cuenta es la muerte de Mao Tse-tung el 9 septiembre de 1976, a la cual le sigue el 11 de septiembre en Francia una manifestación unitaria de las organizaciones maoístas y marxistas-leninistas (PCR-ML; PCMLF; UCF-ML; GOP) en homenaje a Mao. Este nuevo contexto en China posibilita el arresto de la llamada "Banda de los cuatro", líderes políticos de la Revolución Cultural. Esto marca el inicio de la exclusión y el comienzo de la persecución del maoísmo por parte de la estructura del PCCh, así como el declive definitivo de las organizaciones de inspiración maoísta en Francia.

[90] Como símbolo de esta nueva era vale recordar que en 1979 Glucksmann logró convencer al gran intelectual de la izquierda francesa, Jean-Paul Sartre, y a su antagonista liberal, Raymond Aron, a que marcharan junto con él al Elíseo para convencer al presidente francés de que preste ayude a los refugiados vietnamitas, en un gesto definido como puramente humanitario y "apolítico". Al mismo tiempo, sin soslayar las peculiaridades del caso francés, vale mencionar la tesis de Keucheyan (2013: 34) de que esta evolución hacia la derecha de intelectuales que adherían a la causa revolucionaria también se produjo en otros países.

En este difícil contexto para la filosofía maoísta desplegada por Badiou, a mediados de 1977, el grupo de filosofía "Yénan" del UCF-ML publica su cuarto *cahier*, intitulado *La situation actuelle sur le front de la philosophie*. Se trata de un conjunto de textos, escritos en su mayor parte por Badiou, dedicados a analizar la coyuntura del pensamiento filosófico francés y sus implicancias políticas en autores como Deleuze, Jambet, Lardreau, Miller y Lecourt (estos dos últimos, discípulos de Lacan y de Althusser, respectivamente). Por lo tanto, además de las críticas al althusserianismo[91], habituales en esta etapa, los artículos de Badiou se ocupan de combatir las teorías de los "nuevos filósofos" y del deleuzianismo "anarquizante"[92].

En la introducción al libro intitulada *État du front*, los miembros del grupo "Yénan" sostienen que, principalmente, cuando la contraofensiva de la política tradicional fue ganando terreno hacia 1972, algunos intelectuales franceses emprendieron una "retirada" (ya sea "nuevos filósofos" como Glucksmann, pero también Althusser y Deleuze) que tuvo como consecuencia que el pensamiento filosófico local empiece a caracterizarse por sustituir la lucha de clases del marxismo por el par antidialéctico de Estado versus las masas: el lugar del Estado es catalogado como el Poder, la Ley o lo Uno, mientras que la presencia de las masas es referida mediante términos como el cuerpo, el deseo o lo múltiple. De este modo, estos intelectuales *impacientes* "sueñan con un antagonismo formal, del mundo partido en dos sin otra espada que la ideología" (1977: 10)[93]. En suma, un sector de la intelectualidad francesa se retiró al terreno de la filosofía especulativa y promovió una visión idílica de la política, abandonando la práctica política revolucionaria anclada en la teoría marxista y en la dirección del proletariado.

Desde esa clave de lectura, en el texto "Un Ange est passé", firmado con el seudónimo de Georges Peyrol, Badiou comenta el libro *L'Ange* (publicado en 1976) de Jambet y de Lardreau, dos filósofos ex militantes de GP que con esta obra muestran su renegación de sus años de militancia a causa de la deriva autoritaria de las revoluciones. Desilusionados, según ellos, por la transformación de la promesa liberadora de otro mundo que parecían contener la Revolución Cultural en China y Mayo del 68 en un nuevo sometimiento y obediencia a un Maestro, son ubicados por Badiou en la misma línea de diagnóstico pesimista de Lacan en Vincennes con respecto a la imposibilidad de la revolución, aunque con algunas diferencias.

---

[91] El texto que se dedica al althusserianismo dentro de este libro, firmado por Charles Breaud, analiza críticamente el libro de Lecourt intitulado, *Lyssenko. Histoire réelle d'une science prolétarienne*, publicado en 1976, para el cual Althusser redactó un *Prefacio*. El autor acusa a Lecourt y al althusserianismo en general de dejar de lado la perspectiva de las luchas de clases en el ámbito de la ciencia a la hora de analizar la empresa del lissenkysmo. Breaud subraya que tanto Althusser como su discípulo omiten cualquier referencia al problema del dominio burgués en la dirección de los procesos científicos y en las instituciones académicas, cuestión que la *Revolución Cultural* reveló como fundamental a través la experiencia de la incursión de las masas en estos ámbitos.

[92] A pesar de que esta publicación del UCF-ML las sitúa a un mismo nivel, la línea de pensamiento deleuziana es distinguible de los "nuevos filósofos" al punto que Deleuze escribió en 1977 una de las primeras críticas contra la pobreza conceptual de ese grupo al que considera un producto del *marketing* (por eso, la Tesis separa las críticas de Badiou hacia ellos en diferentes apartados y, como se verá, el propio Badiou reivindicará parte de la filosofía de Deleuze más adelante). Véase: Deleuze, G. (2007) "Sobre los nuevos filósofos y sobre un problema más general', *en Dos regímenes de locos: textos y entrevistas*, Valencia: Pre-Textos, pp. 135-140.

[93] Bosteels (2010b: 59) califica a esta visión abstracta del antagonismo político como una presentación melodramática de la política.

> Porque, para Lardreau y Jambet, filosofía quiere decir Lacan. Pero del hecho de que Lacan forcluya la revuelta, ellos sacan la lección de que hace falta encontrar un mundo –aquel del rebelde– en el que Lacan, en tanto pensamiento, sea a su vez forcluido (1977: 66 [MT]).

En efecto, la filosofía de *L'Ange* se distingue de Lacan al dividir al mundo en las figuras del Rebelde, el ángel revolucionario que anuncia el advenimiento de otro mundo, y la del Maestro, el nuevo amo que reinscribe a ese mundo en un orden opresor. En ese sentido, Badiou indica que, en lugar del principio dialéctico de la escisión, "Jambet y Lardreau mantienen de hecho la consistencia metafísica no escindida de lo Uno, ya que sólo pueden reducirla colocando *en el exterior* el doble heterogéneo de este Uno" (1977: 73 [MT]). Es decir, instalan un maniqueísmo del Dos que constituye una reduplicación: *dos veces uno*.

Badiou interpreta que esta presentación de dos mundos heterogéneos en *L'Ange* se debe la falta de perspectiva política marxista (maoísta) de los autores a la hora de hacer el balance de sus años de militancia, una carencia que se remontaría a la ideología *apolítica* de masas de la organización a la que pertenecían, GP, la cual creía posible vincularse con las masas prescindiendo de la especificidad del antagonismo de clase. "El antagonismo es de hecho el elemento organizador en cuanto ausente del balance trazado [por los autores]" (1977: 75). Al final, Jambet y Lardreau en su libro emparentan sus experiencias políticas con experiencias místico-religiosas, por lo cual imaginan a la rebelión como la llegada milagrosa de un acto puro y absoluto de las masas que quiebra la historia del mundo.

Por otro lado, Badiou menciona que Jambet y Lardreau en la autocrítica de su experiencia militante reconocen que anteriormente se referían a las masas como un significante vacío o abstracto, pero aún así ellos dejan de lado el mayor problema: la visión política del "obrerismo" (*ouvriérisme*) adoptada por GP como uno de sus principios militantes y que ellos heredan. Badiou subraya que el obrerismo contiene una visión "objetivista" de la política por la cual el proletariado es disuelto como un mero componente de las masas trabajadoras y reducido a su *ser social*. Así, se pierde de vista lo que la doctrina política del marxismo considera el rasgo clave de esta *fracción* revolucionaria del pueblo: su conciencia (política) del antagonismo de clase. En efecto, el posterior renunciamiento de los autores de *L'Ange* al "obrerismo" y a cualquier referencia a la clase obrera es –para Badiou– una resignificación en clave metafísica de esa visión restringida de la política de GP que decantaba en su rechazo del marxismo y de toda política de clase, rechazo que este libro repite (1977: 81).

En fin, Badiou crítica la renuncia conservadora de Jambet y Lardreau a la herencia del Mayo francés (renuncia que, no sin cierta dosis de vanidad, estos dos intelectuales conciben como una ruptura que obedece a una "depuración interior") y sostiene que el deber del militante marxista, ante los desafíos de cada coyuntura, consiste en escindirse y reevaluar su tarea afirmativamente.

EL RECHAZO A LA FILOSOFÍA DELEUZIANA Y LA REAFIRMACIÓN DEL PARTIDO

En este libro destinado a las luchas ideológicas en la filosofía, Badiou se ocupa en dos ensayos de criticar la filosofía deleuziana, como ya lo había hecho en TC. Nuevamente bajo el seudónimo de Georges Peyrol, el escrito intitulado "Le fascisme de la pomme de terre", efectúa una virulenta crítica del concepto de *rizoma* que Deleuze y Guattari despliegan en un pequeño libro en 1976. Este concepto de la botánica utilizado por los autores para señalar como se mueve y produce el deseo, también explica la compresión ontológica que ellos poseen de las revueltas masivas como la de Mayo del 68, la cual es catalogada como una insurrección de lo múltiple.

A diferencia de la estructura jerarquizada representada por la clásica raíz pivotante y arborescente, Deleuze y Guattari encuentran en el rizoma el modelo de la multiplicidad sin centro, de lo heterogéneo y lo anti-genealógico. Desde ese modelo orgánico, califican a la dialéctica maoísta que se resume en el principio de que "lo Uno deviene dos" como un pensamiento jerarquizante que termina por seguir el paradigma del desarrollo arborescente: las (seudo)multiplicidades se fundan en una unidad[94]. Por su parte, Badiou responde que ellos no comprenden la dialéctica maoísta, en la cual ese Uno es siempre un proceso precario que tiene por principio su continua escisión. "El pensamiento dialéctico es el único pensamiento de la revuelta en tanto que sacude hasta la raíz la omnipotencia de lo Uno: para él, la esencia de lo Uno es el trabajo del antagonismo que lo constituye, es el Dos" (1977: 45 [MT]).

Según Badiou, la influencia de la filosofía deleuziana proviene del hecho de expresar una justa reacción contra de la unificación estatal, partidaria o sindical desligada de las causas populares, en la línea de Mayo del 68 (recordemos aquí los panfletos de Badiou en contra del PCF y los sindicatos tradicionales) y cuya expresión máxima son los dos centros del poder que representan lo Uno (uno refiere a la versión capitalista clásica y el otro es la burocrática soviética). Los deleuzianos, al reducir toda dialéctica a una metafísica reaccionaria de lo Uno, pretenden desplegar el único pensamiento ontológico acorde a las nuevas revueltas.

Por su parte, Badiou, contrario en este período maoísta al reemplazo de la dialéctica y de la contradicción, critica las implicaciones políticas de los grandes principios de esta ontología que cataloga como una "ontología de lo múltiple". Por un lado, interpreta que el principio del rizoma que establece que es plausible conectar cualquier punto con otro –pues en este modelo no prevalecen los posicionamientos, sino las líneas–, implica, en un primer sentido, que sólo existen individuos sin ninguna identificación de clase y; en segundo término, un enaltecimiento de la política de lo múltiple o de la multitud, un llamado a la convergencia de luchas totalmente desmembradas que –según Badiou– siempre acabarán en la derrota.

[94] Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Rizoma*, México, Ediciones Coyoacán, p. 10.

Para Badiou, la ontología deleuziana de lo múltiple es una convocación a la interconexión universal que desdibuja la existencia de antagonismos irreductibles y, por ende (igual que el maniqueísmo místico de Jambet y Lardreau), permite subrepticiamente el regreso de lo Uno.

> El múltiple es, en efecto, una categoría sólo pensable en su relación contradictoria con lo Uno. Todo pensamiento de lo múltiple vehicula como su sombra un pensamiento de lo Uno puro y, se observa por lo demás, hasta en el uso de la mayúscula, ese espectro aterrorizador en el discurso de Deleuze y Guattari, como aquello contra lo cual el finge edificarse (1977: 49 [MT]).

En fin, las multiplicidades de Deleuze sólo se caracterizarían por aquello a lo que se sustraen, es decir, por excluir la unificación. Por ende, en su afirmación de lo múltiple hay también una debilidad que exalta el poder de lo Uno. Así, concluye Badiou, el ideal de la "sustracción", sin concebir la escisión de lo uno, expresa una indiferencia que favorece y deja intacto a lo Uno establecido.

Por otro lado, en el otro texto de Badiou dirigido contra Deleuze y Guattari, *Le flux et le parti (dans les marges de l'anti-oedipe)*, los acusa de reducir la caracterización del Mayo francés a una irrupción del deseo. Según él, las "fabulaciones sobre el Deseo" de los autores de *El Anti-edipo* (publicado en 1972) tienen por fin hacer entrar en escena a lo irracional en función del carácter imprevisto de la revuelta de Mayo del 68. Por ende, la cuestión que trata el artículo es cómo pensar al acontecimiento revolucionario, lo cual lleva a complejizar su concepción de la relación de la doctrina marxista y su sujeto político (el partido) con la irrupción de lo nuevo.

En primer lugar, Badiou deja claro que el marxismo no identifica a la racionalidad con lo analíticamente previsible, pues son las masas las que hacen la historia (no el pensamiento). La imprevisibilidad de toda revuelta constituye una obviedad debido al ya mencionado primado de la práctica en relación con la teoría. En esa línea, señala que siempre hay un *resto* de la revuelta (de la práctica) que la teoría marxista jamás puede conocer inmediatamente. El proceso de organización revolucionaria se periodiza por secuencias puntuadas por revueltas que contienen un exceso inagotable de fuerza sobre el cual trabajan las revueltas posteriores.

> El 'resto' es eso que, en la escansión periodizante (Comuna, Octubre, Revolución Cultural…), despliega tal fuerza de ruptura que hace falta el largo trabajo de las rupturas posteriores para que se clarifique –mediante una clarificación sin fin, ella misma escindida–, el aporte histórico de las masas sobre el cual se respaldan y se sostienen, en adelante, la teoría y la organización (1977: 27 [MT]).

Badiou considera entonces necesaria la existencia del partido y la vanguardia para que la revuelta revolucionaria despliegue sus efectos, a la vez que reconoce que el militante marxista también es sorprendido por las revueltas. Si bien la pregunta sobre cuál es el momento apropiado para la rebelión sólo tiene sentido desde el punto de vista del militante que se prepara como "profesional" de la revolución, ello no significa que él pueda estar siempre listo para el advenimiento de lo nuevo. Por eso, para Badiou el militante marxista debe escindirse:

> El dirigente marxista-leninista es aquel que se quiebra y escinde de sí mismo, entre la forma objetiva de la preparación revolucionaria y la razón incondicional e incondicionalmente

> inmediata de la revuelta revolucionaria de las masas (…). La preparación erudita se prueba al fuego de la irrefutable impreparación histórica: tal es la esencia de la dirección marxista-leninista, de la dirección del partido. Él no es más que dirección de lo nuevo (1977: 29 [MT]).

La novedad sorprende y pone a prueba al militante del partido, por lo cual éste debe situarse en el punto indicado para acogerla.

Por otro lado, en la filosofía de Deleuze y Guattari expuesta en el *Anti-edipo* se divide en dos polos a las fuerzas sociales: uno es el polo reaccionario y contenedor del deseo; el otro polo es el revolucionario y liberador del deseo de las masas que los dos autores del libro apoyan. En ese marco, Badiou advierte en Deleuze una suposición de la existencia de una libertad incondicional sin causas ni objetivos que lo convertiría en un kantiano; pero, al mismo tiempo, considera que el imperativo deleuziano invierte el *imperativo categórico* de Kant al sustituir el requisito de lo universal por lo particular: su regla sería "actúa en función de tus deseos singulares". Badiou concibe entonces a la filosofía deleuziana a través de la figura de una cinta de Moebius que no define un sujeto ni un objeto (1977: 32).

Como ya se mencionó, la filosofía dialéctica defendida por Badiou que piensa a lo uno como *escisión* se opone a esta clase de binarismos idealistas y políticamente paralizadores. En ese sentido, mientras que los llamados "teóricos del deseo" se contentarían con hacer una crítica de la categoría de representación como forma de argumentar que el partido limita las acciones de las masas, Badiou sostiene que un verdadero partido revolucionario concentra las divisiones, por lo cual insiste en que éste mismo también debe escindirse continuamente.

> El partido es más que cualquier objeto histórico uno en dos: unidad del proyecto político del proletariado, de su proyecto estatal, dictatorial; y, en ese sentido, aparato, jerarquía, disciplina, abnegación (…). Pero también el inverso histórico: la aspiración esencial de las masas –de la cual el partido es el órgano, el brazo de acero–, al comunismo (1977: 33 [MT]).

Desde esta perspectiva, Badiou se sitúa en contra de la visión deleuziana que rechaza de pleno al Estado por considerarlo dictatorial y opresor. Según él, el Estado constituye una cuestión política central puesto que "la revolución es una relación radicalmente nueva de las masas con el Estado" (1977: 34). Si una revolución no edifica nada en relación con el Estado, deriva en un fracaso que puede costar una masacre (como en el caso de la Comuna de París). Por otro lado, también señala que el movimiento de masa se halla en una relación dialéctica y necesariamente contradictoria con el Estado, dado que las revueltas apuntan a su disolución: "Las masas se adueñan del Estado con el objetivo comunista de su desaparición. Si esto no sucede, es con seguridad el Estado el que se apropia de las masas" (1977: 34).

Badiou destaca que precisamente la función del partido revolucionario es estar a la altura de estas revueltas imprevistas, tal como lo expresa Lenin al afirmar que "la crisis está madura", en contra de aquellos dirigentes que pensaban que era "demasiado pronto" para actuar. Es decir, las previsiones teóricas del partido deben dejarse transformar por la irrupción imprevisible de las revueltas populares, por lo cual sus militantes, siempre próximos a la idea

de revuelta, no pueden dejar pasar la ocasión de acompañarla cuando ella irrumpe por obra de las masas. En suma, el partido expresa la tensión que existe entre la previsibilidad de la teoría marxista leninista y la imprevisibilidad de la práctica revolucionaria de las masas.

Por último, Badiou reconoce que esta inestabilidad constitutiva de la organización puede ser aprovechada por las fuerzas reaccionarias. Ante ello, la respuesta maoísta no es otra que tener confianza en las masas, pero también en el partido, por lo que hay que mantener a ambos en una correlación sin fusión. No se trata entonces, como piensan Deleuze y Guattari, de que las masas prescindan del partido por considerarlo una jerarquía castradora, sino que el desafío consiste, en todo caso, en volver a pensar su concepto sin perder de vista la perspectiva de clase y comprometerse en la creación de un partido comunista de tipo nuevo (tal como propone el UCF-ML). De esta forma, Badiou da señales de una mayor complejización de su teorización del sujeto político en base a su carácter escindido, lo cual se profundizará más adelante, en su obra *Théorie du sujet*.

LA FILOSOFÍA SUTURADA A LA VISIÓN MAOÍSTA DE LA POLÍTICA

Con el Mayo francés, la filosofía badiouana se coloca por primera vez bajo condición directa de un acontecimiento de la política. La coyuntura abierta por esta revuelta imprevista y la consiguiente intensificación de su práctica militante, lo llevan a abandonar los debates epistemológicos y sus textos de este período que aparecen en distintos fascículos de la colección “Yénan” son calificados por el propio Badiou, en el nuevo *Prefacio* para su reedición, como “ensayos filosóficos” que abordan la cuestión de la dialéctica en vinculación con la condición política, en línea con una tradición intelectual que remite a Lenin y Mao (Badiou, 2012e: 8). En efecto, en el momento original de aparición de esta colección dirigida por Badiou junto con su compañero Balmès, ellos la describen puntualmente como “un dispositivo de intervención en la coyuntura teórica e ideológica”.

En ese sentido, si bien algunos de los desarrollos vertidos poseen cierto grado de abstracción, los textos presentados en esta colección, tal como afirma Alessandro Russo, son una muestra de lo que él denomina un “desbordamiento” (*débordement*) de la política en la filosofía, en tanto se trata de formular una filosofía a la altura del período de experimentación política y organizacional de los años setenta, vinculado al maoísmo (Russo, 2011: 355). En relación con esto, un dato habitual en esta época de efervescencia política es que el discurso filosófico badiouano de los setenta se halla interpuesto por diversas referencias a pensamientos y sentencias de las principales figuras del movimiento marxista, principalmente e Mao. Los escritos del líder político revolucionario chino son referenciados a tal punto que pueden interpretarse como una intrusión de otro tipo de discurso en la filosofía.

Por lo tanto, en la filosofía badiouana de los setenta los principios maoístas sobre la política son adoptados como una especie de dogmas, razón por la cual se puede sostener –en los

términos de la obra de madurez de Badiou– que su filosofía se halla *suturada* a la política maoísta. Esta subsunción de la filosofía a la política revolucionaria tiene como reverso la ausencia de cualquier referencia a lo que él va a considerar posteriormente las otras condiciones de la filosofía (arte, ciencia, amor).

Así como el Badiou militante lucha con su partido contra las "desviaciones" en el campo político de la izquierda y del maoísmo francés post-68, en este período en el cual la filosofía es concebida como el *lugar* desde el que se distinguen los conflictos y las divisiones político-ideológicas del momento, el Badiou filósofo toma partido en sus ensayos y explicita sus discrepancias con lo que considera las "desviaciones filosóficas" que emergen de los dos frentes ligados a ese mismo campo político de la izquierda (Bosteels, 2011a: 131).

En ese sentido, Badiou pretende situarse "más allá" del conservadurismo "derechista" de su ex maestro Althusser, cuya teoría estructuralista sin sujeto cae bajo la sospecha de tener como función respaldar la política del PCF. La filosofía badiouana recupera entonces la cuestión del sujeto en contra de la reducción althusseriana del sujeto a un efecto ideológico, y escinde la concepción monolítica de la ideología al afirmar la existencia de una ideología política propia de los dominados que incluso determina las formas de la ideología dominante y que anticipa al marxismo. Por otro lado, si bien reconoce la importancia política de las revueltas imprevistas, Badiou también se sitúa "más acá" del espontaneísmo "izquierdista" apuntalado en la revuelta de las masas que adjudica a la teoría "deseante" de Deleuze, pues defiende aún el rol de un partido proletario (renovado) que guíe esa clase de acciones y que no menosprecie la cuestión del poder estatal para el desarrollo de la lucha de clases.

Empero, lo que es más importante aún, es el hecho que Badiou anticipa su original interés en una filosofía dialéctica que evite estancarse en un dualismo purificador entre las masas y el Estado y que, a la vez, permita pensar una idea de revolución que no se reduzca a una operación de intercambio y ocupación de lugares, sino a una transformación cualitativa de ese orden previo.

La serie de textos de Badiou en la colección "Yénan", se cierra definitivamente en 1978 con la publicación de *Le noyau rationnel de la dialectique hegelienne*. *Traductions, introductions et commentaires, autour d'un texte de Zhang Shiying* (París: Maspero), escrito en colaboración con otros miembros del UCF-ML, Louis Mossot y Jöel Bellassen. Como lo anuncia su título, el texto traduce y comenta un capítulo del libro del filósofo chino Zhang Shiying intitulado *La filosofía de Hegel* de 1972. Esta clase de publicación en Francia no debe extrañar en un período de politización en el que las derivas de las luchas políticas e ideológicas en la China maoísta tuvieron un gran impacto en las reflexiones de los intelectuales y dirigentes franceses.

Como lo señala el título de la obra de Zhang Shiying y el del libro de Badiou, el objetivo de ambos textos es abordar el pensamiento dialéctico a través de su fuente hegeliana, señalando las fortalezas y debilidades de esta "ambigua" herencia que se considera fundamental a la

hora de pensar el marxismo y la coyuntura. En ese sentido, en la introducción al libro, Badiou y sus compañeros hacen un recorrido por la apropiación de Hegel en Francia y en China.

En Francia, la primera recepción filosófica de Hegel corresponde a Kojève e Hyppolite, interpretación centrada en el Hegel especulativo que influye en la apropiación de las obras del joven Marx y que culmina con la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre. Luego, con el auge del estructuralismo, aparece Althusser y su concepción de Marx como un estructuralista *avant la lettre*, separándolo así de Hegel. Según Badiou, si bien esa tentativa "científica" y anti-hegeliana permitió combatir a la ortodoxia marxista, compartía con la lectura "especulativa" de Hegel el hecho de dejar de lado a la *Ciencia de la lógica*, la obra materialista del filósofo alemán (NRD: 15)[95]. En suma, esta obra fue prácticamente omitida tanto por Sartre como por Althusser, lo cual da sustento a la idea badiouana de que ambos autores representan una falsa alternativa entre el sujeto y la estructura. En contraposición a estas "desviaciones" de las lecturas francesas, la perspectiva badiouana reivindica al marxismo y a Hegel, bajo la premisa de que Marx fue el *divisor* de Hegel con el propósito de hallar en allí al nudo racional y materialista de la dialéctica.

En esta línea, se halla la lectura de Hegel en China por el pensamiento maoísta, el cual (como lo muestra el caso de Zhang Shiying) ha profundizado el estudio del método dialéctico de Hegel para distinguir en él sus aspectos conservadores (idealistas) y sus aspectos revolucionarios que sirven de base a la elaboración del materialismo dialéctico. En ese marco, la cuestión de la contradicción y, especialmente, el principio de la unidad de los contrarios (la *correlación*) fue objeto de luchas filosófico-ideológicas que tuvieron resonancias políticas en aquel país.

En *Le noyau rationnel de la dialectique hegelienne*, Badiou toma en cuenta entonces estos debates tanto en su país como en China para pensar las implicancias de una relectura de Hegel que intente articular la dialéctica con la cuestión del sujeto y la novedad en el ámbito de la política. En relación con esto, hay que destacar la indicación de Badiou de que sus anotaciones publicadas en este libro son relativamente autónomas y delimitables respecto del texto de Zhang Shiying, en tanto obedecen a sus "propias preocupaciones filosóficas militantes" (NRD: 7). Los "Comentarios" badiouanos conforman así otro texto que contiene ideas y conceptos filosóficos novedosos que apuntan en una dirección que excede el marco de la dialéctica política del maoísmo, y que serán abordados y desarrollados dentro de un marco más amplio en el siguiente Capítulo de esta Tesis.

[95] Por otra parte, los "nuevos filósofos" ven a Hegel y a su descendiente Marx como ideólogos de la futura realización del Estado totalitario.

2.2 REFUNDACIÓN DE LA DIALÉCTICA EN UNA TEORÍA DEL SUJETO

BADIOU, UN FILÓSOFO MILITANTE EN UN CLIMA DESFAVORABLE

Los textos de Badiou en los setenta reflejan su esfuerzo para empezar a crear los recursos filosóficos que permitan acompañar las novedades y tensiones políticas del período post-68. En ese sentido, ese trabajo durante los "años rojos" constituye un material clave para el proyecto de relanzar la dialéctica bajo nuevos términos de su libro *Théorie du sujet* (en adelante, TS) publicado en 1982. El texto, influenciado por el estilo de Lacan en sus Seminarios, se presenta dividido en clases de su seminario desarrollado en la universidad de Vincennes entre los años 1975 y 1979 (interrumpido en varias ocasiones por su actividad militante) y escrito con párrafos de breves oraciones, sin dejar de intentar presentar una teoría sistemática acerca de la dialéctica y el sujeto que es novedosa en la filosofía badiouana.

Badiou señala en el Prefacio (fechado en 1981) que, luego de empeñarse en luchar en los diferentes "frentes filosóficos", se experimenta un contexto de renunciamiento al universalismo emancipador, lo cual es desfavorable para la existencia misma de una filosofía como la suya[96]. Por eso, llega a afirmar que la "filosofía está hoy desierta" (TS: 15). Se trata, para él, de un clima de decadencia intelectual marcado por el dominio desde 1976 de los "nuevos filósofos", los renegados del Mayo francés, junto con el posterior ascenso, a nivel político, de la izquierda democratizante comandada por François Mitterrand (quien llega a la presidencia en 1981) que logra la adhesión de muchos intelectuales. A este cuadro de degradación de la intelectualidad francesa esbozado por Badiou, se suma la "desaparición" durante los ochenta de los grandes autores del estructuralismo: Lacan, Barthes, Foucault, Althusser (este último retirado de la escena intelectual tras asesinar a su mujer y ser internado en un psiquiátrico).

El clima que ronda a este libro es entonces un clima de fracaso, de un anhelo de ruptura que no se concretó y se revirtió en un nuevo período de predominio reaccionario. En esa línea, Badiou identifica en el *Prefacio* tres secuencias gloriosas de la historia de Francia, pero que fueron seguidas por momentos de tremenda abyección: a la Comuna de París le siguieron los versallescos; a la Resistencia las guerras coloniales y luego de la secuencia abierta por Mayo del 68 aparecieron los "nuevos filósofos". La filosofía debe pensar entonces de qué modo pueden evitarse estas catástrofes, a las que Badiou vincula con una carencia de carácter subjetivo. Este diagnóstico lo lleva a calificar críticamente a los intelectuales de su país como "irresponsables" (en términos similares a los de Sartre al comienzo de su famoso texto *¿Qué es la literatura?*) y, como ejemplo, adjudica el fracaso de la Comuna de París a la falta de una correcta dirección intelectual, convalidando así la interpretación más bien clásica del

[96] La aparición del libro de Badiou tiene muy poca repercusión. De las pocas recensiones, las más importantes son las elaboradas por su compañera de militancia Natacha Michel en el periódico quincenal *Le Perroquet*; y por Claudine Haroche e Isabelle Vodoz (1984): "Autour de *Theorie du sujet* d'Alain Badiou", en *La ronde des sujets*, número especial de *DRLAV: Revue de Linguistique*, nº 30, pp. 27-44. Otra reseña, menos favorable, designa a su autor burlonamente como "el último de los maohicanos" (*sic*).

marxismo sobre esa experiencia. Badiou supone entonces que el intelectual tiene un rol privilegiado en la política y él debe proporcionar un programa o al menos estar preparado para guiar a la política después del estallido de las masas. La clásica pregunta sobre ¿qué hacer? debería poder ser pensada y contestada por el intelectual-filósofo (TS: 18-19).

La acusación de irresponsabilidad a los intelectuales parece dirigirse especialmente a las figuras de Althusser y Lacan ya que, como señala Bosteels (2007: 75), TS es una respuesta a la significativa evaluación derrotista que ambos hicieron sobre el significado de los sucesos de Mayo del 68 (además de oponerse, naturalmente, a la denegación de los "nuevos filósofos"). Como ya se indicó, Althusser se mantuvo fiel en ese momento al PCF desestimando lo que pasó en las calles y ni siquiera sus autocríticas cambiaron su postura; mientras que Lacan sostuvo en Vincennes que el movimiento del 68 se trataba de un arrebato histérico en busca de un nuevo amo. El filósofo y militante maoísta Badiou busca diferenciarse de este escepticismo respecto de los resultados de una política revolucionaria.

Sin embargo, una vez ocurrido el reflujo del movimiento militante post-68 y que se hace patente el fracaso de sus pretensiones de alcanzar una ruptura revolucionaria, el filósofo Badiou considera que para pensar de manera más profunda su propia teoría del sujeto, no alcanza con los recursos de la dialéctica maoísta y es necesario a dialogar especialmente con las orientaciones y conceptos del pensamiento lacaniano.

En relación con esto, vale notar que, a comienzos de los setenta, época de cierto declive del estructuralismo, Lacan reemplaza el modelo de la lingüística estructural por el recurso a la matemática y las figuras topológicas en tanto considera que sólo la matematización puede señalar "lo real", concebido como insimbolizable. Es decir, el matema expresa el esfuerzo conceptual para asegurar una forma de transmisión *casi* integral de las lecciones del psicoanálisis sobre el sujeto, reduciendo las posibilidades de equívoco (LPP: 84-85). Esta trayectoria de Lacan también será comentada por Badiou en su libro, de modo que la obra del psicoanalista pueda ser dividida en función de sus propios objetivos teóricos.

LA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA DIALÉCTICA: *ESPLACE* Y *HORLIEU*

Badiou comienza TS con una lección de pensamiento dialéctico, lo cual puede hacer pensar que adhiere aún a la idea del marxismo althusseriano que proclamaba la necesidad de un estudio previo y replanteamiento de la dialéctica marxista que pueda nutrir la actividad política partidaria y su proyecto revolucionario. Sin embargo, él de ningún modo vuelve a una posición teoricista porque, después de Mayo del 68, es claro que la cuestión clave es la del sujeto político y es en función de ella que se examina la dialéctica, examen que, tal como se enunció en el Capítulo anterior de la Tesis, se halla condicionado por la influencia del maoísmo en

Badiou y batallas políticas-ideológicas del momento[97]. Dicho esto, se verá que TS despliega una teoría más original y compleja que las anteriores.

Badiou efectúa una relectura de la dialéctica hegeliana a la que considera, al igual que Lenin y en contra de Althusser, una dialéctica materialista. Para llegar a esta vertiente *materialista* de la dialéctica no hace falta invertir a Hegel ni descubrir un núcleo oculto como postula tradicionalmente el marxismo y el propio Zhang Shiying, sino *escindirlo* (idea anticipada en su última nota sobre el libro de filósofo chino). En efecto, existen dos tipos de matrices en la dialéctica hegeliana: por un lado, una matriz *idealista*, "cubierta por el vocablo de alienación; idea de un término simple que se despliega en su devenir-otro, para volver en sí mismo como concepto consumado"; por otro lado, una matriz *materialista*, habitualmente no percibida, "cuyo operador es la escisión, el tema: no existe unidad sino escindida. Sin el menor retorno sobre sí, ni conexión de lo final y de lo inaugural" (TS: 26). Al igual que en los textos de los setenta, el filósofo francés considera que la *escisión* es el principio que anima a la verdadera contradicción dialéctica, la cual evita el Uno de la reconciliación que caracteriza a la perspectiva estructuralista.

Badiou sigue la ruta de esta vertiente de la dialéctica hegeliana en la *Ciencia de la Lógica,* libro que inicia su estudio del ser comenzando por lo cualitativo (la "determinidad"), por la noción de "algo" (*Etwas*) y no por lo Uno de la cantidad. Según Badiou, a través de esta noción que designa la forma primera del ser-ahí, Hegel pretende fundamentar la dialéctica entre lo Uno y lo múltiple, es decir, de lo que en el marxismo se denomina como el salto de lo cuantitativo a lo cualitativo. Pero, del hecho de que Hegel priorice la exposición de lo cualitativo, Badiou deduce que ese "salto" no es producto de una mera acumulación cuantitativa, sino que incluye un cambio cualitativo que él denomina un "efecto de Sujeto"[98].

Si bien a causa de su idealismo, en el fondo Hegel piensa al Todo (la totalidad múltiple) como el proceso de despliegue de lo Uno, también en su libro afirma que este "algo" nunca está solo, pues está lo "otro" (*Anderes*), introduciendo así una heterogeneidad que para Badiou sería una pista del principio de escisión, fundamental en el proceso dialéctico: "Así se reconoce que ninguna dialéctica es concebible si no presupone la división. Es el Dos el que da su concepto a lo Uno, no a la inversa" (TS: 27).

El "algo" como categoría contiene dos determinaciones, algo-en-sí y el algo-para-otro que Badiou llama la identidad pura y la identidad emplazada. Para pensar "algo" hay, pues, que

[97] En relación con esto, Badiou en TS se inspira a menudo en situaciones de la política para ilustrar sus fórmulas dialécticas y esto lo lleva a sostener que para un marxista es válido modelar la dialéctica en función de los contenidos de la doctrina política marxista: "en cuanto marxista, afirmo (…) que los contenidos absorben las formas, y no a la inversa. Que las formulaciones dialécticas arraigan en una práctica política explícita y asegurada" (TS: 38). De todos modos, hay otra clase de ejemplos utilizados por Badiou que se vinculan al cristianismo y su historia, pero en esta Tesis nos enfocamos en los casos políticos.

[98] En ese sentido, ya en una de sus Notas sobre la dialéctica en *Le noyau rationnel de la dialectique hegelienne*, Badiou esclarece la distinción entre lo "cuantitativo" y lo "cualitativo": lo cuantitativo es una forma de variabilidad que no modifica la asignación de lugares de la estructura, mientras que lo "cualitativo" es un exceso sobre ese lugar de variación asignado con efectos novedosos.

escindirlo. El término con el que él designa la unidad de la contradicción es *A* que se divide en *A* y A_p, es decir, *A* en sí mismo y *A* en otra plaza [*place*] designada por el índice *p* que remite el espacio de emplazamiento que es *P*. Como todas las cosas, A se da emplazándose y a la vez se niega porque, "emplazado", ya no sólo es él, sino también su plaza. Se llega entonces una escisión constitutiva en la existencia del "algo" que se expresa así: $A = (A\ A_p)$.

Para Badiou, lo que Hegel no revela es que el verdadero contradictorio de un algo *A* no es otro *A*, ni él mismo emplazado (A_p), sino el *espacio de emplazamiento P*, camuflado en el término *A* escindido (su ser puro *A* y su ser emplazado A_p). En suma, la dialéctica divide *A* a partir de la contradicción fundamental entre *A* y *P*, entre el existente y su lugar o entre una fuerza y un sistema de plazas.

Badiou recurre a conceptos marxistas y a la situación política de época para ilustrar esta fórmula de la contradicción dialéctica. El verdadero opuesto del proletariado no es la burguesía (esto sería el artificio hegeliano: algo y otro), sino el mundo burgués, la sociedad imperialista dentro de la cual el proletariado es un elemento fundamental (como clase productiva y como polo político antagónico). El verdadero proyecto del proletariado es entonces el comunismo, concebido por Badiou como "la desaparición del espacio de emplazamiento de las clases", es decir, la pérdida para todo "algo" del índice de clase, de lugar (TS: 29-30). Asimismo, subraya que el propio socialismo estatalizado es una forma más de emplazamiento, otra forma de *P*, por lo que el marxismo, en la búsqueda del comunismo, debería pensar más allá de la contradicción simple entre proletariado y burguesía.

Así, en la escisión constitutiva ya señalada, lo que determina al término escindido no es *A*, un término cerrado sobre sí e indiferente a toda dialéctica, sino A_p, es decir, A bajo el efecto del todo en el cual se sitúa (TS: 30). Por lo tanto, Badiou escribe $A= (A\ A_p)$ para señalar que la escisión está *determinada* por el efecto indicial de P sobre A, lo cual ejemplifica siguiendo el caso anterior:

> (L)a clase obrera práctica (histórica) es siempre la unidad contradictoria de ella misma como proletariado, y de su inversión burguesa específica (…). Esta unidad de opuestos está determinada por el espacio burgués general, el cual fija la unidad posible del proletariado políticamente activo (marxista) y de la clase obrera como lugar de la nueva burguesía burocrática de Estado (revisionismo). Luego, A = clase obrera, P = sociedad imperialista actual, nos da: A_p = revisionismo moderno, y el algoritmo: $A \rightarrow A_p\ (AA_p)$, donde se indica que lo que determina la actualidad dialéctica del proletariado al día de hoy, es su depuración interna del revisionismo moderno (TS: 31).

En este esquema, la determinación de la escisión $A= (A\ A_p)$ se distribuye en dos sentidos. Por un lado, la determinación estricta que se escribe $A_p(A)$; por otro lado, la determinación como *recaída*, una especie de "ramal muerto" del proceso dialéctico que reconvoca al espacio de esplazamiento: $A_p\ (A_p) = P$.

Se advierte ya la mayor complejidad de esta nueva teoría del proceso dialéctico que lleva a Badiou a expresar la oposición entre plaza y fuerza (mencionada en *Théorie de la*

contradiction) mediante nuevos conceptos: "La dialéctica (…) es el *horlieu* contra el *esplace*" (TS: 33). El *esplace* es una fusión de términos (*espace* y *place*) traducible como un "espacio de emplazamiento" que designa la acción de la estructura; mientras que el *horlieu* (*hors* y *lieu*) alude a un "fuera de lugar" que designa la fuerza que lo que la desborda topológicamente.

La recaída aparece como el negativo inerte de la determinación estricta $A_p(A)$ cuando ésta implica una resistencia específica del término A a dejarse determinar exhaustivamente por su instancia indicial A_p. Si esto no sucede, no hay sino recaídas: $A_p\,(A)$ es absorbido en A_p. La repetición de las *recaídas* es, según Badiou, el principio del estructuralismo bajo todas sus formas, al cual él se declara contrario a través del siguiente ejemplo:

> (E)n su determinación antagónica específica a la nueva burguesía revisionista, el proletariado emerge como novedad positiva –y esto, tímidamente, en Francia de Mayo del 68; con estrépito, en enero de 1967 en China–, por ejemplo, bajo las especies de un marxismo retransformado (el maoísmo). La interioridad propia de A viene así a determinar la determinación. Después de todo, en la Revolución Cultural, es el pueblo rebelado el que designa la nueva burguesía burocrática, en cuanto determinación global del antagonismo revolucionario mismo. Hay, pues, que afirmar, sin perjuicio de que lo nuevo del proceso dialéctico se anule en la recaída pura en P, lugar o espacio de emplazamiento, una determinación de la determinación, o sea: A (A_p (A))" (TS: 33).

Existe entonces la posibilidad de una *determinación de la determinación* que consistiría para Badiou en "un proceso de torsión, por el cual la fuerza se reaplica a aquello de lo cual emerge conflictivamente" (TS: 33).

Asimismo, sostiene que esta determinación de la determinación se escinde de manera distributiva: hay una desviación *de derecha* que reconduce a la objetividad del lugar P negando la posibilidad de una novedad en la estructura; y una desviación *de izquierda* que reivindica la supuesta pureza de la novedad de la fuerza *A*, negando la existencia de la determinación del lugar (en el plano político-ideológico, esto se traslada, respectivamente, a una distinción entre el conservadurismo estructuralista del PCF y el exacerbado espontaneísmo del izquierdismo de tipo deleuziano).

Sin embargo, si no hay este reconducimiento esencialista, lo que se encuentra es el trabajo de regreso de la fuerza sobre la plaza, el proceso de limitación de la determinación, una especie de contra-proceso que Hegel denomina *límite*: "Todo lo que es de un lugar vuelve sobre la parte de sí mismo que está determinada para desplazar la plaza, determinar la determinación, franquear el límite" (TS: 34).

En resumen, la concepción badiouana de la dialéctica materialista afirma hasta aquí que la división entre el *horlieu* y su lugar de emplazamiento (*esplace*) es el motor del cambio en dicho lugar. La dialéctica anclada en la escisión y contraria a la totalización estructural, encuentra en la *determinación* y el *límite* los términos claves para mostrar que "el Todo se afirma sin cerrarse, y el elemento se incluye sin abolirse" (TS: 35).

Badiou esquematiza una secuencia dialéctica y observa la disimetría en la contradicción estructural entre *A* y *P* en cuanto uno de los términos mantiene con el otro una relación de inclusión. El espacio de emplazamiento es el incluyente o dominante (lo que Mao llama el aspecto principal de la contradicción); mientras que el incluido es el sujeto de la contradicción, "sujetado" al otro del cual recibe la marca. En la perspectiva badiouana de la dialéctica, esta contradicción no existe en sentido estricto, pues no hay un conflicto real entre *A* y *P* como términos constituidos y aislados. Así, se reafirma el principio según la cual *Uno se divide en dos*: *La contradicción no tiene ningún otro modo de existencia que la escisión*[99].

Sin embargo, Badiou advierte en la descripción del esquema de la escisión –que nos ahorramos aquí– que el límite parece ser el "concepto-resultado" del proceso dialéctico, el cual funcionaría así siempre del mismo modo, sin producir una real novedad. Es decir, si nos detenemos en el límite no se toca lo real, no se es materialista ni verdaderamente dialéctico. Por lo tanto, para proseguir su estudio, él divide nuevamente al pensamiento hegeliano y descubre dos formas opuestas de entender el proceso dialéctico: la *periodización* (materialista) frente a la *circularidad* (idealista). Badiou sostiene que en el cierre o la consumación de una secuencia dialéctica lo que se muestra es la irreductibilidad de la acción, lo cual él interpreta como un apoyo a la tesis del primado de lo que en el marxismo se llama la "práctica" y en Lacan "lo real". Pero esta idea, se divide a su vez en dos sentidos.

> Sea la circularidad teológica que, presuponiendo el absoluto en los gérmenes del comienzo, reconduce a este comienzo mismo una vez desplegadas todas las etapas de su efectuación, de su alienación, de su salida-de-sí, etc. (…). Sea el puro pasaje de una secuencia a otra, en un desfase irreconciliable, insuturable, en que lo Verdadero de la primera etapa no se da, en primer lugar, sino como condición del hecho de la segunda, y no reconduce a nada más que al despliegue de este hecho (TS: 43).

En este segundo enfoque, que Badiou denomina *periodizante* o espiralado, una vez dadas las condiciones del balance teórico de una primera secuencia, se emprende una segunda secuencia en la que la inteligibilidad del balance precedente adquiere una existencia práctica, real, a través del advenimiento de un sujeto.

Badiou halla el ejemplo en la historia política de esta clase de *periodización* que produce una novedad en el partido bolchevique de Lenin, en tanto portador activo (en la práctica) de un balance respecto del fracaso de la Comuna de París. La idea es que la Revolución es la consumación práctica de la secuencia abierta con la Comuna, aquel suceso permite

---

[99] "Hay que repetirlo con fuerza: la existencia en acto de la contradicción entre el esplace y el horlieu, cualesquiera que sean, es la escisión del horlieu. La escisión es aquello mediante lo cual el término se incluye en el lugar en cuanto fuera-de-lugar [*hors-lieu*]. Y no hay ningún otro contenido en la idea de contradicción" (TS: 38). En este punto, vale subrayar que la dialéctica materialista de Badiou no recurre al tópico de la negación de la tradición hegeliana, pues -como aclara en una de sus Notas de *Le noyau rationnel de la dialectique hegelienne*- la considera una categoría idealista que no se adecúa a la complejidad del proceso dialéctico y su principio de escisión (NRD: 30). En todo caso, para Badiou sólo es válido referirse a la negación (como no-contradicción) dentro de la región particular del lenguaje lógico formal e incluso agrega en una entrevista que la lógica de la dialéctica hegeliana remite más bien a una teoría no clásica de la negación: "In fact, Hegelian logic is a sort of mix between intuitionist logic (which refuses the principle of excluded middle) and paraconsistent logic (that refuses the principle of non-contradiction)" (E2011a: 91).

periodizarla a través de la constitución del Partido como sujeto. El sujeto es entendido entonces como una transformación que clausura una secuencia dialéctica de la historia política y, de ese modo, la eterniza[100] (sin que eso implique la posibilidad de alcanzar un punto final en la historia, ni impida la apertura de otra secuencia).

Al mismo tiempo, Badiou advierte que, si al final de la secuencia se genera un sólo término que detenta el balance de la precedente reaparece la circularidad del absoluto hegeliano, es el lugar de las plazas: "el *horlieu* se emplaza [*trouve place*] en el lugar" (TS: 44). En el ámbito político, esto sería lo que sucedió en muchos países con los Partidos comunistas estatalizados –supuestamente revolucionarios– que terminaron por entronizarse en un lugar (situación que, por ejemplo, la GRCP se atrevió a cuestionar). En términos filosóficos, se trata aquí nuevamente de la vertiente estructuralista de la dialéctica que privilegia al *esplace* como fundamento general del proceso dialéctico, y relega al *horlieu* como un motor aparente[101].

El desafío badiouano consiste entonces en no conformarse con la mirada estructuralista y pensar la separación entre la periodización y el círculo sin generar un nuevo puro centro que redunde en una entronización del lugar. Es decir, llevar a la periodización hasta las últimas consecuencias y mantenerse *fuera de lugar* [*hors lieu*], lo cual implica distanciarse de Hegel. En fin, hay que poder pensar la fuerza de otro modo, pensar la fuerza después de la plaza.

La periodización versus la circularidad: la apertura a la cuestión del sujeto

Como ya se pudo desarrollar, Badiou encuentra el principio de la dialéctica del "hay dos" a través de su lectura de Hegel, pero allí también descubre una detención o un *círculo*:

> (S)i el dos no se debe sino a la división entre la cosa y la cosa emplazada, engendramos, ciertamente, el precioso proceso de la escisión, de la determinación y del límite, pero es para ocupar el impase del retorno sobre sí, para descubrir que, o bien nos detuvimos, o bien debemos asumir la presencia inaugural del resultado, la falta secreta hacia la que todo se mueve (TS: 47).

Para pensar más allá de ese círculo idealista de modo que lo real *periodice* en vez de circular como falta, Badiou retoma la formulación de Lacan –pensador cuya importancia crece conforme se despliega el libro– según la cual lo real es el *impasse* en la formalización y la *reformula* en términos de la filosofía desplegada en TS: "hace falta una teoría del pase [*passe*] de lo real, como brecha en la formalización. Aquí lo real no es únicamente lo que puede faltar en su plaza, sino lo que *supera*" (TS: 47). Es decir, sin caer en un irracionalismo, para Badiou el concepto no agota *lo real*, por lo cual en el proceso dialéctico éste no es un punto insuperable, sino que es un exceso que puede reconfigurarse.

---

[100] En términos de su filosofía de madurez, se puede decir que aquí lo que se produjo es una *verdad*.

[101] "La plaza de la que el *horlieu* estaba excluido, el índice del que éste era puro, le vuelve al término del itinerario. Entonces se devela retrospectivamente el misterio de la falta: había en el *esplace* el índice *supernumerario*, inafectado, del cual el *horlieu* se vale al final" (TS: 44).

Para comenzar a dar cuenta de este exceso de lo real, Badiou profundiza en la cuestión de la contradicción tomando como guía –al igual que en TC– la concepción maoísta y sus tres componentes: diferencia, correlación, posición. En primer lugar, la contradicción exhibe el Dos de una *diferencia* entre una contradicción débil que es la diferencia de plaza, y otra más fuerte que es lo que Mao llama una *contradicción antagónica* entre términos heterogéneos, en la cual uno solamente se afirma con la destrucción del otro.

En segundo lugar, la contradicción contiene un Dos conectado en el proceso de escisión, lo que Badiou denomina *correlación*: "es el principio de la unidad de los opuestos, que no registra ninguna fusión de los Dos en un tercero, sino que afirma lo Uno del movimiento de los Dos, lo Uno de su separación efectiva" (TS: 48). Badiou distingue dos tipos de correlación; por un lado, la correlación mínima o *débil* es la constatación una escisión, el dos de los contrarios como la división en acto de lo Uno; por otro lado, la correlación *fuerte* es la que refiere al tema de la *lucha* de los opuestos, lo cual remite a un proceso de destrucción que compromete la identidad de cada término al punto de derribar lo Uno.

Badiou ilustra esta distinción diferenciando la simple contradicción de clases que puede ser entendida como una derivación de la estructura económica (correlación débil) y la lucha de clases que hace referencia a un antagonismo político (correlación fuerte). De ese modo, efectúa una crítica de tipo maoísta –constante en su pensamiento desde los setenta, pero rastreable también en cierta pérdida de privilegio de la economía postulada en la tópica althusseriana– a la postura economicista u obrerista que confunde lo económico y lo político por su falta de visión política: "practicar la indistinción correlativa de la contradicción, tal es la vertiente filosófica del economicismo, del obrerismo, del marxismo del adormecimiento y del anfiteatro" (TS: 48).

El tercer componente de la contradicción es la cuestión de la desigualdad o de disimetría posicional que Mao designa "el aspecto principal de la contradicción". Esta disimetría puede consistir en una *posición* invariante donde se identifica a un término como el dominante que fija las plazas y al otro como el sometido (incluido). Sin embargo, en su despliegue, la teoría del aspecto principal también implica obviamente el devenir de esta disimetría y, en lugar de la inclusión, la posible inversión de la posición invariante.

De este examen badiouano de los tres componentes del concepto de contradicción resulta su división en una contradicción débil (*estructural*) y en una contradicción fuerte (*histórica*): "Todo proceso dialéctico real intrinca una contradicción estructural y una contradicción histórica, *afectando los mismos términos*. La segunda se basa sobre la primera (TS: 49)".

Para ejemplificar esta cuestión crucial para pensar al sujeto, Badiou se pregunta qué es lo que caracteriza a la sociedad capitalista de su época a partir del examen de sus dos grandes contradicciones: por un lado, la contradicción fundamental entre el desarrollo de las fuerzas

productivas y la forma que revisten las relaciones sociales de producción y, por otro, la contradicción principal entre las clases sociales.

La primera contradicción (*estructural*) remitiría a la base económica de la sociedad; mientras que la segunda contradicción (*histórica*) refiere al conflicto de clase, concebido como el motor de la historia. Se trata entonces de dos definiciones del capitalismo que –como ya se señaló– son anudadas por la clase obrera en tanto ella conforma la principal fuerza productiva y; a la vez, puede unificarse políticamente como proletariado y combatir a la burguesía. "Así, *la definición del capitalismo resulta de la definición dividida de la clase obrera* [entre obrero y proletario]. Es, pues, sin duda, de su sujeto real, que *la anuda*, que depende la unidad escindida mediante la que se define una sociedad cualquiera" (TS: 50).

En el plano político, Badiou afirma la parcialidad tanto de la primera definición que reduce la subjetividad política de la clase obrera al sindicalismo, como de la segunda que desconoce que la lucha unificada del proletariado contra el burgués empírico no basta para terminar con la lógica económica del capital. La constitución de un sujeto político exige el anudamiento de ambas definiciones, obrero y proletario, que remiten a lo estructural y a lo histórico-político: "El pensamiento desplegado de la sociedad capitalista organiza en el acto del proletariado la unidad subjetiva de lo estructural y de lo histórico, anudando, de la fuerza productiva al partido de clase, la contradicción de contradicciones en que se realiza la dialéctica" (TS: 51).

En suma, para Badiou, el advenimiento de un sujeto, siempre una excepcionalidad, depende de la interconexión de ambos aspectos, la base económica *estructural* y el motor *histórico* de la lucha de clases. Pero, al mismo tiempo, desborda esa articulación y subraya que la lucha política juega un papel preponderante en su constitución: "Todo sujeto es político. Es por eso que hay pocos sujetos, y poca política" (TS: 51).

Para avanzar en la cuestión del sujeto político, Badiou examina atentamente la cuestión de la correlación, la cual en su versión *débil* parece unir a los contrarios y reabsorberlos en lo Uno del *esplace* (lo cual impugnaría la concepción maoísta que establece que los contrarios son siempre heterogéneos). En política, esto lleva a constatar la contradicción entre burguesía y proletariado como esencial a la sociedad burguesa y, por ende, a creer que las tareas del proletariado solo pueden inferirse del estudio de las leyes de dicha "totalidad" social.

El filósofo francés se interesa por la correlación *fuerte* en la que la unidad de los contrarios no se totaliza, pero la dificultad que encuentra es que ella no podría ser representada mediante esquemas que sólo permiten distribuir plazas y, de ese modo, reconducen a estructuras estables. La correlación fuerte es una lucha o relación de una fuerza contra otra fuerza; por eso Badiou aborda esa heterogeneidad excesiva a través del concepto de *fuerza* (TS: 54).

En esa línea, descarta pensar la contradicción como disimetría, pues ella disolvería la heterogeneidad cualitativa al presentar a una fuerza activa y a otra pasiva que sólo re-acciona negativamente a la primera: el *esplace* fija la plaza del *horlieu.* Según Badiou, en la concepción

puramente antirrepresiva de la política popular se advierte esta clase de disimetría invariante que concibe a sólo una fuerza activa en el campo político, ya sea esta el Estado, la policía, el patrón, etc. En las consignas antirrepresivas, la fuerza del pueblo se reduce a la resistencia emplazada, la acción popular es sólo una reacción, "la sombra proyectada de los horrores del Estado". En fin, si se niega autonomía afirmativa al pueblo, la política es pura resistencia.

La visión alternativa de la correlación de Badiou –inspirada en el capítulo sobre la "relación esencial" en *Ciencia de la lógica*– afirma que una fuerza se hace activa cuando se exterioriza y afirma esa exterioridad (heterogeneidad) como su momento propio, *excediendo* la fuerza que la hizo reaccionar. Esto sería una situación política inversa a la relatada arriba: "Es cuando el pueblo erige su propia visión del adversario, como figura interna de su propia política, que 'aplaza' la dependencia antirrepresiva, se excluye de toda inclusión, y procede a una escisión afirmativa" (TS: 55). Pensar esta irreductibilidad cualitativa de la fuerza conforma una teoría de la fuerza que equivale a pensar la vertiente histórica de la correlación, una historicidad desarrollada por Hegel en su *Lógica* y que Badiou interpreta del siguiente modo:

> Hegel afirma que si, en su correlación con la otra, la fuerza es esencialmente activa, resulta de ello que su condicionamiento, que en un primer momento aparece como la otra fuerza, el exterior, le es en realidad interior. El movimiento por el cual la fuerza se despliega hacia el exterior, contra la otra fuerza, está más bien regido por *el desgarramiento expansivo en sí misma* (TS: 58).

Al trasladar a la política los términos hegelianos, Badiou indica que cuando la clase obrera actúa "a solicitud" de la opresión burguesa, no actúa realmente como fuerza heterogénea. Para que pueda actuar como una fuerza combativa debe determinarse a actuar contra la forma interior que la condicionaba, *desgarrarse de sí misma*. Sólo cuando se *depura* de su determinación divisoria por la burguesía, la clase obrera puede alcanzar la unidad interior y proyectarse expansivamente en su lucha destructora contra el *esplace* imperialista.

Asimismo, la referencia badiouana a esta dimensión de desgarramiento de sí que Hegel designa la "infinitud de la fuerza" puede pensarse como el reconocimiento de que, en la lógica de las fuerzas, el *esplace* y el *horlieu* están correlacionados de manera tal que ya no es posible ver al segundo como simple exterior-excluido del primero" (TS: 58). Esto marca la aparición en el proceso dialéctico, crucial para el desarrollo de este libro, de lo que puede llamarse desde el lenguaje lacaniano como una "topología del Sujeto", es decir, representada por las superficies no orientables o no esquematizarles, como la cinta de Moebius. En la dialéctica materialista badiouana son entonces los laberintos de la fuerza los que llevan a la cuestión del Sujeto: "Es entonces que todo sujeto *supera* [*passe en force*] su plaza, en la medida en que es su virtud esencial el estar desorientado" (TS: 59).

A continuación, Badiou examina en mayor profundidad el tema de la fuerza para no quedar encapsulado en una teoría izquierdista que la sobredimensiona y la aísla. Afirma que la fuerza es su expansión afirmativa, pero, a la vez, ella es *impura* porque siempre está emplazada, es

decir, la potencia de lo nuevo está infectada de la continuidad de la estructura. Sin embargo, como contracara de este sometimiento, Badiou también sostiene que "en toda contradicción, la fuerza manifiesta su impureza mediante el proceso aleatorio de su purificación" (TS: 61). Un ejemplo de esta concentración de la identidad cualitativa de la fuerza es el partido político de clase. El partido debe conservar y concentrar, aún en tiempos desfavorables, la fuerza de clase a través de su *purificación* (como sostenía Mao: "concentrar las ideas justas")[102].

En palabras de Mao, la tensión inherente al proceso de purificación puede expresarse la "lucha de lo viejo y lo nuevo". La purificación de la fuerza es entendida por Badiou como la concentración de su novedad (ya que el partido tiene la tarea de concentrar las ideas que provienen de las masas); mientras que la repetición es injusta e inexacta, aunque no se pueda existir sin repeticiones. Así sucede también –señala Badiou– en la ciencia, dado que todo gran hallazgo científico es una *depuración* respecto de lo anterior y, en ese sentido, la ciencia también "forma partido"[103]. En fin, tanto en la ciencia como en el partido político la fuerza no se vehicula a través de su unión, sino por la depuración *divisoria* (como adelantó en TC).

Badiou da cuenta entonces de dos clases de procesos, los procesos *subjetivos* que designan procesos prácticos (como el del partido político que se viene señalando) relativos a la concentración cualitativa de la fuerza mediante su depuración como escisión afirmativa y los procesos *objetivos* por los cuales la fuerza es asignada a su lugar o emplazada (TS: 64).

A partir de esta división del concepto de fuerza entre *subjetiva* y *objetiva*, Badiou se pronuncia en contra de la concepción geométrica de la fuerza que alienta la "convergencia" de luchas (con el de obtener la hegemonía) por su énfasis en la objetividad. "Una suma de rebeliones no hace ningún sujeto, ustedes pueden 'coordinarlas' tanto como quieran" (TS: 66). Es decir, Badiou prefiere una fuerza subjetiva depurada y combativa antes que una política de "alianzas", pues esa estrategia es compatible con las operaciones de la fuerza de la clase dominante que, para combatir la posibilidad de la concentración de una fuerza heterogénea, siempre se ocupa de promover una visión de la política diluida y negociadora que privilegia lo objetivo en desmedro de lo subjetivo, lo cuantitativo en lugar de lo cualitativo[104].

---

[102] A la vez, Badiou aclara aquí que la idea de concentración de la fuerza no significa que se pueda alcanzar la pureza plena ni que se tienda a ella, pues esa pretensión de tipo estalinista puede culminar en un *desastre*, con consecuencias criminales.

[103] En efecto, aquí la filosofía de Badiou asimila a la política con la ciencia, en tanto halla un ejemplo de la relación entre lo viejo y lo nuevo en la diferencia entre la matemática inventada y enseñada: "Aunque la primera no sea en apariencia sino la exposición ordenada de la segunda, desde el punto de vista de la dialéctica hay que decir que es inexacta y que no da ninguna idea de lo que son, en tanto que proceso subjetivo e histórico, las matemáticas. Lo que se enseña, no es la matemática, sino exclusivamente su lugar. La pedagogía delimita un *esplace*, quedando en ustedes estar allí fuera de lugar [*hors lieu*], es decir, producir, aunque más no fuese un teorema decisivo, que haga refundición, único título del que pueda prevalerse el matemático…" (TS: 62).

[104] En esta parte del libro, su autor considera el proletariado no es el único sujeto al reconocer la existencia de una fuerza subjetiva del adversario sobre el pueblo: "La mayoría piensa que son el único sujeto, y se representan la clase antagónica como un mecanismo objetivo de opresión dirigido por un puñado de aprovechadores. La burguesía no es en absoluto reducible al control del Estado o al beneficio económico (…). La burguesía hace política, conduce la lucha de clase, no sólo por el sesgo de la explotación, ni por el de la coerción, terrorista o legal. La burguesía hace sujeto. ¿Dónde, pues? Exactamente como el proletariado: en el pueblo, incluida la clase obrera, y yo diría incluso, tratándose de la nueva burguesía burocrática de Estado, incluida especialmente la clase obrera. Los burgueses imperialistas son un puñado, se entiende, pero el efecto subjetivo de su fuerza reside en el pueblo dividido" (TS: 65).

En suma, los términos de la contradicción están doblemente determinados: en cuanto a su plaza (*esplace*/*horlieu*) y a su fuerza. Asimismo, la propia fuerza está doblemente determinada como *objetiva* y *subjetiva*. Estas herramientas permiten a Badiou fundar una "dialéctica materialista" y evitar la circularidad hegeliana. La periodización de la dialéctica requiere que el *horlieu* destruya su *esplace*, y que la fuerza subjetiva acceda a su concentración cualitativa: bajo esta doble condición es posible el advenimiento de un proceso-sujeto (TS: 67).

Badiou recorre nuevamente los balances de la Comuna de París desde diferentes momentos del pensamiento político marxista para ilustrar esta cuestión. Por un lado, considera que Marx, en su examen simultáneo a los hechos, señala las limitaciones de una dialéctica política articulada sobre la lógica de la plaza dominante, la plaza del poder estatal. Marx utiliza la expresión "toma del poder" en relación con la plaza, es decir, la idea de dominar el lugar del adversario; pero también según la fuerza, es decir, la idea –ya indicada en TC– de desplegar de modo cualitativamente diferente ese poder y esa ocupación, con lo cual, "se pasa de la vertiente estructural de la dialéctica a su vertiente histórica: el proletariado no es sólo el *horlieu* de un lugar, es la otra fuerza de una fuerza" (TS: 68).

Sin embargo, Badiou describe al análisis de la fuerza de Marx como *objetivo* porque, a pesar de percibir la debilidad del proceso de concentración de la fuerza, se limita a la relación entre plaza y fuerza: "La posición de la relación fuerza/plaza no permite deducir la escisión de la fuerza según lo objetivo y lo subjetivo: hay que esperar el segundo momento" (TS: 71).

El segundo momento superador de ese *impasse* aparece con el análisis de Lenin en *¿Qué hacer?*, texto que privilegia la cuestión subjetiva porque la lección fundamental que su autor extrae de la derrota de la Comuna es la importancia política de concentrar la fuerza. El "operador de concentración" será el partido leninista, inferido de las exigencias de la política (de lo subjetivo de la fuerza). Si bien el llamado de Lenin en *¿Qué hacer?* a la actividad política implica cierta profesionalización, Badiou define a ese texto como un breviario de política marxista, y considera secundario lo que hay allí de teoría del aparato de partido (TS: 69)[105].

En suma, para Badiou la revolución de Octubre es el balance diferido y siempre *provisorio* de la Comuna. Se trata de una *periodización dialéctica* que produce un nuevo sujeto, el partido proletario, resultado práctico del aprendizaje y la depuración de la fuerza del fracaso anterior.

> Toda periodización debe abarcar su doble momento dialéctico, contener, en el ejemplo dado, Octubre del 17 como segunda escansión, y provisoriamente final, del balance. De ahí la confusión de los historiadores: según la relación fuerza/plaza, la Comuna es nueva (Marx). Según la relación subjetivo/objetivo, es Octubre el que lo es, y la Comuna es este borde de lo

Para Badiou, el efecto subjetivo que produce la burguesía, si bien es minoría, se aprecia en la división popular. Quienes no ven esta capacidad, caerían en el ya mencionado discurso antirrepresivo que sitúa como único enemigo al Estado: "Hay que concebir la sociedad imperialista no sólo como sustancia, sino también como sujeto" (TS: 65). Según él, el cometido de las fuerzas subjetivas de la burguesía es impedir la constitución concentrada de una fuerza subjetiva proletaria por fuera [*hors lieu*] del orden que gobierna.

[105] Esta aseveración de Badiou respecto de *¿Qué hacer?* (que mantendrá en su obra posterior) se acompaña del señalamiento de que el Lenin del *El Estado y la revolución* hace un análisis más "objetivista" que se centra en el tema del Estado, heredado de Marx.

> antiguo cuya percepción práctica, al depurar la fuerza, participa en el engendramiento de su novedad (TS: 69)[106].

La contracara a esta perspectiva periodizante, vale señalar, es la circularidad de la dialéctica hegeliana que desconoce la doble escisión desfasada que funda toda periodización histórica y presenta un único momento, pues en ella la periodización se cierra sobre sí misma.

Los límites de la doctrina de la causalidad estructural

Para intentar pensar la novedad de la periodización en su segundo momento, Badiou se ocupa de examinar la vertiente estructural de la dialéctica y su forma de abordar los significantes que exceden dicha estructura. Por una parte, ella es reconocida como una forma del pensamiento dialéctico en tanto para Badiou en ella se cumplen sus dos principios ontológicos: el primado del proceso ante el equilibro y del Dos de la contradicción respecto lo Uno. Sin embargo, debido al término que escoge para ocupar el lugar principal en la correlación de opuestos, hay una faceta idealista de la dialéctica estructural que hace prevalecer el componente estructural de la dialéctica sobre lo histórico, la plaza respecto de la fuerza y, en el interior de ese primado de lo estructural, otorga preeminencia a la teoría del *esplace* reglado frente a la emergencia del *horlieu* (TS: 75-76). En suma, cuando ella se topa con "lo real" o la efectividad histórica la incluye, pero no lo hace más que para subordinarlo.

Badiou sitúa al atomismo griego dentro de esta perspectiva de la dialéctica estructural que reduce toda diferencia a una distinción posicional. El punto de partida de la filosofía atomista es plantear una diferencia cualitativa absoluta entre el vacío y la multiplicidad o lluvia de átomos. Empero, esa oposición fuerte y *primordial* se desdibuja con la ocurrencia del *clinamen*, es decir, la desviación desreglada que permite la combinatoria de átomos (el pasaje a una diferencia débil) y da lugar a un mundo, es la génesis de una estructura ordenada.

Por eso, Badiou destaca la centralidad del clinamen y lo describe como un *horlieu* en los límites del milagro, una ocurrencia absolutamente azarosa con la cual la dialéctica estructural pretende "ahorrarse" la fuerza[107]: "El azar es un concepto clave de toda dialéctica estructural. Para Lacan, es nada menos, bajo el nombre de Fortuna, que lo real" (TS: 81).

Asimismo, para la dialéctica estructural que intenta disciplinar a lo real, el clinamen es un término transicional, por lo cual su segunda operación consiste en eliminarlo. La desviación

---

[106] Asimismo, Badiou aquí se anticipa y vaticina la misma lógica de periodización en relación con la GRCP. Este levantamiento de masas contra la nueva burguesía burocrática de Estado culminó con la refundación del partido tradicional, por lo cual cabría esperar un segundo momento que permita periodizar esa experiencia subjetiva suspendida.

[107] Como señala Oliver Feltham, si bien la idea de *clinamen* se puede vincular con la posterior categoría de acontecimiento de la filosofía badiouana, el atomismo en TS provee una teoría de la génesis del mundo ordenado o de las situaciones que ya no se halla en la ontología desplegada en EE (Feltham: 2008: 45-46). En EE la inconsistencia del ser se presupone a partir de la consistencia de la presentación, pues la ontología matemática es una ontología de situaciones, de lo que se presenta con cierto orden.
En este punto, vale aclarar que el concepto de *horlieu* de TS no designa un acontecimiento azaroso, sino un proceso excepcional que se da fuera de lugar: "In short, the only possible place for contingency in my *dispositif* is the event, but it is rather 'chance' [azar] in a non-probabilistic sense (there is no possible calculation concerning the event). Following this, there is a logic of consequences which is not contingent. The '*hor-lieu*' is the name that I have given to this non-necessity as non-contingency" (Badiou, E2011a: 94).

debe desaparecer, es un acontecimiento del cual no quedan huellas particulares. Se trata entonces de un *término evanescente* que "hace pasar de la diferencia fuerte a la débil, al marcar la cualidad heterogénea, y al abolirse enseguida" (TS: 84).

La paradoja reside entonces en que la única traza que queda del clinamen es la existencia misma del todo: "el término evanescente tiene por esencia desaparecer, al mismo tiempo [*tout au même temps*] que él es el que existe en grado sumo, como Todo, causa de sí mismo. Sólo lo que le falta [*fait défaut*] a un Todo puede darle consistencia" (TS: 87). Este efecto del término evanescente es lo que Badiou llama la "causalidad de la falta", ya que, siendo nada (es decir, anulado), es causa primera de la existencia del todo[108].

Asimismo, en los postulados del atomismo se halla lo que él denomina el "clivaje" o la escisión como cuarto concepto de la dialéctica estructural. Esta clase de división proviene del hecho de que, aunque desaparecido del mundo, el clinamen es lo que permite que los átomos puedan enlazarse con otros y, en ese sentido, se halla de omnipresente en todo enlace de átomos: "En la dialéctica estructural, todo término está clivado en su plaza, por una parte, y en su eficacia evanescente de enlace, por otra. Lo que para nosotros equivale a plaza y fuerza" (TS: 93). Sin embargo, como se sabe, la dialéctica estructural evita hacer referencia a la fuerza y se esfuerza por emplazarla.

> Así, la causa ausente es siempre reinyectada en el todo de su efecto. Es un gran teorema de la dialéctica estructural: para que se ejerza la causalidad de la falta, es preciso que todo término esté clivado (TS: 94).

En el ámbito de la historia política, Badiou afirma que las sublevaciones y los movimientos de masas son el término evanescente, cuya huella debe ser pensada. En efecto, él considera que las masas juegan un rol ineludible dado que en su aparecer-que-desaparece es que ellas "hacen la historia", como sostuvo Mao (TS: 86). Al mismo tiempo, advierte que no hay que convertir al movimiento de masas en su opuesto, es decir, un término fijo del espacio social. La pretensión de "estatizar" su huella, sólo puede llevar a su disipación *en* el Estado de su aparición histórica.

En consecuencia, Badiou sostiene que estar atento a la irrupción del término evanescente (la causa ausente), es una tarea fundamental del verdadero revolucionario: "El revolucionario marxista (…) es el guardián [*guetteur*] del término evanescente, emblema de lo nuevo en lo antiguo. Es el guardián [*gardien*] activo del porvenir de la causa. Estas grandes causas (…) son de hecho grandes causalidades" (TS: 94).

Por último, Badiou también estudia a Mallarmé, a quien considera un dialéctico por distinguir al poema como un quiebre respecto del orden representativo y combinatorio del

[108] "El término evanescente no es ninguno de los elementos del Todo. La causa no es, pues, nada, pues 'algo' no es sino una combinación de elementos del Todo. Sin embargo, si hay algo más bien que nada (pregunta de Leibniz y de Heidegger), si la combinatoria existe, de donde se supera [*surmonte*] la dispersión inmóvil de Unos (…), es bajo el efecto del desvío de un Uno, desvanecido en el todo" (TS: 92).

lenguaje corriente. En la singularidad de la sintaxis poética de este autor, no solamente descubre las operaciones que remiten a los conceptos de la doctrina de la causalidad estructural, como el del término evanescente y su anulación, la causalidad de la falta y el clivaje; sino "el *segundo grado* de su efecto, o sea, la falta de la falta [*le manque du manque*]" (TS: 95). Esta falta suplementaria hace referencia a que, en la escritura poética de Mallarmé, un segundo término evanescente se inscribe a partir de la falta del primero.

En términos de la política (y su relación con el Estado), esto puede pensarse análogamente a la idea marxista de desaparición del Estado. Para el Badiou maoísta no hay un punto de detención de la historia política, por lo cual interpreta que la *falta de la falta* significa que, luego del primer asalto al Estado burgués por parte de las masas (el primer término evanescente) que permite el acceso al poder del proletariado, se constituye un Estado socialista –es decir, un Estado burocrático que no garantiza la efectuación subjetiva del comunismo– que debe *faltar nuevamente* para abrir paso a las masas comunistas, como el segundo término evanescente general (TS: 106). Así, el maoísmo enuncia que el Estado debe ser doblemente derrotado (el Estado burgués y, luego, el Estado socialista invadido por la burguesía), es decir, la huella de la falta también debe desaparecer, la falta de la falta.

En esta línea, si bien considera a Mallarmé como un "sectario estructural de las diferencias débiles", Badiou no deja de señalar que en su poesía se advierten lo que él denomina los significantes de la excepción ("aunque", "excepto que", "sino que") que se articulan con una diferencia fuerte y refieren fugazmente a un efecto de sujeto. En la política maoísta, el resurgimiento de esta diferencia antagónica se expresa en la Revolución Cultural, la cual intenta abrir paso al sujeto político comunista, separándolo del Estado-partido burocratizado.

En conclusión, Badiou establece desde aquí la importancia de pensar el *segundo momento* de la periodización dialéctica en relación con la cuestión del sujeto[109], heterogéneo a su plaza, dado que "Todo sujeto es una excepción forzada que viene en segundo lugar" (TS: 111).

LA CONSISTENCIA NOVEDOSA Y LA DESTRUCCIÓN: CON LACAN Y MÁS ALLÁ

Para desplegar la vertiente histórica de la dialéctica que retiene la idea de liberar con fuerza al sujeto de su emplazamiento y se interesa por pensar la novedad, la teoría badiouana toma como fuente los escritos de Lacan y los del marxismo, dado que en ambos pensamientos encuentra la idea de lo real como un disfuncionamiento de la estructura (si bien él aclara que no intenta conciliar las doctrinas psicoanalíticas con la doctrina política del marxismo, tal como pretendió hacerlo el freudomarxismo).

[109] "At this point in *Theorie du sujet*, however, we still do not know how a second periodization might occur, after that of the genesis of a structure. In the subsequent sections of the book Badiou continually returns to this question, renaming and resituating it within different conceptual frameworks, adding further enquiries into force, truth, idealism versus materialism, a materialist theory of knowledge and the development of militant knowledge in political events. Each of these enquiries furnishes a partial and provisional answer to his question" (Feltham, 2008: 47).

Sin duda, Lacan es la principal referencia que introduce Badiou al escribir su teoría del sujeto, al punto de que lo califica como el maestro de la dialéctica en el siglo XX. En ese sentido, Badiou encuentra en la anfibología sintáctica de Lacan las dos caras de la dialéctica: la vertiente estructural o el lado de la plaza en la terminología lacaniana es lo *simbólico*, mientras que la vertiente histórica o el lado de la fuerza es lo *real* (TS: 140). Hay en la obra lacaniana una lógica iterativa de lo uno, pero también hay otra lógica –la que más interesa a Badiou– en la que se advierte cómo la novedad de lo *real* hace mella en la precariedad de lo Uno, de modo que el momento de reconciliación de la dialéctica hegeliana es remitido a lo imaginario: "La *Aufhebung* no es más que un bonito sueño de la filosofía" (*Seminario XX*).

Sin embargo, para abordar este tema de la novedad, Badiou comienza por un estudio de la categoría filosófica de verdad. Su primer paso es realizar una clasificación de la historia de la filosofía en función de cómo se ha abordado la relación entre el ser y el pensamiento. El "materialista" sostiene la prioridad del ser sobre el pensamiento y el "dialéctico" coloca a la contradicción como la ley del ser; "idealistas" y "metafísicos" afirman, respectivamente, lo contrario. Así es como, a grandes rasgos, Badiou construye la siguiente tipología: el idealismo metafísico subjetivo (representado por el empirismo de Berkeley), el idealismo dialéctico (Kant), el idealismo metafísico objetivo (Hegel), el materialismo mecanicista (Lucrecio) y el materialismo dialéctico (representado por autores como Marx, Lenin, Mao y él mismo).

Según Badiou, esta clasificación de las formas de concebir al proceso de conocimiento puede expresarse como una topología, ya que en cada filosofía se abordan las "fronteras" del pensamiento, su interior y su exterior. En el caso del empirismo subjetivo radical de Berkeley no hay exterior al pensamiento, mientras que en el idealismo dialéctico adjudicado a Kant sucede algo similar ya que, si bien hay un ser exterior (la cosa en sí), éste permanece incognoscible. En consecuencia, ambas filosofías interpretan a la verdad como *coherencia* del pensamiento consigo mismo. Hegel, por su parte, plantea una circulación entre el pensamiento y el ser a través de una topología expansiva donde el interior produce su propia exterioridad, por lo que la verdad es concebida como la *totalidad* de este despliegue.

Abordar el tema de la verdad, implica entonces para Badiou pensar el vínculo entre la universalidad del pensamiento y la singularidad en que se presenta. En ese sentido, señala que el materialismo mecanicista concibe al proceso de conocimiento como una especie de reproducción de algo dado. Por consiguiente, el criterio de la verdad mecanicista es que este pasaje se efectué de manera correcta: como una *repetición*.

Por último, la dialéctica materialista también considera que el pensamiento comienza en el ser y no en la Idea, pero distingue al pensamiento del ser sensible. En esa línea, Badiou modela el recorrido del proceso de conocimiento no como una totalización, sino a través de una figura espiralada, el *desfase espiralado* de lo nuevo: "Toda verdad es nueva, aunque la

espiral sea también repetición. ¿Qué es lo que introduce la ruptura novedosa en la flexión circular? Un cierto coeficiente de torsión" (TS: 147).

En suma, la clasificación badiouana permite elucidar cuatro nombres que designaron la verdad en la historia de la filosofía: *coherencia*, *repetición*, *totalidad* y *torsión*. Badiou, a raíz de su interés por el aspecto novedoso de una verdad, se aboca a pensarla como *torsión*, es decir, no sólo como una repetición, sino también como un cierto desfase que funda una nueva coherencia (torsión que Lacan enuncia: "el sujeto está en exclusión interna de su objeto")[110].

Asimismo, Badiou toma el tema de la torsión de lo verdadero para pensar la relación entre la burguesía y el proletariado, y en qué sentido éste puede librarse del capitalismo. Según él, así como lo real del psicoanálisis es que "no hay relación sexual", lo real del marxismo es que "no hay relación de clase". Es decir, lo *real* de la política marxista no es una relación, sino el antagonismo: "El antagonismo burguesía/proletariado designa la relación de las clases como imposible, delimitando así lo real del marxismo (TS: 153)". En este punto, vale la pena subrayar, como lo hace Bosteels, que en este libro Badiou entiende lo real lacaniano en clave política, antes que Laclau y Mouffe, y mucho antes que Žižek[111] (Bosteels, 2007: 94-95).

Asimismo, para Badiou este real no es el objeto del marxismo, sino aquello que el sujeto político encuentra como su azar, su causa y su consistencia, conceptos que serán clave de aquí en adelante.

> Para el sujeto del cual el marxismo hace teoría, esto real es el antagonismo burguesía/proletariado como relación imposible en el pueblo. La vuelta que toma esta no-relación vale para toda política marxista, en el registro del azar (asir la ocasión por los pelos), de la causa (es de esta no-relación que nace la política como tal, la política de masas), y de la consistencia (el mantenimiento del antagonismo constituye el aliento duradero del marxismo, así como el principio de unidad de sus etapas) (TS: 153).

Como señala Bosteels, la originalidad de la "dialéctica materialista" de TS respecto de la teoría de la causalidad estructural representada por autores como Laclau, Mouffe y Žižek, es que en ella el reconocimiento de lo *real* como causa antes invisibilizada sería con suerte la mitad del proceso de constitución de un sujeto político. La singularidad del proyecto badiouano reside en que concibe a lo real no sólo como esta revelación de la causa evanescente, sino también como *consistencia novedosa* (Bosteels, 2007: 96). Asimismo, esta Tesis ha demostrado que el interés badiouano por la idea de una consistencia novedosa que desborda

---

[110] Lacan, J. (2009). *Escritos II*, México, Siglo XXI, p. 818.

[111] Esta aclaración es pertinente porque Žižek, que también califica a la lucha de clases como lo real reprimido de la realidad social, en su libro *El espectro de la ideología*, no cita como referencia de esta idea a Badiou en TS, sino al libro de Laclau y Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, publicado a comienzos de 1985. De todos modos, es oportuno citar el desarrollo de Žižek acerca de este tema: "En otras palabras, la lucha de clases es 'real' en el sentido lacaniano estricto: un 'obstáculo', un impedimento que hace surgir simbolizaciones siempre nuevas por medio de las cuales uno intenta integrarlo y domesticarlo (el desplazamiento-traducción corporativista de la lucha de clases en la articulación orgánica de los 'miembros' del 'cuerpo social', por ejemplo), pero que simultáneamente condena estos intentos al fracaso final. La lucha de clases no es otra cosa que un nombre para el límite insondable que no se puede objetivar, ubicado dentro de la totalidad social, puesto que él mismo es el límite que nos impide concebir la sociedad coma una totalidad cerrada" (Žižek, 2008: 32).

el intercambio de lugares puede rastrearse en sus estudios en torno a la formalización matemática en los sesenta, y en sus ensayos sobre la dialéctica previos a la aparición de TS.

Según Badiou, la revolución nombra la única forma de existencia histórica del antagonismo en la relación de clase. Por lo tanto, a partir de la máxima de Lacan según la cual lo real es lo imposible, afirma que la revolución como existencial del antagonismo es el nombre de lo imposible propio del marxismo. Es decir, aquí "imposible" no significa que las revoluciones no puedan suceder, sino que ellas son verdaderos acontecimientos por su carácter imprevisible y disruptivo de lo establecido.

En consecuencia, los conceptos fundantes del marxismo se encontrarían en las revoluciones políticas como la "Comuna de París", "Octubre de 1917" o la "Revolución cultural" que permiten pensar la relación del sujeto político con lo real; en detrimento del discurso marxista asentado en conceptos "científicos" que hacen referencia a un análisis estructural (como los de "modo de producción" o "plusvalía"). Por esta razón, Badiou define al marxismo como "el propósito experimentado de sostener el advenimiento subjetivo de una política" (TS: 154)[112]. Es decir, en conexión con lo real de una revolución, el marxismo apunta a dotar a ese acontecimiento revolucionario de un sujeto político que esté a su altura.

En este punto, Badiou vuelve a examinar la forma de concebir la relación/antagonismo entre burguesía y proletariado, y sostiene que ella puede expresarse topológicamente en los términos "interior" / "exterior". La visión economicista suele pensar esta relación en términos de la *exterioridad* del proletario, el cual se define así por su separación de los medios de producción. El problema de esta visión –señala Badiou– es que, en su búsqueda de coherencia, sólo percibe la repetición del capital como única totalidad, lo cual conlleva la reducción del proletariado a una pieza interna suya: "La clase obrera es en él, incluso, el capital por excelencia, puesto que es el único principio activo de su regeneración" (TS: 155).

De ello, él deduce la pertinencia de pensar a la verdad como una instancia de *torsión* y así poder pensar el antagonismo y a la clase obrera de otro modo, como sujeto. En efecto, el proletariado surge en sus inicios como una figura escindida del mundo político democrático burgués del siglo XIX europeo. De este modo, en lugar de concebirlo como funcional a la maquinaria capitalista, Badiou juzga que la aparición del proletariado es un síntoma de una falla en el mundo político burgués (síntoma que el marxismo no considerará incurable): "la política del proletariado está en exclusión interna respecto de la política burguesa, es decir, respecto de su objeto" (TS: 156).

Por esto mismo, en contra de lo que él mismo había señalado antes en este libro (Cfr. Nota 104), Badiou sostiene que la burguesía no hace sujeto, sino que "ella hace lugar" (TS: 156). En ese sentido, como bien señala Feltham (2008: 81) no colocar a la burguesía al mismo nivel

[112] Esta reafirmación badiouana del acontecimiento revolucionario como central para la subsistencia de una política marxista, lo enfrenta a la izquierda democratizante (el llamado "eurocomunismo") que en aquellos años desistió de la idea de revolución.

que al sujeto del cambio constituye una posición más coherente con la dialéctica que, al comienzo de este libro, establece que el proletariado es el *horlieu* que habita el *esplace* de la estructura social imperialista, estructura que la burguesía se esfuerza por mantener y hacer funcionar con los ajustes necesarios, pero de ningún modo desbordar[113].

Asimismo, Badiou afirma que la torsión por la cual el proletariado adviene como sujeto político debe ser más radical que la separación o depuración política ya mencionada: "La condición de sujeto exige que la estricta lógica del *horlieu*, regida (…) por la causalidad de la falta, se exceda en la *destrucción del lugar*" (TS: 157). En efecto, para Badiou el surgimiento de la condición de sujeto (político) exige la destrucción entendida como torsión, interna al lugar, y que a la vez excede sus límites, en una duración laboriosa. Por lo tanto, hace falta pensar *topológicamente la destrucción,* con Lacan y más allá de él.

> Hay que producir, aquí, una topología de la destrucción. La de la falta no puede por sí sola colmar el pensamiento de las ruinas. Todo nuestro debate con Lacan se mantiene en la división, por él restringida, del proceso de la falta respecto del de la destrucción. Falta y destrucción: he aquí lo que nos focaliza, más aún cuando esta dialéctica es transversal a la del álgebra y de la topología, que gobierna todo el materialismo (TS: 157).

Es decir, para superar la dialéctica idealista asentada en la carencia estructural, ya no basta con pensar la concentración cualitativa de la fuerza (*horlieu*); ahora Badiou cree necesario pensar topológicamente la torsión y la destrucción de la plaza.

Con este objetivo, Badiou se apropia y divide la obra de Lacan en dos momentos; uno idealista que en las primeras obras enfatiza el orden simbólico como el álgebra general del sujeto; y otro posterior que se acerca a una perspectiva materialista a través de su visión topológica y su insistencia en el primado de lo real (TS: 158). En el primer Lacan (de hasta fines de los sesenta), el de la vertiente estructural, el sujeto se acomoda a la ignorancia de la pérdida que lo constituye, ya que las operaciones del *esplace* son sustituciones que encubren dicha falta. En contraposición a esa idea lacaniana, Badiou hace referencia al *dominio de la pérdida*, a la pérdida reconocida por el sujeto como tal, que es la destrucción (ya mencionada en TS), y en cuyo efecto él observa un exceso que no puede reducirse a la falta:

> Lo real destruido no es reducible a su desaparición en el agujero de la falta. Él cae en éste seguramente, y a veces sin resto, pero dividido desde ese momento entre su efecto causal de pura falta y lo que llamaremos provisoriamente el efecto segundo, cuyo resorte es delegar una virtualidad de exceso sobre el emplazamiento repetitivo puesto en marcha por la carencia de ser (TS: 164).

[113] "First, in the construction of the structural dialectic the class struggle is theorized not as an antagonism between two entities of the same order but between the proletariat as offsite and bourgeoisie as the splace of imperialist society, between a group of people and the very structure of society. Second, the subject is defined as a process of revolutionary change; the function of the bourgeoisie, however, is to maintain the society that suits them, to defend its order against any threat. To maintain a structure is evidently not to transform it and so one cannot have a bourgeois subject" (Feltham, 2008: 80-81). De todos modos, hay que destacar que la existencia de sujetos "contrarrevolucionarios" es un tema sobre el que se volverá hacia el final de esta Tesis.

La destrucción divide el efecto de la falta en una parte de olvido, sujeta al automatismo estructural, y en otra parte de interrogación posible, de exceso sobre la plaza. Es decir, la falta en Lacan sería tematizada como un principio de conservación, pero el complemento de la concepción badiouana de la destrucción, indica la precariedad de esta conservación y su posible *interrupción*. El sujeto aparece en el cruce de ambos aspectos: "Todo sujeto está en el cruce de una carencia de ser y de una destrucción, de una repetición y de una interrupción, de un emplazamiento y de un exceso" (TS: 165). El aporte de Badiou a la visión lacaniana consiste entonces en pensar al sujeto a través de la idea de destrucción y exceso: "Así el sujeto, producto emplazado de la ley de la falta, hace advenir en su campo un más-real [*plus-de-réel*] por el cual la falta, en los trazados de la destrucción, viene a faltar. Es en verdad a este 'más' [*plus*] que doy el nombre de fuerza" (TS: 167).

En ese sentido, Badiou explica que fuerza y destrucción refieren al mismo concepto de fuerza, con la diferencia de que la primera hace referencia a la estructura (se define a partir de la plaza); mientras que la destrucción es la fuerza entendida a través de un proceso: la interrupción de la repetición que posibilita el desvío de la falta a la destrucción" (TS: 195).

Badiou reencuentra esta división en la política marxista. La posición clásica valora ser una fuerza importante en relación con las plazas disponibles (es decir, considera el punto de vista del adversario). En cambio, un verdadero revolucionario como Lenin en *La crisis está madura* crítica a los dirigentes del partido más conservadores que prefieren esperar y acumular fuerzas porque él advierte que esa acumulación se revela como una dilapidación de fuerzas. Por eso, en 1917, Lenin se decide a apostar por la posibilidad de la revolución, una decisión de interrupción y de destrucción de sus condicionamientos de la cual nace un sujeto.

Asimismo, esta nueva formulación del concepto de *fuerza* como destrucción se diferencia de aquella que desarrollaba en su libro TC de 1975:

> [Allí] la fuerza no está verdaderamente dialectizada. Complementa, incluso cumplimenta, la plaza, en cuanto 'fuerza emplazada' [*force placée*]. No es en el fondo sino lo cualitativo del proceso, del cual se espera que haga umbral, o período, para tal inversión del sistema de las plazas. Diría hoy que es aún vano, aunque bien orientado, y pedagógico, querer 'llenar' la estructura de cualidad. No es por el solo hecho de su heterogeneidad cualitativa que los dos términos de una contradicción constituyen 'relación de fuerzas' (TS: 167).

Es decir, para el filósofo francés ya no considera como en TC que sea suficiente con introducir una fuerza cualitativamente diferente en el proceso para asegurar una transformación (aunque, vale señalar, en aquel texto ya anticipaba la necesidad de una "destrucción" sin retorno), sino que también se requiere de una destrucción Es decir, como contraposición al término conservador, hace falta que la fuerza sea pensada topológicamente como una fuerza subjetiva que, concentrando un término sometido a la repetición, puede interrumpirla a través de un exceso sobre su plaza que también permitiría destruir su ley.

En suma, Badiou divide el soporte-sujeto entre una parte emplazada que se repite y una fuerza subjetiva de interrupción y destrucción de ese emplazamiento que abre la posibilidad de lo nuevo. La simple distinción plaza/fuerza se complejiza porque ya no hay dos conceptos para un sólo proceso dialéctico, "sino más bien dos procesos (repetición/interrupción, falta/destrucción) para un concepto (el de sujeto). La fuerza es lo que, sobre la base de lo repetible, y dividiéndose respecto de él, adviene como no-repetible" (TS: 168).

En relación con esta encrucijada, Badiou compara los objetivos de la cura analítica –que consistiría en reajustar al sujeto a su propia repetición, a una integración sin exceder la ley de la falta– con los de la revolución y reeducación política que se propone transformar al ser humano y romper con las repeticiones inducidas por la posición de clase heredada.

LA TEORÍA DEL SUJETO Y SUS CONCEPTOS FUNDAMENTALES

Como ya se mencionó, Badiou escinde la obra lacaniana de modo que, a pesar de la importancia en ella del tema de la causalidad estructural de la falta, puede encontrar allí también a la otra vertiente de la dialéctica: la de la destrucción o la fuerza. La tesis badiouana es que Lacan, si bien no utiliza el concepto de fuerza, aborda el tema de la destrucción de la ley a través de dos temas vinculados a ella: la angustia y el superyó.

La angustia refiere a un exceso de lo real que desestabiliza la eficacia del aparato simbólico (no hay un dominio de la pérdida). En ella, entonces, la destrucción del orden se considera como un caos sin recomposición posible. Por su parte, el superyó es simultáneamente la ley y su avasallamiento. Dado que la raíz de la legalidad es la fuerza, el superyó hace consistencia legal de esa fuerza destructora. Éstos son para Badiou los dos primeros conceptos fundamentales de su teoría del sujeto en tanto designan el *cruce* de la inerte ley de la falta con la barbarie interruptora de la destrucción (TS: 172).

Asimismo, vale señalar que, para Badiou, angustia y superyó no se entienden como experiencias ni atributos del sujeto, sino como incluidos en procesos que conjuntamente definen la materialidad de lo que él denomina el "efecto-de-sujeto": "Ningún sujeto preexiste a la angustia, ni dura más allá del superyó, si la angustia subjetiva y si el superyó es uno de los modos de consistencia del efecto de sujeto" (TS: 179).

Por otro lado, a partir de una idea del propio Lacan en su seminario inaugural, *Los escritos técnicos de Freud,* acerca de que la salida de la intervención analítica no se reduzca a una reintegración a la ley simbólica, sino que apunte a objetivos más ambiciosos, incluyendo diálogos sobre el *coraje* y la *justicia*[114], Badiou amplia dialécticamente su teoría del sujeto,

[114] "¿Deberíamos impulsar la intervención analítica hasta entablar diálogos fundamentales sobre la valentía y la justicia, siguiendo así la gran tradición dialéctica? Es una pregunta. No es fácil resolverla porque, a decir verdad, el hombre contemporáneo se ha vuelto singularmente poco hábil para abordar estos grandes temas. Prefiere resolver las cosas en términos de conducta, adaptación, moral de grupo y otras pamplinas. De ahí la gravedad del problema que plantea la formación humana del analista. Por hoy los dejaré aquí". Lacan, Jacques, *El Seminario I: Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954), Barcelona: Paidós,1981, p. 293.

sobre la base de la angustia y el superyó, con estos dos conceptos. Así, es posible concebir que el exceso no sólo sea reconducido a su reposición en el orden simbólico, sino que pueda derivar en una ampliación de este orden forzando su transformación real (TS: 183).

En primer lugar, el concepto de justicia, a diferencia del arcaísmo legal del superyó, exige la precariedad dialéctica de la ley, abre la posibilidad de su escisión: "Más radicalmente, la justicia nombra la posibilidad –del punto de lo que ella provoca como efecto-de-sujeto– de que lo que es no-ley pueda valer como ley" (TS: 184). Es decir, el reclamo de justicia es lo que puede extender el orden simbólico al incorporar aquello que era desestimado.

Por su parte, el *coraje* es conceptualizado en contraposición a la angustia paralizante:

> El coraje es insumisión al orden simbólico, bajo la conminación disolvente de lo real. De que lo real esté en exceso –el coraje, a este respecto, es idéntico a la angustia– invierte las valencias, fuerza de ruptura en el esplace. El coraje efectúa positivamente el desorden de lo simbólico, la ruptura de la comunicación, cuando la angustia apela a la muerte (TS: 185).

La firmeza subjetiva característica del coraje (un concepto al que la filosofía badiouana volverá recurrentemente) evita la inacción al afrontar el caos y la ausencia de garantías que paralizan a la angustia. Por lo tanto, sobre la base de los efectos estructurales de la angustia y del superyó, los conceptos de coraje y la justicia introducidos por Badiou articulan "el efecto-de-sujeto como división, según el exceso, del orden simbólico –del *esplace*– en que este exceso se implaza [*s'implace*]" (TS: 185).

Para desarrollar con mayor profundidad estos cuatro conceptos Badiou recurre a la tragedia griega y, más precisamente, la divide al afirmar que hay una teoría del sujeto en Sófocles y otra en Esquilo. En ese sentido, él se declara esquileano, lo cual es índice de su distinción crítica respecto de la teoría del sujeto del psicoanálisis, cuya fuente de inspiración ha sido básicamente la tragedia sofocleana (TS: 186). Según él, la teoría esquileana del sujeto dialectiza íntegramente a la sofocleana porque contiene a la angustia y el superyó, pero además afirma que el coraje y la justicia son operadores requeridos del efecto-de-sujeto.

Por un lado, inspirándose en la lectura de Hölderlin de la *Antígona* de Sófocles, Badiou identifica en este texto el intento de "retorno" a una unidad perdida. El antagonismo trágico enfrenta a Creonte como representante del superyó y a Antígona como nombre de la angustia, pero –sostiene Badiou– la contradicción es trágica en el sentido de la interdependencia de los procesos que realizan estos personajes que llevan a que no haya salida del *impasse* del ciclo de venganzas[115][116]. Por eso, es posible indicar que la tragedia sofocleana expone el proceso-sujeto en las categorías conjuntas de la angustia y del superyó (TS: 187).

---

[115] "La ilimitación de la forma natal misma hace que surja lo *demasiado formal* (Creonte). La ley se revela en exceso sobre su propia figura restauradora (…). Respecto de este demasiado formal, por reacción, *lo informe* latente se inflama a su vez, y apela a lo infinito del cielo contra la ley finita de la Ciudad (Antígona)" (TS: 187).

[116] Si se permite el salto temporal, Badiou señala en una clase de su seminario en 2003 -en los albores de la guerra de Irak que el imperialismo estadounidense puede interpretarse como una subjetividad que practica una singular dialéctica de ley y venganza, en la cual la venganza es la verdadera esencia de la ley que se refuerza cuando el poder de ésta se debilita (CIR2: 40).

Por su parte, en la *Orestíada* de Esquilo lo trágico se desencadena con el asesinato de Agamenón por su mujer, pero Orestes, quien pareciera estar destinado a vengar a su padre y a matar a su propia madre, huye e interrumpe la cadena repetitiva de venganzas. El motor de la tragedia es aquí el coraje expresado en esta valiente negativa al mandato superyoico. "Aunque corroído de angustia (…), Orestes no interioriza la ley de la sangre y de las prestaciones infinitas. No se alza tampoco contra ella en la ceguera de un furor" (TS: 191).

La interrupción definitiva de este orden que tolera un ciclo infinito de venganzas y contra-venganzas requiere del advenimiento como torsión de otra legalidad, lo cual se representa, al final de la trilogía, en la promulgación por parte de Atenea (quien representa a la justicia) de una nueva ley que permite recomponer la lógica de la decisión: "la nueva coherencia jurídica, la de la deliberación mayoritaria inapelable, percibida y practicada, interrumpe la serialidad mecánica de las venganzas" (TS: 190).

Por lo tanto, para Badiou, el teatro de Esquilo muestra el proceso de fundación de una nueva verdad, a partir de la escisión del fundamento mismo de la ley antigua. A diferencia de la tragedia esquileana, cuya base angustiante es la búsqueda del origen superyoico, la tragedia sofocleana busca la justicia mediante el coraje.

> Aquello en lo que se destaca Esquilo, es más bien en aprehender, en el territorio del superyó, la ruptura instituyente. Nunca hay retorno al orden en su teatro, se opera en el mismo la recomposición de un orden diferente. Esquilo excluye la presuposición de una unidad de lo original (TS: 190).

En efecto, Badiou sostiene que en Esquilo se representa la interrupción de la potencia del origen, a través de dos formas, el coraje y la justicia, que abren paso así a la invención política y evitan un proceso de subjetivación que sólo se sostendría de la parálisis de la angustia y la obediencia al superyó. En suma, para Badiou las figuras de Antígona, Creonte, Orestes y Atenea nombran respectivamente, lo informe, el exceso formal, la interrupción y la recomposición, es decir, la angustia, el superyó, el coraje y la justicia; los cuatro conceptos badiouanos que constituyen la instancia *completa* del efecto de sujeto.

Un nuevo materialismo centrado en el sujeto

Una vez desplegados los cuatro conceptos fundamentales de la teoría del sujeto, Badiou se propone abordarlos desde una óptica materialista. En efecto, luego de su abordaje de la dialéctica en la primera parte del libro, en lo que sigue se ocupa de trabajar en lo que denomina una "refundación" del materialismo a través de una teoría del sujeto, lo cual se revela fundamental para enfrentar a los adversarios idealistas del momento.

Como se sabe, la filosofía ha sido concebida por el marxismo como la continua batalla del materialismo en contra del idealismo. Desde esa perspectiva, Badiou caracteriza el materialismo como una fuerza siempre combativa que se periodiza en función de los distintos adversarios idealistas a los que se ha enfrentado. En el siglo XVIII, el asalto revolucionario

contra el idealismo de la religión proviene del materialismo de la burguesía en ascenso, cuyo referente es el mecanicismo de la naturaleza. Sin embargo, una vez asentada en el poder, la burguesía se consolida mediante un nuevo idealismo laico centrado en la idea de Hombre, en reemplazo de Dios. Un segundo materialismo (el "materialismo histórico" de Marx) comienza a desmontar este ideal del Hombre a partir del estudio del devenir histórico que demuestra que la posición de clase escinde a la humanidad y que no hay un sujeto en general que constituya el centro de la experiencia (TS: 211).

Finalmente, en el siglo XX, el estructuralismo francés despliega una nueva forma de idealismo a la cual pretende combatir el propio materialismo badiouano. El estructuralismo puede ser emparentado con el marxismo por su anti-humanismo y realiza una crítica a la idea de un sujeto preconstituido (ya comentada en el primer Capítulo de la Tesis) que Badiou acepta. Sin embargo, posee como punto de partida una concepción del discurso como una estructura que, para él, desemboca en lo que bautiza como "idealingüistería" [*idéalinguisterie*], es decir, una especie de "idealismo lingüístico". A su vez, teniendo en cuenta su hipótesis de que todo materialismo es de algún modo la *radicalización* de un viejo idealismo (es decir, escindir el idealismo permite dar paso a una nueva figura del materialismo), Badiou señala que en la división del idealismo estructuralista se aprecia la distancia entre la idea de "proceso sin sujeto" de Althusser o la dedicación de Foucault en describir las configuraciones discursivas que enmarcan al sujeto, y la teoría de Lacan que concibe un sujeto escindido (y no centra su atención en las regularidades discursivas) (TS: 212). La teoría badiouana del sujeto efectúa entonces una apropiación materialista de esas enseñanzas de Lacan[117]:

> Excluyo todo restablecimiento del sujeto como hogar simple, como punto de origen, como constitución de la experiencia. La teoría del sujeto está en las antípodas de toda transparencia de elucidación. La inmediatez, la presencia-en-sí son los atributos idealistas de lo que es introducido con el único fin de vincular la división dialéctica. Concentración de la dialecticidad de lo real, el proceso-sujeto toca esencialmente a la escisión. El sujeto no se sobrepasa en ninguna reconciliación, ni de sí con lo real, ni de sí consigo. Lacan es nuestro educador presente sobre esta precaución mayor (TS: 205).

La pregunta por el sujeto para el marxismo ha sido su hilo conductor desde sus inicios, cuan Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* plantearon la existencia de un nuevo sujeto político, los comunistas. Sin embargo, Badiou señala que si bien para responder a la cuestión "¿qué es lo que hace sujeto?" se cuenta con la tradición marxista, su legado es bastante confuso y heterogéneo ya que como sujeto del verbo hacer se han señalado a las masas alzadas, al Estado-partido, a las clases, a la vanguardia...

A partir de que asume la concepción lacaniana del descentramiento del sujeto, Badiou –a diferencia de lo que sostuvo en TC– ya no considera que la clase obrera (el sujeto político por excelencia del marxismo) pueda ser directamente el sujeto de la historia, ni que basta con

[117] Es decir, la crítica a la idea althusseriana de proceso sin sujeto (esbozada en TC) se fundamenta ahora en la teoría lacaniana.

distinguir entre clase-en-sí y clase-para-sí: “La clase obrera es inepta para reabsorber jamás la escisión, que la hace ser, entre su inmediatez social y su proyecto político” (TS: 212). Por eso, se propone pensar de qué forma la clase obrera depende del partido, el soporte-sujeto de su proyecto comunista. Lo que se requiere es que éste sea pensado como un sujeto escindido en el sentido lacaniano o en el sentido político maoísta de la Revolución Cultural. La idea es que el partido político actué como un no-todo, de modo que pueda reconocer donde se halla su límite, su elemento de división (E2011b: 18)[118].

En esta vía, es claro que la adopción por Badiou de la escisión del sujeto, no implica renunciar a la posibilidad de una recomposición de esta categoría en función de sus discusiones filosóficas[119], pero también por la importancia de repensar la cuestión del partido en un contexto en el que él ya reconoce el debilitamiento del pensamiento política marxista[120]. Por lo tanto, el nuevo asalto del materialismo al idealismo filosófico comandado por Badiou se dispone a pensar una combinación extraña al punto que él la denomina una “oveja negra conceptual”: un materialismo centrado en una teoría del sujeto.

Badiou resume el materialismo en dos tesis esenciales. La tesis de la identidad establece que el ser es materia y la segunda tesis afirma el primado de la materia sobre el pensamiento, lo cual permite que la primera afirmación sobre lo uno del ser no se confunda con un idealismo totalizador. La primera tesis dictamina entonces el lugar (el ser), mientras que la segunda refiere al proceso de conocimiento, bajo dependencia de la ley del ser. De este modo, para Badiou ambas tesis organizan en el materialismo la división metafórica del proceso de conocimiento en lo que denomina la teoría del *reflejo* y de la *asíntota* (TS: 217).

La teoría del *reflejo* plantea simplemente que el conocimiento es reflejo del objeto material, por lo que en este esquema el cognoscente ocupa una posición pasiva. Esta teoría equivale –indica Badiou– a sostener una única región del ser, la tesis de la identidad entre ser y pensamiento del materialismo. Por su parte, el concepto matemático de *asíntota* es utilizado por Badiou para metaforizar la tesis del primado de lo material. Se manifiesta así que la esencia del pretendido reflejo es una asíntota que marca la distancia incolmable del objeto con el concepto que lo duplica. El conocimiento es entendido como un proceso de

[118] En 1981, Badiou ofrece una entrevista (“L’opera politique d’Alain Badiou” en *L’Âne*, n° 2) acerca de su “romanopera” *L’echarpe rouge* (escrita entre 1972 y 1977 y publicada en 1979). Allí señala que esta obra literaria es una reescritura en clave política maoísta de *Le soulier de satin* de Claudel, cuyo protagonista es el Partido en tanto sujeto político, pero “no como conciencia de sí de la clase obrera, con la presuposición de que sería el elemento de transparencia, de cogito, del actor político socialmente dado” (E2011b: 8).

[119] En una entrevista de 1982, Badiou sostiene que el estructuralismo es una filosofía profundamente nihilista, por lo cual TS “toma la filosofía allí donde el nihilismo estructuralista la deja” (E2011b: 39). Si bien la filosofía le debe a Lacan haber mantenido el concepto central de sujeto, en ese momento ser filósofo consiste en sostener que una teoría del sujeto es posible sin situarse más acá del estructuralismo, sino más allá, atravesándolo dialécticamente y sin volver a una filosofía de la conciencia.

[120] Badiou sostiene: “Defender el marxismo, hoy es defender una debilidad. Hay que *hacer* el marxismo” (TS: 206). Además, agrega que él entiende a su maoísmo no como una doctrina acabada, sino más bien como una directiva histórica vinculada a una militancia “post-leninista”. El sentido que tiene para Badiou la crisis del marxismo será tratado más ampliamente en el siguiente Subcapítulo.

aproximación constante entre ser y pensamiento, pero en el que no coinciden plenamente porque siempre hay un *resto*.

En suma, Badiou sostiene que "la metáfora del reflejo afirma la identidad, la de la asíntota hace proceso histórico de esta identidad, en desbordamiento de sí misma por la insumisión conceptual de su resto. [Por lo tanto,] (e)l materialismo opera la escisión unificante de una estructura de reduplicación y de un efecto de aproximación" (TS: 220). En consecuencia, vale subrayar que el "materialismo dialéctico" teorizado por Badiou es atravesado y escindido a raíz de esta dialecticidad del propio materialismo entre la estructura y la historia: "Me propongo denominar el primer tipo de dialecticidad del materialismo 'álgebra' (bajo la ley metafórica del reflejo, en cuanto lógica de la tesis de identidad) y 'topología' el segundo (metáfora de la asíntota, lógica de la tesis del primado, causalidad del resto)" (TS: 220).

Para Badiou el acto de conocer no es, por tanto, constituyente de sí mismo ni de su objeto, sino que es un acto complejo y divisible en aquello sobre lo que opera y la condición de dicha operación, en situación de resto. Conocer es un cruce que anuda el reflejo y la asíntota, donde el resto marca el límite asintótico en el conocer de la relación de espejo entre el pensamiento y lo real[121]. En ese sentido, su doctrina del resto no es kantiana porque no sostiene la existencia de un incognoscible intrínseco, sino que hace referencia a lo que no se conocía en un período previo. El resto designa un imposible que *puede* llegar a conocerse.

Pensar el conocimiento como un proceso implica sostener que la teoría del sujeto político (el partido) no equivale a la investigación de una sustancia ni a una intuición de sí mismo. Por eso, para Badiou, "el proceso del partido político no reviste la forma ni de la identidad consigo, ni de la identidad con la clase, sin que enseguida un resto tendencial le exija que practique la no-identidad. De ahí que el partido es siempre histórico, conjetural" (TS: 222).

En esa línea, Badiou halla un ejemplo político de su doctrina del resto en el partido bolchevique[122]. Este modelo de partido se propagó internacionalmente por liderar la primera revolución que logró destruir al Estado burgués. Sin embargo, en los sesenta, ante los problemas y divisiones en el movimiento comunista internacional, se observan también sus

[121] Para Badiou, habría dos desviaciones o "herejías" respecto de su concepción materialista del proceso de conocimiento, con sus respectivas consecuencias políticas. Por un lado, la desviación de derecha es el materialismo mecanicista, el cual aísla la metáfora del reflejo por lo que imagina la adecuación sin resto. Esto se traslada en política a una posición dogmática y conservadora, pero que igualmente puede ser útil para alertar sobre quienes lejos de forzar la ley del lugar, simplemente lo abandonan y se van *a otro lugar* (TS: 231). Por su parte, la desviación izquierdista o el materialismo "dinamicista" como el de Deleuze, aísla la metáfora de la asíntota. El *resto* está omnipresente por lo cual todo es tendencial y aproximativo, y toda unificación es una farsa. La utilidad de esta visión radica en que obligan a no desatender la importancia de la novedad, pero la perspectiva de fuga de las asíntotas los convierte en materialistas errantes que en política privilegian la empiria del movimiento y desisten de la toma de partido.

[122] El otro ejemplo proviene de la matemática. En Pitágoras se sostiene que lo numerable se compone de números enteros, por lo cual el resto constitutivo del conocimiento matemático de la época era lo in-numerable. Sin embargo, al interior de este dispositivo –cuya filosofía imagina que el "Ser es número"– surgen problemas-acontecimientos que demuestran la posibilidad de lo imposible, es decir, plantean la necesidad de *hacer número de un innumerable*. Se debe forzar el lugar de modo que se pueda simbolizar lo imposible (lo real) ampliando lo numerable; lo cual sucede cuando Eudoxo introduce los números irracionales. Esta recomposición significa que se ha desplazado en el conocer el cruce que anuda la asíntota con el reflejo: "Desde ese momento, ustedes habrán destruido el sistema anterior del reflejo, mediante la inyección, como exceso sobre el lugar, de su resto asintótico. Lo numerable se amplía. Un sistema legal nuevo, fracturando los antiguos constreñimientos, forja del número un concepto refundido" (TS: 226).

deficiencias: estos partidos pueden devenir partidos opresores del pueblo. Ante esta constatación, la respuesta desde la ortodoxia es condenarlos como deformaciones del modelo leninista auténtico. En cambio, Badiou encuentra allí la asíntota (o los límites) del conocer del partido leninista para tratar el objetivo del comunismo, su resto: "La historia de la URSS es, en gran medida, la demostración histórica de este punto: el partido leninista es inconmensurable respecto de las tareas de la transición al comunismo, aunque sea apropiado para las de la insurrección victoriosa" (TS: 228).

El leninismo, enfocado en la toma del poder, dejaba como resto nada menos que la cuestión del comunismo. Por eso, la GRCP china fue una revolución en el marxismo que puso al orden del día la perención del partido leninista acompañada de la necesaria extensión de las cuestiones que atañen a un partido revolucionario (o de lo "partidizable", escribe Badiou). Por eso, ella también pone de manifiesto el forzamiento por un sujeto de la ley del lugar:

> El dominio del leninismo no hace ningún sitio verdadero, en cuanto al partido, al problema del comunismo como tal. Su asunto, es el Estado, es la victoria antagónica. La Revolución Cultural comienza el forzamiento de esta plaza inocupable. Nos invita a nombrar 'partido de nuevo tipo' el partido post-leninista, el partido para el comunismo, a partir del cual refundir todo el campo [*champ*] de la práctica marxista (TS: 228).

La consistencia topológica

Como se subrayó, Badiou sostiene que el verdadero materialismo, además de componerse de dos tesis, articula dos procesos denominados álgebra y topología, y que, por ende, también todo sujeto en su materialidad "articula el álgebra de su emplazamiento y la topología de su novedad" (TS: 237). Él explora entonces estas dos regiones de la matemática de las que su filosofía hace un uso metafórico en tanto constituyen dos formas diferentes de *consistencia* u observa lo siguiente. Por un lado, el álgebra estudia las asociaciones productivas entre los elementos de un conjunto dado, ya que su concepto más general es el de la ley de composición. Se presupone así la homogeneidad de los elementos bajo dicha ley. La topología, por su parte, en lugar de reglar la combinación de elementos, es la manera en que la matemática examina el lugar y entorno de un término, lo más o menos próximo, su grado de aislamiento; por eso, su concepto fundamental es el de *vecindad*.

Algebra y topología exhiben también dos relaciones distintas con el Todo. En el materialismo algebraico cada término está aislado porque su única relación es la de pertenencia. En cambio, "el término del materialismo topológico es aprehendido en su modo local de presencia en el Todo, por la mediación de las familias de partes que lo rodean. Resulta así especificada la manera particular en la cual aquél *adhiere* al Todo" (TS: 238).

En esta misma línea, Badiou aborda algunos principios de la teoría de conjuntos de Cantor como paradigma de la disyunción entre álgebra y topología en el materialismo. En primer lugar, subraya que la teoría cantoriana contiene un principio de limitación según el cual la noción de un conjunto de todos los conjuntos es inconsistente, es decir, ella establece que

toda totalidad es *particular*. Badiou traslada este principio matemático de limitación –que él considera compatible con un *verdadero* materialismo– para sostener un principio de desuniversalización que apuntala su crítica al concepto de historia como totalidad.

Así como la concepción maoísta de la política es tendencial o topológica, dado que no hay una delimitación estricta del vínculo entre el partido y las masas (a diferencia, claramente, de la mirada estalinista que identifica al partido con la clase obrera); Badiou considera también que es topológica la concepción maoísta de la historia política, en la cual siempre se trata de periodizar e ir más allá, no hay un punto de detención. Mao mismo declara que siempre surgirán nuevas contradicciones, no hay una lucha *final*, incluso ante un triunfo del comunismo esa dinámica del conflicto continuaría[123]. Desde esta perspectiva, Badiou extrae una lección que considera esencial para el marxismo: "la historia no existe (esto sería figura del todo). No existen sino épocas históricas, historizaciones" (TS: 115).

Asimismo, este principio de destotalización de la historia en Badiou implica que, aunque él se permita enumerar las contradicciones fundamentales de su época, éstas son concebidas como procesos que pueden rodear a una situación concreta, sin totalizar en *Una* historia: "…la historia mundial, concebida, por ejemplo, como totalidad actual de los acontecimientos políticos, es una noción inconsistente. Hay una dispersión histórica ineludible" (TS: 240). A su vez, la perspectiva destotalizadora repercute en su definición no ortodoxa del marxismo:

> Es una de las razones que invalidan la definición del marxismo como 'ciencia de la historia', pues la historia no es un objeto. 'El análisis concreto de una situación concreta', formulación leninista del marxismo efectivo, tiene la virtud de destotalizar el referente y de señalar que ningún marxismo domina ningún todo (TS: 240).

Por otra parte, en la teoría de conjuntos, la mencionada inconsistencia de un conjunto absoluto se deduce del teorema que establece el exceso del conjunto de las partes de un conjunto por sobre el conjunto de los elementos en los que arraiga. Badiou interpreta a esta correlación imposible entre partes y elementos como un exceso de la *topología* que procede de familias –conjuntos– de *partes* (que él considera familias de vecindades de un elemento), por sobre el *álgebra* que trabaja a partir de la combinatoria de *elementos* (TS: 241).

Análogamente, para Badiou esto indicaría la incontestable superioridad de los colectivos por sobre la multiplicidad estructural que atañe al individuo. En ese sentido, en TS utiliza al teorema de Cantor como un argumento para atacar a quienes creen la posibilidad de microrrevoluciones individuales y para reafirmar la necesidad de la mediación política del partido para que los individuos puedan exceder la plaza a la que pertenecen:

> No busquen más lejos, por lo que hace a la generalidad abstracta, el fundamento de su convicción en cuanto a las 'microrrevoluciones' del individuo deseante. Éstas permanecen en

[123] "Yo no creo que el comunismo no se divida en etapas, y no haya cambios cualitativos" (Mao, "Charlas sobre cuestiones de filosofía", en *Sobre la práctica y la contradicción*, Madrid: Akal, p. 265).

su plaza. Ningún individuo tiene potencia de exceder la época y su constreñimiento, sino por la mediación de las partes [*parties*], y, digámoslo, de los partidos [*partis*] (TS: 242)[124].

De esta forma, Badiou comienza a pensar al partido como fundador de una nueva consistencia que se compone de relaciones con su entorno o vecindades[125]. En esa línea, también nota que la noción de *vecindad* interna que caracteriza a la mirada topológica implica un principio de adherencia colectiva de su entorno y, de ese modo, una deslocalización que puede exponer al sujeto político, el partido, "a la angustia desidentificante" a la que éste está tentado de evitar a través del "retorno aterrador de un álgebra nominal" (TS: 246). Con esta aseveración, además de resaltar la consistencia topológica, Badiou advierte sobre la necesidad de la consistencia algebraica (que se ejemplifica en el recurso al culto a la personalidad, del cual se tratará más adelante).

Por otra parte, en la singular búsqueda badiouana de pensar esta nueva forma de consistencia, es fundamental su inspiración en la topología de Lacan, quien, a pesar de formar parte del estructuralismo, nunca dejó de pensar el efecto de sujeto. Prosiguiendo su división de la obra lacaniana, Badiou señala que la obra más temprana despliega una visión algebraica, donde lo real es comprendido como causa ausente dentro de una cadena; pero en sus escritos posteriores, el uso de la figura topológica del nudo borromeo permite anudar los registros de lo simbólico, lo real y lo imaginario de modo que el corte de uno sólo de ellos implicaría deshacerlo y dispersar el conjunto.

El Uno del nudo borromeo muestra entonces una consistencia que afecta al conjunto de los términos, lo cual lo distingue de lo Uno de una cadena, donde hay plazas de conexión que atestiguan la existencia de separaciones. En este último caso hay sucesión algebraica; mientras que en el primero está el principio topológico de la interdependencia anudada. Desde esta lectura, Badiou afirma que hay dos conceptos de lo real en Lacan: "*lo real del desvanecimiento, que está en posición de causa para el álgebra del sujeto; lo real del nudo, que está en posición de consistencia para su topología*" (TS: 250).

Para Badiou, desde la idea de lo real como causa –ya expresada en el antiguo materialismo griego– a la concepción de lo real como consistencia, se puede hallar un recorrido del materialismo *integral*. De este modo, el pensamiento de Lacan permitiría abordar la mencionada dialecticidad del materialismo, en tanto "se eleva en el espacio de la teoría del sujeto al problema supremo del materialismo, que es anudar correctamente su propia división según el álgebra y según la topología" (TS: 251).

---

[124] En cambio, en la filosofía posterior de Badiou, este teorema de Cantor -al que denominará "teorema del punto de exceso"- será utilizado fundamentalmente como prueba de que el estado de las partes de una situación (asimilable al Estado y en el que se incluirían los partidos políticos tradicionales) no tiene en cuenta a los elementos *singulares* y, son precisamente estas singularidades incontadas el punto de arranque de un acontecimiento que puede transformar esa situación.

[125] "(T)he party as subject can be thought of not only as destructive rupture and torsion but also as a new topological consistency; not a consistency composed of elements that are placed according to rules, but also as a consistency composed of relations between regions or neighbourhoods" (Feltham, 2008: 59).

En el campo de la política marxista, las masas son –para Badiou– una muestra de este anudamiento. Por un lado, ellas no son concebidas como una sustancia ni como un objeto, sino como aquello que *hace corte,* una irrupción en la historia: "El 'hay masas' es el modo evanescente de lo real histórico, perceptible en cualquier falla [*défaut*], en cualquier rotura, de la coraza estatal, lo que se llama con Lenin una 'situación revolucionaria'" (TS: 251). Al mismo tiempo, Badiou también define a las masas como "principio único de la consistencia política" al cual se anudan tanto el Estado en busca de que le obedezcan, como las clases que las tienen como materia inmediata de su división: "El materialismo dice bien que 'las masas hacen la historia', lo dice según el álgebra –en cuanto causa revolucionaria evanescente– y/o según la topología, en cuanto consistencia general del lugar político, nudo borromeo del Estado, de las clases y de ellas mismas (las masas)" (TS: 252). Seguidamente, él no deja de indicar al partido como sujeto político por excelencia en el que se inscribe esa articulación de elementos.

> En cuanto al sujeto político, es el anudador del nudo que forman el Estado, las clases y las masas, en la figura inscripta del partido, el cual tiene su oportunidad, de lo real revolucionario; su duración, de la ligazón a las masas; su aspiración, del Estado (TS: 252).

La política expresada por el partido es, según Badiou, el efecto-sujeto de esta articulación: el talento algebraico del revolucionario es saber aprovechar la ocasión y el talento topológico del comunista consiste en evitar que el Estado se distancie o se desanude de la clase a través de la mediación de las masas. Esta especie de nudo borromeo es lo que propondría Mao cuando lanza la Revolución cultural y llama a intervenir en los asuntos del Estado, cuestionando el dominio burocrático del propio partido (si bien Badiou reconoce que hallar esta consistencia no es fácil porque el partido generalmente se inclina por los beneficios del Estado y cede sobre su deseo comunista).

Lograr pensar lo real conjuntamente como causa y como consistencia como pretende el materialismo badiouano requiere no conectarlos externamente (como sucedería en una cadena), sino *topológicamente*: "La topología es este punto del materialismo en que la dialéctica soporta su división" (TS: 253). En el terreno de la historia política, Badiou encuentra un ejemplo de lo real como causa y consistencia en la Comuna de París. Por un lado, es un real debido a que es una irrupción de las masas que conmueve al Estado y a la propia teoría de Marx, quien se ve así obligado a meditar sobre aquello que aprueba en la práctica. Por otro lado, la Comuna es real en cuanto forma parte del proceso de consistencia de una política proletaria, tal como lo testimonia el valor que se le otorga a su legado (tanto en tiempos de Lenin como durante la GRCP). Lo real de la Comuna es este doble modo de ser, un objeto desvanecido y, a la vez, inagotable.

Finalmente, luego haber examinado en detalle los recursos lacanianos para pensar la consistencia, Badiou crítica a Lacan por tener una concepción demasiado restrictiva que limita esta dialéctica de lo real. En efecto, según él, el primado otorgado por Lacan al álgebra tiene

como consecuencia que la topología se reduzca a la sola consistencia del lugar algebraico, es decir, una *consistencia débil* que se traduce en una interdependencia estructural: "*No anuda sino una cadena*. Toda la persecución de lo real por Lacan se arregla al estudio de las trenzas, de las series de nudos, de las cadenas borromeas" (TS: 255). Por eso, Badiou divide en dos al concepto de consistencia y sostiene que la "débil" consistencia de interdependencias debe ser impulsada hacia la llamada *consistencia fuerte*, una consistencia de lo heterogéneo de las vecindades que sobredetermina el ordenado encadenamiento algebraico.

En conclusión, Badiou distingue dos vías para pensar el lugar material de lo subjetivo. Por un lado, la vía lacaniana parte de una algebrización de lo topológico (cadenas borromeas, consistencia de interdependencia). Por otro lado, la propuesta badiouana se basa en una topologización del álgebra (matrices de la destrucción, consistencia conflictual). Según él, el materialismo, optando por esta segunda vía en la que prima la topología sobre el álgebra, introduce un exceso sobre sí mismo, esto es, una subjetivación (TS: 256).

El rol de la clase obrera también es examinado por Badiou desde la perspectiva algebraica y topológica. Desde la mirada algebraica, ella se define por su plaza en el sistema de producción capitalista. En ese sentido, la clase que forma posee una consistencia débil, objetiva y no subjetiva. Más aún, si se considera que en el mercado los obreros aparecen como competidores entre sí, se puede sostener que esta consistencia es inconsistente, es decir, el grado cero de la vecindad. Por su parte, el sindicalismo puede lograr cierta consistencia reivindicativa porque reúne colectivamente a estos obreros para negociar sus condiciones de trabajo. Sin embargo, esto no desmiente el hecho de que el sindicato es un elemento que forma parte del álgebra estatal (al menos en los grandes países capitalistas).

En contraposición, "el antagonismo político hace surgir un principio de consistencia radicalmente heterogéneo al álgebra que lo sub-tiende" (TS: 260). En efecto, la lucha política proletaria habilita que la posición (topológica) de clase pueda ser distinguida del ser (algebraico y social) de clase, lo que permite que incluso los líderes obreros sean intelectuales. En lugar de fundarse en el criterio que anuda posición y pertenencia a la clase (equilibro del álgebra y la topología) en el que se sustenta el sindicalismo tradicional, la topología política partidaria debe apuntar a cuestionar ese equilibro y esa álgebra hasta su punto límite. La clase objetiva, una colección algebraica de obreros diseminados, debe dar lugar entonces a la existencia *política* del proletariado, el cual reúne a los futuros comunistas, y que toma consistencia en el partido político, cuyo objetivo es la extinción del emplazamiento capitalista: "El partido es soporte del sujeto completo, por el cual el proletariado, edificado sobre la clase obrera, apunta a la disolución de la trama algebraica en que esta clase está emplazada" (TS: 261). La novedad de la consistencia topológica destruye el principio anterior de consistencia algebraica del lugar porque ningún *objeto* de la sociedad capitalista tolera el antagonismo.

En resumen, de este recorrido de Badiou por el materialismo (es decir, de lo real como *causa* y como *consistencia*) se desprenden dos definiciones opuestas de sujeto: una, acorde con Lacan, según la cual el sujeto es una repetición consistente en que lo real ex-siste como causa ausente; otra, más allá de Lacan, en donde el sujeto es una consistencia destructora en que lo real ex-cede (TS: 262).

EL ACTO DE SUBJETIVACIÓN Y EL PROCESO SUBJETIVO: LA SEPARACIÓN DE LACAN

Para continuar su singular teorización sobre el sujeto, Badiou retoma y profundiza en los conceptos lacanianos de *subjetivación*, el cual suscita la pregunta por su causa, y el de *proceso subjetivo*, que hace alusión a su consistencia.

El problema principal al que se aboca el autor de TS consiste en cómo pensar dicha consistencia de lo real. En la teoría lacaniana del nudo borromeo esta consistencia es transferida al orden de lo *imaginario* (lo cual equivale, políticamente, a situar la pretensión comunista en la utopía). De ese modo, la concepción lacaniana de la consistencia deja de lado las dos cuestiones que permiten pensar la novedad del sujeto (bajo la nueva perspectiva planteada en TS que lo concibe como un efecto *material* que articula álgebra y topología): "…el pensamiento de una destrucción efectiva de la antigua ley, y la constatación de que lo que se recompone ya no puede de ninguna manera ser *lo mismo*. Por lo cual lo real del sujeto garantiza la consistencia *sin la mediación de lo imaginario"* (TS: 268).

Esta separación de Badiou de Lacan – que derivará en el desarrollo de una topología de la consistencia– comienza por su interpretación del texto lacaniano titulado "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada" para trabajar el vínculo entre los conceptos de *subjetivación* y *proceso subjetivo*. El texto de Lacan presenta un problema de lógica a través de una competencia mental que un director propone simultáneamente a tres prisioneros que tendría como premio la liberación por la puerta de salida a quien logre resolverlo primero. La prueba requiere deducciones lógicas por parte cada prisionero a partir de la información que le proporcionan los otros dos[126]. Sin ahondar aquí en el relato de los detalles de la competencia y de los razonamientos que ésta implica, vale destacar que, de la lectura del texto, Badiou concluye que para Lacan es la prisa, la acción apresurada, la que se anticipa a la certeza fundada, lo cual distingue a la *subjetivación* del *proceso subjetivo* (así como una rebelión popular es siempre "prematura" respecto del proceso político): "no hay subjetivación sin anticipación, ésta misma mensurable en el proceso subjetivo". Por otro lado, Badiou sostiene: "El proceso subjetivo es la fundación retroactiva de la subjetivación en un elemento de certeza que sólo la subjetivación hizo posible" (TS: 272). Por eso, el desafío que asume reside en *poner en consistencia la prisa de la causa*.

[126] Lacan, J. (2009), "El Tiempo Lógico y el Aserto de Certidumbre Anticipada", en *Escritos I*, México: Siglo XXI, p. 193-194.

En ese sentido, Badiou señala un defecto en la interpretación de Lacan sobre esta prueba que consiste en presuponer una identidad lógica o una reciprocidad absoluta en los razonamientos de los detenidos, por lo cual los tres marcharían a la vez hacia la puerta. Es decir, en la escena concebida por Lacan, constituida por cálculos subjetivos isomorfos, no habría prisa y, en consecuencia, no habría subjetivación ni proceso subjetivo. Se trata entonces del otorgamiento de un privilegio al álgebra que anula a la topología.

La hipótesis badiouana es que los tres razonamientos son heterogéneos y conforman una cadena de inclusión. Lo que le falta al pensamiento de Lacan para explicar la prisa, es decir, para explicar la subjetivación apresurada y el consiguiente proceso subjetivo de certeza, es considerar y suponer que "lo heterogéneo de las fuerzas excede la conexión de las plazas" (TS: 274). La topología es la que permite pensar cuestiones como la anticipación, la suspensión (o detención) y la retroacción durante el tiempo de la prueba.

La prueba de los prisioneros requiere que el examen cualitativo de estos movimientos se incorpore en la determinación subjetiva, dado que cada prisionero evalúa al otro con sus razonamientos (álgebra), pero también a través de la topología que, *en torno* a esos razonamientos, establece vecindades subjetivas (su prisa, su velocidad para razonar, su posible especulación o equivocación). Esta interrupción del razonamiento algebraico por una topología inmanente es indicio, para Badiou, de que "el *esplace* es siempre *ya* el lugar de lo subjetivo". Es decir, la afirmación de la existencia de fuerzas diferentes es lo que organiza desde el principio al campo estructural, como un concepto de necesario del sujeto para evaluar el accionar que permitirá su posterior advenimiento. "Lo subjetivo, en el diferencial de las fuerzas, preexiste siempre a sí mismo" (TS: 276).

En la competencia, la prisa muestra que el sujeto es consistente por evaluar tanto el orden de los razonamientos (álgebra), como el probable desorden topológico. Es el "paso del otro" el que activa la lógica de las vecindades, la posibilidad de otra fuerza distinta. La prisa es un modo por el cual el sujeto excede lo simbólico y se expone a "lo real": este real es el mencionado "paso del otro", pero, fundamentalmente, lo real es la apuesta subjetiva, el momento de decisión sin garantías. Badiou sostiene entonces que el secreto de la *subjetivación* reside en esta primacía del *acto* sobre el razonamiento, no es la efectuación del cálculo lo que subjetiva, sino su interrupción (por ejemplo, el momento en que estalla una insurrección política nunca se calcula, es una decisión rebelde). Por su parte, el llamado *proceso subjetivo* designa la recomposición posterior a esa ruptura.

Por otra parte, al final de su análisis sobre la prueba, Badiou también afirma que la prisa es divisible. En un caso, el acto de subjetivación del prisionero consiste en un apresuramiento que no resiste la presión de la competencia, esto es, la angustia. El proceso subjetivo correlacionado es reglado por el superyó, representado por el director de la prisión a quien se acudirá. En cambio, en la otra vertiente, la prisa del prisionero no está fundada en el cálculo,

sino que asume el riesgo de confiar en sus habilidades para examinar topológicamente a los demás. En términos de Badiou, esta anticipación que no recurre a la ley es el llamado coraje y aquella confianza que espera que el proceso subjetivo ponga en entredicho la regla y la recomponga es la justicia.

De este modo, la teoría del sujeto badiouana establece que los cuatro conceptos del sujeto se reparten en dos tiempos. Por un lado, las dos formas genéricas de la subjetivación que son la angustia y el coraje; por otro, los modos de consistencia del efecto de sujeto (procesos subjetivos) que son el superyó y la justicia. Por último, Badiou distingue dos modos de vincular el acto subjetivante y el proceso subjetivo: el modo *ψ* [*psi*], que vincula la angustia al superyó, y el modo *α* [*alfa*], que vincula el coraje a la justicia.

La potencialidad de lo inexistente y las aproximaciones rupturistas a la matemática

Como se viene señalando, el concepto de sujeto reúne en Badiou varios aspectos. Por un lado, el sujeto tiene su *subjetivación* en la interrupción del lugar y la destrucción de sus reglas, a las que se hallaba sometido. A la vez, un sujeto para Badiou es lo que, desde este punto de interrupción, efectúa un proceso de recomposición de otro lugar, bajo otras reglas. Esta recomposición luego de la destrucción es lo que permite que el *proceso subjetivo* pueda escapar parcialmente a la repetición de lo Mismo al generarse una nueva consistencia, de la cual intenta dar cuenta Badiou a través de la topología (TS: 280).

Lo que hay que retener aquí es que el sujeto implica una *perturbación topológica del álgebra*, un exceso anárquico e inasignable. Dado que la idea algebraica de sujeto como exclusión interna ya fue tematizada por Lacan, Badiou aporta el concepto clave de *exceso* para comprender al sujeto pues sostiene que, aunque como singularidad pertenezca al *esplace*, hay un exceso topológico del sujeto sobre su plaza debido a que en su carácter de "término colectivizador" co-adhiere también a vecindades que interfieren plazas. A la vez, el mencionado exceso del sujeto prescribe un re-emplazamiento, pues nunca hay un "no-lugar" (el sujeto es designado en la *subjetivación* como interrupción y en el proceso subjetivo como recomposición): "La teoría del sujeto se consuma cuando logra pensar la ley estructural de la plaza vacía como apuntalamiento puntual del exceso en la plaza" (TS: 282).

A su vez, el apuntalamiento de este exceso es interpretado por Badiou de dos maneras que él expone al abordar el contraste entre la consistencia algebraica y la consistencia topológica en paralelo a su evaluación de la situación política y social de Francia en ese momento, particularmente, en relación con el estatuto de los inmigrantes que habitan allí y con los que la UCF-ML trataba ineludiblemente, lo cual resulta en una visión acerca del sujeto central de la política que se diferencia de la clásicamente marxista.

En la teoría matemática, el concepto de *cardinal* designa básicamente el número de elementos o la medida que posee un conjunto. Así, se puede pensar que el conjunto de la

sociedad “francesa” tiene una cardinalidad que depende del número de sus ciudadanos y que evita cualquier cardinalidad superior. Por su parte, los obreros inmigrantes, a pesar de forma parte de la clase productiva de Francia, para el Estado francés son elementos foráneos que no poseen los mismos derechos que quienes son considerados ciudadanos. Este impedimento para integrarlos y reconocer la composición multinacional de la nación es asegurado por diversas leyes y prácticas de expulsión.

En consecuencia, Badiou afirma que “los proletarios inmigrantes son lo inexistente propio del todo Nacional” (TS: 283). Los *sans-papiers* designan el punto límite inherente a la totalidad, su no integración es condición del cierre de esa estructura, tal como es explicado por el pensamiento lacaniano:

> Toda totalidad exige que ex-sista al menos un término que no sea del Todo, que no le pertenezca. Este imposible en cuanto a la pertenencia fija la frontera vacía del Todo. Inexiste respecto del Todo, pero ex-siste por lo demás, al ser designado como lo imposible de donde se regla la posibilidad de ser del Todo (TS: 284).

En este marco, Badiou interpreta que la exclusión legal de los inmigrantes del conjunto de la sociedad francesa muestra que ella se estructura como una sociedad imperialista o racista.

En este contexto, la reivindicación de los inmigrantes como grupo social particular es la “igualdad de derechos”. Esto equivale, en términos de Badiou, a la ocupación *forzada* por parte del inexistente de la plaza declarada inocupable, él fuerza su existencia. “En todos los casos, el sujeto procede de una subjetivación en forzamiento de plaza vacía, que un nuevo orden funda retroactivamente como plaza, al haberla ocupado” (TS: 284).

Pero, Badiou se pregunta inmediatamente si este emplazamiento forzado es toda la potencialidad del inexistente como sujeto. Es decir, ¿los inmigrantes sólo pueden concebirse como un sujeto político a partir de su exclusión interna de la sociedad francesa? Si la respuesta es sí, el posible vínculo político entre franceses e inmigrantes se reduciría a una simple solidaridad en favor de las demandas por la concesión plena de derechos.

Por el contrario, si se asume una perspectiva topológica que no se reduce a la cuestión algebraica de la ocupación de la plaza (es decir, no se limita a la pretensión de existir en la legalidad francesa), el alcance político de la lucha de los inmigrantes se extiende a su entorno y *toca* a los obreros franceses, trastocando así su visión política.

> La topología de la rebelión de los obreros inmigrantes transforma cualitativamente todas las vecindades políticas. Lo que se encuentra más esencialmente modificado no es tanto ellos mismos –serían capaces de arrancar el derecho de voto– como los franceses, los obreros franceses, para quienes la subversión de su identidad nacional subjetiva, si se dejan llevar por la misma, otra visión y otra acción de la política (TS: 286).

Por eso, Badiou propone incluir políticamente a los obreros inmigrantes mediante el concepto de “proletariado internacional de Francia”, el cual interrumpe la legalidad o cardinalidad de una sociedad racista e instaura otra regla que reconoce su pertenencia desde

otra perspectiva. En efecto, este trabajo político de edificación de la unidad multinacional de clase implica una topología que excede interiormente esta ley y no se reduce al forzamiento del lugar vacío (si bien ello constituye una instancia ineludible).

En definitiva, como señala Bosteels, en TS se presentan dos modos de abordar lo inexistente, el algebraico y el topológico, y este último resulta más potente pues en él "…la estructura como un todo sufre efectos transformativos debido a la aplicación de la fuerza de un exceso flotante e inconmensurable sobre el lugar vacío" (Bosteels, 2010a: 33)[127]. De esta forma, es posible pensar la posibilidad de que la fuerza política de un nuevo sujeto colectivo pueda romper cualitativamente con los constreñimientos del viejo orden a través de los recursos ilimitados del exceso.

En términos de la matemática, el caso de los inmigrantes ocupando la plaza anteriormente vacía funciona como muestra de que el conjunto del estado francés puede ser destotalizado y formar un conjunto con una cardinalidad mayor, incorporando otros elementos (lo que en términos matemáticos se denomina su *cardinalidad sucesora*). En relación con esto, Badiou sostiene que el ya mencionado teorema de Cantor –el cual establece que el cardinal del conjunto de las partes *ya* es superior al cardinal de su conjunto inicial–, si es pensado topológicamente, permite afirmar que en el conjunto inicial *ya* hay un exceso sobre cualquier prohibición de formar conjuntos más grandes.

Sin embargo, quienes prefieren limitarse a la ocupación de la plaza desatienden la potencia de este exceso y estas vecindades. Para Badiou, en ese sentido restrictivo opera en matemática la llamada "Hipótesis del continuo" de Cantor, y validada luego por Gödel como coherente con la teoría de los conjuntos[128], la cual dictamina que "el exceso en el múltiple no tiene otra asignación que la ocupación de la plaza vacía. (…) (L)o que excede interiormente el todo no va más allá de nombrar el punto límite de este todo" (TS: 287). En efecto, con el objetivo de reprimir la anarquía potencial del exceso partitivo, Gödel postuló un universo constructible compuesto de estratos conjuntistas, donde cada estrato sólo puede contener elementos definibles en los estratos previos. "El universo construible (…) procede por etapas a la autolimitación de las multiplicidades inmanentes" (TS: 289). Esta codificación algebraica del exceso es pensada por Badiou como una analogía del universo político contemporáneo que rechaza todo lo que no participa de los parámetros "democráticos": hay que adecuarse a las elecciones y a las instancias de representación tradicionales, caso contrario se es excluido.

[127] Para Bosteels, esta orientación topológica que presenta TS funciona como una crítica anticipada del rol del inexistente en *Logique des Mondes*, obra en la que el cambio se reduciría al otorgamiento de existencia. Esta crítica será tratada al estudiar esa obra.

[128] Esta hipótesis es parte en EE de un modo de pensar sobre el ser que se denominará la orientación constructivista. Sin embargo, hay que subrayar que en TS la matemática no se identifica con la teoría del ser u ontología, sino que Badiou sólo hace una utilización "analógica" de la matemática, como un recurso más para el pensamiento ya que no está prohibido por considerarlo un uso "ideológico". Al mismo tiempo, el valor conceptual de la matemática desplegada en TS anticipa su importancia para marcar un quiebre con la dialéctica tradicional, una vez que ella sea elevada a la dignidad ontológica.

En contra de la orientación constructivista de Gödel, Badiou toma como fuente para pensar una heterogeneidad inmanente a una estructura el aporte de Paul Cohen, quien demostró que la negación de la "Hipótesis del continuo" también es coherente con los axiomas de la teoría de conjuntos a través de una técnica denominada *forcing* que consiste en introducir un suplemento o conjunto genérico al universo inicial[129]. Ya en su denominación que Badiou traduce por *forçage* (forzamiento), la técnica de Cohen indicaría su intuición de que es una fuerza subjetivante lo que puede romper con el orden constructivo. Según Badiou, la teoría de Cohen de lo genérico libera al exceso, ley topológica de la subjetivación, de las viejas distinciones limitantes y habilita a pensar en nuevos agrupamientos ilimitados.

> Pensada como ruptura, la subjetivación está justamente en una lógica del forzamiento. El '¡No!' de la rebelión no está implicado por las condiciones locales. Está forzado por la inexistencia de un constreñimiento absoluto que forzaría la sumisión de manera trascendente a las condiciones inmediatas (TS: 294).

En definitiva, el *forzamiento* hace posible pensar que el surgimiento del sujeto, efecto de la fuerza *en* el lugar, no está totalmente determinado por dicho emplazamiento. En ese sentido, en contraposición al orden de sucesión de la lógica estructural de las plazas vacías, Badiou también cita al llamado "Teorema de Easton" para afirmar que la lógica de este exceso inmanente es imposible de limitar o reglar.

EL EFECTO SUJETO, SU TÓPICA Y SUS RECORRIDOS

A diferencia de la tradición filosófica que se sostiene en la fundación cartesiana de un sujeto consciente y autónomo al que concibe como un punto de partida, Badiou asume un punto de vista post-cartesiano mediante su tesis de que el sujeto no es dado, sino que hay que encontrarlo, él es más bien un efecto o un resultado (TS: 300).

La aprehensión del sujeto es entonces una cuestión fundamental de la filosofía de Badiou, que él vincula a las lecciones rupturistas del marxismo en sus tres etapas (Marx, Lenin y Mao) y del freudismo en sus dos etapas (Freud y Lacan). Inicialmente, así como lo hizo en su momento Freud con sus pacientes para hallar el inconsciente, Marx supo colocarse a la "escucha" de un síntoma en la actividad política de su época hasta llegar a lo que denomina el proletariado (TS: 301). Badiou destaca entonces los textos del canon marxista que se empeñan en descifrar y ubicar al sujeto político: *Las luchas de clases en Francia* de Marx, *La crisis está madura* de Lenin o las investigaciones sobre el movimiento campesino de Mao.

En la misma línea, Badiou indica en la última parte de su libro que su propósito es buscar el *lugar* del proletariado, el cual –para él– se constituye como sujeto político a través de su agrupamiento en el partido que es, a su vez, una modalidad de anudamiento de los cuatro

[129] Resulta interesante notar el cambio en la visión de lo que a Badiou le parece elogiable del campo de la matemática. A diferencia de los sesenta, ahora rechaza la visión de la matemática como un discurso estratificado que sólo se relaciona consigo mismo y comienza a destacar las posibilidades que ella brinda para pensar rupturas inmanentes, tal como observa en los aportes de Cohen.

conceptos fundamentales del sujeto en la doctrina política marxista: la sublevación (angustia); la insurrección (coraje); la dictadura del proletariado (superyó) y el comunismo (justicia).

En efecto, en TS se concibe al sujeto como la articulación de una red de conceptos, como un entrecruzamiento de procesos en lugar de un agente. El sujeto habita en estas oposiciones conceptuales y procesos que se representan mediante una tópica en la que aparecen todos los componentes expuestos por su teoría: los cuatro conceptos del sujeto, los dos tiempos (el acto de subjetivación y el proceso de subjetivación) y los dos modos de vincular estos conceptos (el modo algebraico *ψ* que liga angustia y superyó, y el modo topológico *α* que vincula coraje y justicia).

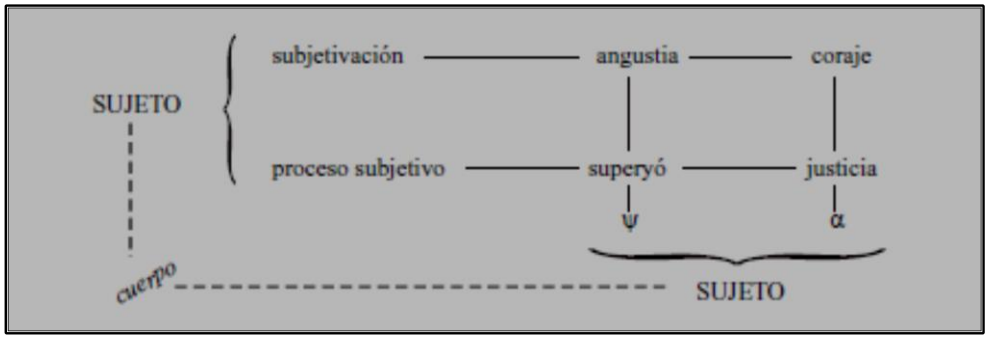
El proyecto de Badiou es teorizar, más allá de Lacan, el vínculo de la causa y de la consistencia, por lo cual afirma que "el proceso-sujeto es una contradicción de contradicciones, el entorchado de dos procesos" (TS: 308). Mientras que el proceso *ψ* subordina el exceso al emplazamiento, el proceso *α* invierte ese orden al privilegiar el exceso. A través de la figura topológica del entorchado (una especie de trenza) se reafirma que en la teoría badiouana del sujeto no hay privilegio o dominio entre un proceso u otro, ya que le interesa pensar tanto el exceso como el emplazamiento. Por eso, el proceso sujeto se resuelve en lo *indecidible* (que es lo que más perentoriamente debe ser decidido). En consecuencia, para Badiou la ética también se expresa en esta figura del entorchado y se inscribe en una tópica, pues ella "toca esencialmente a la indecibilidad del sujeto" (TS 332).

En la concepción de la política del maoísmo esta ambigüedad del sujeto se verifica en el estrecho vínculo entre el partido y la línea de masas: el partido determina la línea justa a seguir, pero, a la vez, la línea de masas actúa sobre el partido. Para Badiou, esta clase de tensión *indecidible* debe ser mantenida y no clausurada para evitar desviaciones derechistas e izquierdistas: "No hay centro en el entorchado subjetivo. Sin el apuntalamiento de la falta, el exceso no es más que una quimera izquierdista, invertida rápidamente en su contrario: una filosofía orgánica o de la naturaleza, como se ve en Deleuze" (TS: 309).

La tópica del sujeto ya mencionada, presenta entonces un cuadrado de base que tiende a cruzar las dos divisiones del proceso-sujeto: "según la pareja subjetivación/proceso subjetivo, la cual remite, *vía* la causa y la consistencia, a la lógica de la destrucción y de la recomposición; según la pareja *ψ*/*α*, la cual remite al primado alternado de la falta y del exceso" (TS: 311).

De esta forma, los cuatro conceptos (angustia, coraje, superyó y justicia) se hallan en los vértices de una red con un doble recorrido: por un lado, en el recorrido subjetivación/proceso subjetivo que corresponde a la llamada visión analítica del sujeto, comprende las dos parejas angustia/coraje y superyó/ justicia; por otro lado, el recorrido *ψ*/*α*, la visión sintética, tiene a las dos parejas angustia/superyó, coraje/justicia. La aprehensión del sujeto –sostiene Badiou– despliega estos dos recorridos. Además, en todos los casos, el tope del cruce es un soporte

material que funciona como lo Uno del doble proceso: en el marxismo este es el partido, entendido como agrupamiento del proletariado (mientras que en el psicoanálisis se trata del cuerpo sexuado). Para Badiou, entonces, "el partido es el cuerpo de la política, en sentido estricto". Sin embargo, indica que la existencia del "cuerpo no garantiza de ninguna manera que haya sujeto, ni en lo que hace al cuerpo animal, ni en lo que hace al cuerpo institucional. Pero que haya sujeto, que se *halle* un sujeto, exige el soporte de un cuerpo" (TS: 312)[130]. De este modo, se completa el cuadro de la "tópica estática del sujeto", graficado a continuación:



Sin embargo, Badiou llama la atención sobre el hecho de que este esquema que vincula los cuatro conceptos del sujeto con trazos, no debe disimular que la angustia y coraje están en el mismo punto, así como lo están superyó y justicia, esto es, el punto de la destrucción y de la recomposición, lo cual habilita en consecuencia a pensar el aspecto dinámico de esta tópica. Es posible entonces explorar estos cuatro conceptos en sus diferentes recorridos.

En primer lugar, la *angustia* alude a la intolerancia al desorden por la muerte de un orden que, en el plano político, suele denominarse "vacío de poder". En ese sentido, Badiou subraya que la angustia en su impotencia recurre al *superyó*, a la restauración reforzada de la ley. La subjetivación se liga finalmente entonces a un proceso subjetivo conservador, el proceso del superyó que redistribuye el exceso sobre las plazas: "El superyó es lo estructural del exceso. Mediante él se efectúa la algebrización de lo topológico" (TS: 314).

Es más, Badiou afirma que el superyó es el proceso subjetivo del *terror*. A partir del célebre pasaje de Hegel sobre el terror revolucionario en *La Fenomenología del Espíritu*, Badiou subraya que en el efecto del superyó, la ferocidad emplazada de la ley es omnipresente: en tanto la voluntad universal omniabarcadora sólo encuentra por fuera a la voluntad inefectiva de la intención, ella puede exterminar al mero sospechoso. Esta asociación con el superyó implica que, a diferencia del "moralismo vulgar" de las teorías que despotrican contra el carácter totalitario del Estado, en la teoría badiouana el *terror* "es una modalidad de la política y no el producto mecánico del Estado moderno" (TS: 315). Es decir, el terror estatal debe comprenderse a partir de los derroteros de la subjetividad política, y no a la inversa[131].

[130] Badiou anticipa la importancia del cuerpo como una instancia fundamental para la constitución del sujeto que desarrollará en LM.
[131] Por ejemplo, en relación con el Terror estalinista, Badiou hace referencia en textos recientes a las difíciles circunstancias internas e internacionales que rodearon los comienzos del Estado socialista y que desembocaron en "una subjetividad política constituida por un imperativo superyoico y una ansiedad crónica" (Badiou, 2014a: 14).

Por su parte, el coraje, situado ante el exceso en el mismo punto que la angustia, se sostiene poniendo a prueba la ley y, en vez de bloquearse y recurrir a su restauración (al terror), apuesta respecto de la novedad de lo imposible (sobre lo real). “El coraje efectúa la interrupción de la ley muerta en beneficio del exceso (…). Todo coraje llega a pasar por donde no era, anteriormente, visible que alguien pudiera encontrar un paso” (TS: 316).

Finalmente, la justicia es, para Badiou, el principio subjetivo de debilitamiento de la ley que es absolutizada por el superyó. En efecto, a la inversa del carácter conservador del superyó, la justicia contiene el aspecto instaurador de la recomposición “a la inversa del superyó, es la topologización del álgebra (…) es *la confusión de las plazas*” (TS: 317).

De este modo, en la llamada “estática del sujeto”, Badiou ya ha establecido horizontalmente que, angustia y justicia constituyen la escisión subjetivante; mientras que superyó y justicia es la contradicción del proceso subjetivo (TS: 319). El gráfico del cuadro muestra a nivel vertical a la hebra *ψ* del entorchado, angustia-superyó, y la hebra *α* conformada por el coraje y la justicia. El tope de ambos procesos, como se mencionó, es el cuerpo-partido, soporte material del efecto-sujeto. En este esquema, otro planteo de Badiou es prestar atención a la existencia de correlaciones *diagonales*, es decir, las parejas cruzadas coraje-superyó y angustia-justicia que saturarían todos los enlaces posibles en la estática del sujeto. Estas diagonales que saturan esta tópica estableciendo una conexión *entre* la hebra *ψ* y la hebra *α* representan las dos grandes funciones de lo imaginario o la ideología: el dogmatismo y el escepticismo.

En general, lo imaginario proporciona un principio fijo de identidad al sujeto que “refuerza” al coraje (a través del superyó) o a la justicia (a través de la angustia). Cuando el coraje se sostiene imaginariamente de la absolutización de un punto fijo, la recomposición de la justicia se anticipa en su contrario superyoico. Del mismo modo, el proceso de justicia genera una esencial incertidumbre acerca del emplazamiento subjetivo que puede llevar a las pulsiones restauradoras a través de la angustia, lo cual se expresa en el intento de sobrecodificar imaginariamente la justicia.

Un ejemplo de dogmatismo es el caso de Müntzer que respalda su revuelta campesina en la convicción de la existencia de un plan divino (referencia a una divinidad repetida por la Revolución iraní de 1979). Otro caso de la historia política contemporánea que sigue el mismo recorrido es el de los “guardias rojos” que durante la GRCP articularon su coraje y rebeldía con la invocación a la autoridad superyoica de Mao (el “culto a la personalidad”)[132] (TS: 320).

Por su parte, la exageración imaginaria del riesgo, esto es, el escepticismo, se puede expresar en el caso de un movimiento o una democracia de masas que, ante la precariedad

[132] El propio Badiou confiesa haber participado del “culto de Mao”, por lo cual proyectó “el punto fijo en el cual localizar el balanceo del coraje y la transformación completa de mi existencia práctica y de mis convicciones en la segunda mitad de los años sesenta y los primeros años setenta”. Aún reconociendo sus aspectos nocivos, él prefiere reivindicar esa experiencia de militancia, en lugar de adoptar la actitud de los renegados que se reconfortan por haberse desengañado de esas ilusiones, cuando, en realidad, simplemente traicionaron y abandonaron su militancia para acomodarse al *statu quo* (TS: 324).

de la ley instaurada por el proceso de justicia, cae en la ansiedad o la angustia derivada de asumir una actitud de sospecha generalizada.

En suma, lo imaginario es una vía ideológica del sujeto para lidiar con las incertezas, pues representa falazmente a lo indecidible como ya decidido, es decir, reemplaza a la ética por la moral. De ese imaginario se tendrían a su vez dos máximas, una dogmática y otra escéptica, respectivamente: "'Garantizado por el otro, puedo y debo todo' – 'Como no hay otro, no puedo y no debo nada'" (TS: 321). Nadie, agrega Badiou, puede excluirse de la saturación de la tópica del sujeto por lo imaginario, es decir, todos somos morales en algún punto.

Decidir lo indecidible: la ética de la confianza

Por último, el filósofo Badiou plantea por primera vez en TS una ética subjetiva para intentar pensar las paradojas de la militancia política y la cuestión del compromiso en una época en la que considera incontestable la necesidad del partido como cuerpo del sujeto político[133].

En primer lugar, aclara que no hay una ética marxista sino como máximo "una ética del marxismo, retrospectivamente designable como principio práctico sub-yacente al cálculo político racional" (TS: 331). La ética es el *resto* de la política, hace resto del estudio de la política por parte del marxismo. Como ya se señaló, su nudo consiste en decidir lo *indecidible* operando con el saber disponible en el momento. Es decir, la ética es la lógica de una decisión subjetiva apresurada y no calculable; lo cual la distingue de lo que sería la reflexión moral o la moralidad que pretende evaluar "objetivamente" la situación.

Inspirándose en la ética del psicoanálisis formulada por Lacan (en su *Seminario VII*), Badiou señala que la cuestión ética central se muestra en la pregunta "¿el sujeto cedió?". Ceder significaría que el sujeto decide esfumarse en beneficio de su emplazamiento. Lo contrario propio del compromiso ético es, por tanto, la traición que ocurre cuando el individuo no tiene coraje y cede por cierto confort ordinario, es decir, se traiciona a sí mismo abandonándose a lo que la ética lacaniana llama el "servicio de los bienes" (TS: 333) [134].

En la política, sostiene Badiou, acceder a la ética significa no ceder sobre la política en cuanto proceso subjetivo. Por eso, si bien reconoce que este espíritu de partido requiere la sumisión consciente del individuo (el cual se subjetivaría anulándose), también señala que en determinadas circunstancias esto se revierte y, la supervivencia del partido como cuerpo del sujeto requiere la participación comprometida de sus militantes en el movimiento político real, al punto de animarse a desobedecer algunas de sus directivas, como pasó en la GRCP. Caso contrario, si los militantes ceden, el partido caería en su desubjetivación estatal.

---

[133] Asimismo, la ética que desarrolla Badiou en TS sirve para contrarrestar el fortalecimiento de una ética, propulsada por los "nuevos filósofos", contraria a cualquier tipo de proyecto político revolucionario (y que será caracterizada en el Capítulo 4 de esta Tesis).

[134] "Propongo de la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo" (Lacan, 1990: 379). "Algo se juega alrededor de la traición cuando se la tolera, cuando se cede al punto de reducir sus propias pretensiones y decirse (…), volvamos a entrar en la vía ordinaria (Lacan, 1990: 381-382).

En fin, para Badiou la ética del marxismo es la resolución de las paradojas del espíritu de partido mediante la confianza, catalogada por él como el concepto fundamental de dicha ética, más precisamente, a través de la división de este concepto "que detenta, según su punto de aplicación, la exigencia de la disciplina y la inevitabilidad de la rebelión" (TS: 337)

Asimismo, Badiou indica que la ética puede desprenderse del orden del mundo o bien puede ser inferida de una voluntad subjetiva que no depende de lo que el mundo considera lo posible. Ello le permite distinguir cuatro tipos de ética: la ética prometeica, del elogio, de la discordancia y de la resignación; las primeras dos optimistas y las restantes pesimistas. Es muy importante tener en cuenta que esta tipología ética constituye un campo interrelacionado, por lo cual cada disposición ética particular del sujeto sobreviene siempre en una estructura ética ya suturada y es una vía de acceso a las otras tres: "Pues, si la ética es aquello de lo cual un sujeto hace regla en cuanto a su consistencia, el mismo no accede a esta posición sintética sino mediante la nominación necesaria de otras posibles" (TS: 342).

Asimismo, cada una de los tipos de ética mencionados se acompaña de sus respectivas *formaciones subjetivas* que son clases de discursos para el sujeto (se trata de cuatro discursos –cómo en Lacan–, pero ellos no coinciden con los cuatro conceptos del sujeto desarrollados).

En la llamada *ética prometeica*, su discurso afirmativo es el de la *confianza*, a la cual Badiou considera la disposición pre-política esencial para la existencia y continuidad del marxismo.

> Fracasar no es nada, y siempre se da. Fracasar es una categoría de la política. No es sino ceder lo que atañe a la ética. Ciertamente, el que cede hace argumentos de los fracasos. No hay ahí sino discurso. La verdad es que es haber cedido lo que constituye el fracaso como causa (TS: 342-343).

En relación con esto, desde el punto de vista de una política que considera la necesidad del partido, Badiou sostiene que hacia 1973 –el fin de la secuencia iniciada en Mayo del 68– podía observarse el fracaso de la política asentada únicamente en la revuelta de las masas, puesto que la rebelión, si bien es causa de toda subjetivación, constituye siempre –como ya se señaló– una causa *evanescente*. Empero, este fracaso para él no debe servir de excusa para ceder o perder confianza en el sujeto, contraponiéndose así a los intelectuales que cuando devinieron "renegados" arguyeron que la confianza que habían tenido en las masas asentaba en una mera "creencia". Para Badiou, la verdadera confianza política nunca puede fundarse plenamente en una creencia, pues la relación entre ambas es de cierta vacilación.

> ¿Siempre hay que creer para confiarse? Por lo que me concierne, tengo confianza en el pueblo y en la clase obrera en proporción a que no creo en ella. En cuanto creo, lo que induce siempre la espera de un movimiento popular de envergadura, mi confianza vacila. No dejo, sin embargo, de creer en ella, sabiendo que vacilar es la estructura del sujeto (TS: 343).

Por otro lado, el discurso que corresponde a la *ética del elogio* muestra que la confianza puede devenir creencia, la cual afirma la posibilidad de realización del sujeto en un *esplace*. En la tradición marxista, el discurso de la creencia puede observarse en las teorías

economicistas para las cuales el comunismo emerge como una consecuencia necesaria del discurso fatalista de las “fuerzas productivas”. Según Badiou, la serenidad científica de esta creencia moderna viene acompañada de la creencia o sumisión superyoica del sujeto en una autoridad, como dos caras de una misma ética histórica. Esta pareja de creencias se observó fusionada en el discurso estalinista, pero se mostró desunida en la GRCP, cuando se fustigó al pensamiento economicista de Liu Shao Shi en nombre del culto al liderazgo político de Mao.

En este punto, Badiou sostiene que lo que divide a la confianza de la creencia es la forma de lidiar con los obstáculos: quien confía desplaza el lugar de lo imposible (lo real) y quien sólo cree no (TS: 346). Esto es lo que sucedió con los “renegados”, quienes veían en los movimientos de masas al verdadero sujeto de la emancipación, pero una vez desencantados, revirtieron esa creencia al punto de adoptar una postura pesimista y conservadora.

Por otra parte, Badiou ubica entre los discursos de la creencia y la confianza a la *ética de la resignación*, cuyo discurso es el fatalismo, y a la *ética de la discordancia*, la cual tiene un discurso nihilista. Estas dos son éticas que abrigan un *impasse* entre la visión subjetiva y la norma del mundo. El fatalismo en sentido derrotista encuentra su punto débil en su oscilación entre la creencia y la confianza. Por su parte, el nihilismo, ante la percepción de que se halla frente a un mundo devaluado, puede derivar en un nihilismo *pasivo* que, como resultado de una vieja creencia derrotada, transita hacia la aceptación del fatalismo social; o en el nihilista activo que es un escéptico (asociado por Badiou a la juventud) que no hereda nada y está en búsqueda de una confianza, lo cual lo hace prometedor para la política revolucionaria.

De esta forma, Badiou presenta un campo ético relacional en el cual pretende que el discurso de la confianza, orientada hacia la creencia, habilite un escape tanto del escepticismo como del fatalismo, de modo que ella prescribe las funciones a estos tres discursos.

Como ya se señaló, el concepto de confianza de la ética de la política marxista presenta un doble aspecto que Mao toma en cuenta cuando afirma que hay que confiar en las masas, tanto como en el partido. Es decir, el discurso de la confianza es, por un lado, la anticipación de la justicia que confía el sujeto a las masas activas y, por otro, la delimitación del superyó por la confianza en el partido con su disciplina y sus reglas (TS: 350).

La vertiente *anticipadora* de masa se vincula con el nihilismo activo, utópico y vulnerable a la vez, por lo que puede derivar en la pasividad. El segundo caso, la vertiente *delimitante*, es la del partido que exalta a sus dirigentes. Si bien su funcionamiento posibilita el mantenimiento del sujeto político, para Badiou también es cierto que si el partido se cierra demasiado al nihilismo de las masas puede moldear una creencia mediocre en la cual la confianza se osifica. Tanto el partido como las masas deben ser tenidos en cuenta por esta ética militante:

> Si la historia, en sus rudos pases, exige de nosotros algún exceso de idolatría, algún amor sustancial de nuestro aparato –cuerpo al tope de los cuatro conceptos del sujeto–, nos preocupamos de regresar del mismo mediante la frecuentación tónica del nihilismo y el áspero gusto del tumulto. Amen lo que jamás creerán dos veces (TS: 351).

En fin, la teoría del sujeto de Badiou no permitiría pensar sólo a los "excepcionales" sujetos políticos en revuelta (la ruptura del acontecimiento), dado que la historización de la política desplegada en TS sirve también para pensar el carácter procesual de la constitución de un sujeto político del cambio dando cuenta de sus tensiones y conflictos inherentes.

CONCLUSIONES: LAS LÍNEAS DE FUGA DE LA TEORÍA DEL SUJETO

Luego de que la Tesis mostró que la tormenta de Mayo del 68 llevó a Badiou a plegar su filosofía a la visión maoísta de la política, la lectura de *Théorie du sujet* es el encuentro con lo que puede considerarse su primera gran obra filosófica en base a la complejidad y sistematicidad que exhibe para desarrollar progresiva y dialécticamente la cuestión del sujeto[135], lo cual incluye algunas rectificaciones en el curso de los seminarios publicados en el libro. En ese sentido, en una entrevista realizada al momento de su aparición, Badiou señala que éste ya refleja una vocación sistemática del pensamiento, cierta unificación que se aprecia en los encadenamientos conceptuales, aunque no culmine en una totalización (E1982a: 41).

Por un lado, hay que destacar la amplitud de referencias del libro y lo novedosas que resultan respecto de sus publicaciones anteriores. De hecho, al final de la publicación, Badiou escribe un "repertorio temático" (sin pretensión de exhaustividad) en el que da cuenta del abordaje de siete campos diferentes: conceptos de la "teoría política" marxista, lógica matemática, sucesos históricos (fundamentalmente políticos), psicoanálisis, literatura y teatro, la tradición filosófica, Dios[136]. Esto se refleja naturalmente en las referencias a una diversidad de autores: Lacan, Freud, Mallarmé, Marx, Lenin y Mao, Hegel, Kant, Hölderlin, Sófocles y Esquilo, Gödel y Cantor, entre otros. En ese sentido, este es el primer libro de filosofía de Badiou en el cual no se priva en retomar en incluir referencias a discursos filosóficos y extrafilosóficos de los más diversos (poesía, matemáticas, psicoanálisis, política, etc.). En cada uno de esos ámbitos; encuentra teóricos para la "dialéctica materialista" que él despliega en TS[137]. De este modo, se vislumbra lo que él posteriormente va a denominar el conjunto de las *condiciones* de la filosofía y, en ese sentido, la *sutura* de su filosofía a la política maoísta observada en los textos abordados en el Capítulo anterior pareciera atemperarse.

Asimismo, vale señalar que la matemática reaparece con fuerza en la filosofía de TS de un modo novedoso. En la visión de Badiou de los años sesenta, si bien ya se destacaba el aspecto dinámico e inventivo de la matemática, se subraya principalmente su carácter de discurso a-subjetivo y perfectamente estratificado sobre sí mismo. Además, como señala

[135] Bruno Bosteels fue el primer comentarista en destacar la relevancia de TS a partir de su tesis de que este libro es el punto de partida de una obra filosófica badiouana que exhibe su vínculo con la cuestión de la dialéctica, vínculo que no lograrían apreciar quienes trabajan a Badiou sólo a partir de EE, una obra percibida usualmente como unilateral y antidialéctica (Bosteels, 2009: xiii).

[136] Este índice de temas es omitido en la versión en español de TS. Por otro lado, el tópico "Dios" refiere fundamentalmente a los análisis de Badiou sobre cuestiones teológicas del cristianismo que no son abordadas en esta Tesis.

[137] Vale recordar que el proyecto althusseriano de los sesenta ya validaba esta clase de intentos de repensar la dialéctica marxista a través del uso de autores o disciplinas que exceden el canon marxista.

Feltham (2008: 30), el Badiou ligado al althusserianismo consideraba al uso "analógico" de la matemática como una exportación inadecuada e ideológica de una ciencia. En cambio, el autor de TS se permite esa clase de analogías con la matemática para pensar dialécticamente la cuestión de la heterogeneidad subjetiva dentro de una estructura. Así, se vislumbra la posibilidad para la filosofía badiouana de pensar un quiebre en la estructura y la intervención de un sujeto a partir del discurso formal y preciso de la matemática.

Mas allá de sus investigaciones en torno a la dialéctica en línea con los textos publicados en los setenta, la cuestión fundamental de este libro es el tema del sujeto. Tal como lo expresa el propio título, el postulado badiouano es que el sujeto existe, pero su pensamiento no es reflexivo ni de la experiencia inmediata, sino que debe ser abordado por una teoría formal. Debido a que no hay una respuesta a la pregunta por el sujeto en tanto no se trata de un objeto asible ni de una sustancia, hay que hacer una teoría que permite entender el proceso de lo que sería esa respuesta (E1982b: 49). De este modo, Badiou revincula el tema del sujeto con los rigores de una teoría formal –aquello que Mayo del 68 parecía haber desunido pues, como ya se mencionó, después de ese suceso se recusó al "teoricismo" por no poder pensar al sujeto rebelde–, un vínculo que permanecerá en las posteriores grandes obras badiouanas.

Asimismo, vale subrayar que, si bien se ha señalado que los desarrollos de TS se apoyan en diferentes campos, la teoría del sujeto badiouana se sitúa principalmente bajo dependencia de los conceptos de la política marxista, y sostiene que el verdadero sujeto sólo puede ser un sujeto político[138]. En este sentido, la filosofía de Badiou se mantiene suturada a los requerimientos de la política revolucionaria (política a la cual también se subordina la ética).

Por otra parte, la teoría formal del sujeto político desplegada en TS muestra signos de relajación de esta sutura porque Badiou admite revitalizarla a través de un diálogo con los conceptos del psicoanálisis de Lacan, en tanto advierte –en un clima de triunfo de la reacción antirrevolucionaria– que el sujeto militante de la política marxista debe ser repensado a la luz del sujeto *escindido* lacaniano (desde allí en adelante, el filósofo francés también mantendrá esta idea de que la filosofía está obligada a atravesar a Lacan para pensar al sujeto).

En efecto, Badiou parte de extender la concepción de lacaniana del sujeto como la ocupación de una plaza vacía en la estructura, con la idea de que el sujeto se halla más bien del lado de la interrupción y del exceso sobre ese emplazamiento. Pero, no es exacto decir que sólo la interrupción y la destrucción recomponedora es lo que define al sujeto, dado que la teoría desplegada en TS exige articular el conjunto de sus formulaciones y las definiciones provisorias de dicho concepto no son más que "indicaciones" (E1982b: 57). En suma, el efecto de sujeto es concebido como un proceso en forma de trenza o entorchado, lo cual implica

[138] Cfr. TS: 51. Más adelante, a inicios de los noventa, Badiou se rectifica: "Hoy no diría 'todo sujeto es político', lo que es todavía una máxima de sutura. Diría más bien: 'Todo sujeto es inducido por un procedimiento genérico, y depende por lo tanto de un acontecimiento. De ahí que el sujeto sea raro'" (CON: 222, Nota 13).

despuntualizarlo en oposición a la tradición filosófica (él no es causa ni fundamento como el sujeto cartesiano) y, a la vez, destotalizarlo (no es el Espíritu Absoluto de Hegel ni el Sujeto de la historia que el marxismo ortodoxo ve en el proletariado). Asimismo, esta figura de la trenza expresa una desjerarquización que representa para Badiou la esencial *indecibilidad* del proceso sujeto, lo cual lo lleva a su primera formulación de una ética subjetiva y relacional.

Dicho esto, ante la pregunta por cuál es concretamente el sujeto de la política en TS, se puede señalar que Badiou permanece fiel a la idea de estos años de que el partido es la mejor forma de organización política y el sujeto político *par excellence* (Cfr. TS: 242). En esa línea, en una conferencia de 1981 en la que realiza un examen crítico sobre el legado de Sartre, particularmente de la CRD[139], Badiou (2008a: 26) sostiene que el sujeto político es el proceso político de un partido de "tipo nuevo" (es decir, post-leninista, tal como pretende serlo el UCF-ML) que no coincide plenamente con el sujeto en rebelión (las masas), incluso si lo supone. Las revueltas de las masas son consideradas como rupturas o acontecimientos en la historia, mientras que el partido efectúa otro tipo de ruptura, la de la política comunista (política en cuyo desarrollo las masas, obviamente, son requeridas para aportar sus ideas y prácticas).

Sin embargo, como bien señala Feltham (2008: 78-79) y se advierte en el recorrido hecho por TS en esta Tesis, que cierta tensión acerca de la concepción del rol del partido: por un lado, parece ser el sujeto-agente del cambio político revolucionario y, por otro lado, al mismo tiempo que insinúa con darle ese lugar protagónico a las masas, Badiou también define al partido como un soporte o "cuerpo" de los entrecruzamientos y procesos del sujeto que promueven el cambio[140].

En relación obvia con la tarea de pensar al sujeto de la política, cuando Badiou se refiere específicamente al papel del militante político en TS, señala que un "marxista activo" es aquel que aún en medio de la angustia de la noche del consenso antirrevolucionario (el contexto desfavorable en el que fue escrito el libro), divisa igualmente en esa oscuridad la promesa de emancipación[141]. Los militantes comunistas como él son concebidos entonces como una especie de vanguardia que iluminan el camino político, en tanto intentan anticipar el conflicto o el acontecimiento en que la promesa se podrá cumplir: "somos lampadóforos [portadores

[139] Unas semanas después de la muerte de Sartre, Badiou brinda una conferencia en la Faculté de Jussieu de Paris (publicada en Paris: Potemkine,1981) convocada por su partido para reflexionar sobre la relación del pensamiento de este gran intelectual con la política marxista (y también en el intento de que su figura no sea recuperada falazmente por la intelligentsia progresista del momento). Badiou analiza aquí principalmente la obra sartraena *Crítica de la razón dialéctica*, la cual intentaba refundar las bases del marxismo.

[140] A partir de su análisis de la obra badiouana, en su libro Feltham (2008) sostiene que hay tres perspectivas diferentes del cambio y de la política que atraviesan al pensamiento de Badiou: *the owl* o "el búho", caracterizada por una visión globalizadora y pragmática de la historia (de tipo hegeliana); *the eagle* o el "águila", que hace referencia a una visión rupturista y voluntarista de la política (que lo acerca a una perspectiva decisionista), y *the old mole* o el "viejo topo", una perspectiva asentada en un análisis local y procesual del cambio, y que resulta la más original.

[141] En ese marco, en la clase del 1 de febrero de 1976 de su seminario, Badiou señala: "Nuestra acción minúscula puede que parezca ser equivalente a la inacción. Pero el coraje de mantenernos en esta equivalencia nos hará formar parte del sujeto político de la nueva época" (TS: 118).

de luz] (…), inspeccionamos el lugar político para discernir en el mismo el jalonamiento de antagonismo que va a relevar la promesa, organizar el porvenir" (TS: 133).

Si se presta atención, se advierte que la descripción badiouana de este rol del militante de vanguardia se asemeja a la del rol del filósofo respecto de la política esbozada en el Prefacio de TS (y que parece inclinarlo a una posición teoricista), en cuanto ambos papeles (que Badiou reúne en su persona) tendrían la obligación de estar siempre a la altura de las novedades para procesarlas y evitar así su decaimiento. En ese sentido, vale notar que en una entrevista de 1981 acerca de la publicación de TS, afirma –diferenciándose de Barthes– que el significado de la *avant-garde* (vanguardia) no es simplemente certificar lo que está muerto, sino que más bien consiste en saber reconocer aquello que está por venir; pero, agrega, esto requiere igualmente recuperar aquello que fue declarado muerto ya que "toda creación se apoya sobre una resurrección" (Badiou, E2011: 22).

En esta etapa de su pensamiento, esta importancia que otorga Badiou a recuperar las ideas del pasado se puede vincular a su concepción del marxismo. En TC señala todavía que el marxismo es una ciencia de las formaciones sociales, pero lo designa primordialmente como: "toma de partido y sistematización de una experiencia combatiente". En esa misma dirección, Badiou en TS directamente sostiene que el marxismo no es una ciencia de la historia ("el materialismo histórico" (tal como se daba por sentado en la ortodoxia marxista y en el althusserianismo al que él adscribió en los sesenta), sino "*el discurso del cual se sostiene el proletariado como sujeto*" (TS: 67). Es decir, el marxismo que él intenta revitalizar es entendido como una doctrina eminentemente política que distingue un sujeto o capacidad política revolucionaria y se apoya en las experiencias de lucha de las masas.

2.3 PRELUDIO: RE-PENSAR FILOSÓFICAMENTE LA POLÍTICA ANTE EL FIN DE LAS CERTEZAS

LA RETIRADA DE LO POLÍTICO PENSADA POR LA FILOSOFÍA

La filosofía de Badiou en los setenta está asentada aún en su confianza en ciertos significantes del pensamiento político marxista, pensamiento que según él entra en una crisis definitiva en los ochenta. El filósofo francés se dispone entonces a repensar la política desde sus fundamentos mediante nuevas categorías filosóficas con la publicación de *Peut-on penser la politique?* (1985, en adelante PP)[142], obra que se presenta aquí como un "preludio" de una nueva etapa de su concepción de la relación de la filosofía con la política.

El libro es fruto principalmente de dos intervenciones de Badiou (la primera en enero del 83, la segunda en junio del 84) en el marco del seminario sobre *Le retrait du politique* (en español, "La retirada de lo político") organizado por Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe en el *Centre de recherche philosophique sur le politique* de la ENS, el cual habían fundado en 1980 con el apoyo explícito de Derrida.

El propósito que Nancy y Lacoue-Labarthe enuncian para su seminario consiste en abordar el advenimiento de lo que denominan en términos heideggerianos como "una retirada de lo político", lo que refiere a la pérdida de la singularidad de lo político a causa de su "neutralización" por lo social. Empero, influenciados por el deconstruccionismo derrideano, ellos señalan que esta "retirada" no implica un abandono, sino más bien la idea de que es preciso repensar o re-trazar (*re-trait*)[143] desde la filosofía la cuestión de lo político y de lo que se designa –al menos provisionalmente– como su esencia a través de un abordaje que desestima tanto una aproximación objetivista (sociológica, económica, psicologista) como la pretensión de fundamentarlo mediante alguna trascendencia (mítico-religiosa, filosófico-racional, etc.)[144]. El programa del seminario pretende entonces un reexamen de la relación entre filosofía y política que deriva en una diferenciación entre el estudio de la faceta óntica de la política y el interés por el fundamento ontológico de lo político (Marchart, 2009: 87)[145].

---

[142] En su título Badiou no destaca todavía la posibilidad de pensar (desde la filosofía) a *la politique comme pensée*, es decir, como un pensamiento subjetivo por derecho propio, independiente de la filosofía, como sí lo hará posteriormente.

[143] Claramente, hay un juego aquí con el doble sentido de la palabra *retrait* en francés: retirada y re-trazo.

[144] "La palabra [retirada] debe tomarse aquí, al menos, en lo que hace a su doble sentido: retirarse de lo político como de lo 'ya conocido' y de la evidencia (evidencia ciega) de la política, del 'todo es político' por el cual se puede calificar nuestro encierro en la clausura de lo político; pero también repensar lo político, retrazarlo -haciendo surgir la cuestión nueva, que es la cuestión, para nosotros, de su esencia". P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy (1981). "Ouverture", en P. Lacoue-Labarthe y J-L. Nancy, *Rejouer le politique*, París, Galilée, p. 9; citado y traducido en: Biset, Emmanuel (2009). "Sobre la copertenencia de filosofía y política. Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe" en *Revista internacional de filosofía política*, nº 34, p. 145.

[145] Marchart sostiene que la diferenciación entre la política y lo político en la corriente teórica que él denomina "posfundacionalismo", es el índice de un intento de pensar filosóficamente la existencia de lo que se llama, en el sentido lacaniano, una causa ausente, testimoniada por la brecha y de la ausencia de un fundamento último de lo social (Marchart, 2009: 19-20). Badiou, vale decir, no ingresa cómodamente en esta caracterización del "posfundacionalismo", en la que es incluido por Marchart con algunas reservas.

En este marco del arribo de la perspectiva descontruccionista a la filosofía política, Badiou abre su libro con una presentación (firmada en 1984) en la que constata que la política que domina cotidianamente es una pura ficción adornada con categorías y divisiones (izquierda, derecha, etc.) que se han vuelto inoperantes y a las que no se vincula ningún sujeto real. En consecuencia, la mencionada idea de la "retirada de lo político" es vinculada por Badiou con lo que califica una época de crisis del marxismo *metafísico* y de "crisis de lo político" en general, en la cual se revela que no hay ningún fundamento ni conjunto o totalidad consistente sobre el cual anclar la política (PP: 10). Al mismo tiempo, al igual que Lacoue-Labarthe y Nancy, Badiou vislumbra en la retirada de lo político una invitación a que el filósofo piense la esencia de la política en el sentido de deconstruir y re-trazar este concepto en profundidad dado que, en sus propios términos, esto constituye una chance de liberar a *la política* de su apresamiento por *lo político,* entendiendo a este último como un hecho estructural, un aparato de gestión de lo social que excluye cualquier referencia a una capacidad política subjetiva.

En primer lugar, entonces, Badiou define a *lo político* como una puesta en ficción anclada en la creencia en la existencia o posibilidad de un lazo social consistente por lo que contiene una buena dosis de *ilusión* de hacer "uno". Según él, tanto el pensamiento revolucionario como la política burguesa "demócrata" se instalan en este imaginario y colocan como garantía de esa consistencia a alguna clase de ficción del lazo social (ya sea que se la identifique con la clase obrera, el proletariado, el pueblo, etc.) sobre la que se asentaría la representación. Para Badiou, lo político "articula la soberanía sobre la comunidad. Lo político es representable filosóficamente como el concepto del lazo comunitario y de su representación en una autoridad" (PP: 11). Dentro de este marco, las teorías de la "filosofía política" varían según privilegien el examen de la fundación de ese lazo social o la cuestión del poder soberano; pero, al final de cuentas –indica Badiou– la dificultad común con la que se topan estas teorías reside en que no se halla ninguna transitividad entre ambos conceptos: "lo político yerra entre la sociedad civil y el Estado" (PP: 11).

Por un lado, hay un intento de la filosofía política occidental de intentar tapar ese hiato y disimular la generalidad de esta crisis de representación mediante el enaltecimiento de la democracia y su supuesta pluralidad. De ese modo, la filosofía dedicada a legitimar al "buen gobierno" democrático, termina por convertirse en filosofema de esta ficción de lo político.

Por otro lado, el marxismo ortodoxo que coloca a la economía como lugar definitorio del mundo social también es un factor de inmovilización de la política real y un cómplice de la ficcionalización de lo político. El marxismo reconvertido en una teoría de representación de lo social ha traicionado, paradójicamente, al gesto de *suscitamiento* de la política que marcó sus inicios. En este marco, sin plegarse a la filosofía política aliada a la democracia, Badiou acoge una visión *post-marxista* según la cual la filosofía debe asumir que "lo real" de la política reside en la irrupción de los acontecimientos, respecto de los cuales ella es siempre el relato tardío.

> La política, a contrapelo de lo político, que es pensamiento medido de lo social y su representación, no está encadenada a lo social, sino que, por el contrario, hace excepción en lo social (PP: 14)

Por lo tanto, la primera tarea del filósofo para pensar la singularidad de la política es proceder a la desficcionalización o desfijación [*dé-fixion*] de lo político en tanto imaginario del lazo y, en contrapartida, ir al encuentro de la política como des-ligazón[146]. En fin, hay que atreverse a concebir a la política como algo distinto del ordenamiento del Estado y la sociedad civil, para poder buscar su verdad en relación con la disrupción del acontecimiento.

EL FINAL DE LOS REFERENTES: LA DESTRUCCIÓN DEL MARXISMO COMO RESPUESTA A LA FALTA DE POLÍTICA

El desafío que asume Badiou en su filosofía consiste en mantener a la política emancipatoria en el orden de lo pensable en un momento en cual el marxismo en tanto doctrina política está en una crisis, según él, "completa". Se trata entonces de repensar la política para sobrellevar esta crisis, a través de lo que él denomina un movimiento de destrucción y recomposición.

El primer paso es evaluar qué es la crisis del marxismo. La tesis badiouana inicial es que esta crisis se expresa fundamentalmente en el agotamiento de las referencias históricas y concretas que otorgaban al marxismo cierta credibilidad y fuerza como pensamiento político del proceso revolucionario. Su estudio requiere entonces aproximarse a estas "figuras de su acabamiento", es decir, estudiar la deriva de sus referencias histórico-políticas en lugar de concentrarse en cuestiones teóricas como una supuesta pérdida de capacidad del marxismo para analizar las transformaciones de la sociedad capitalista o de adjudicarle el carácter de "gran relato"[147], condenándolo a desaparecer en el mundo relativista posmoderno (PP: 17).

El primer referente identificado por Badiou es el estatal, los Estados socialistas existentes que supuestamente transitaban el camino hacia el comunismo. Esta es también llamada la referencia "victoriosa", debido a que estos Estados encarnaron la victoria de la rebelión de los oprimidos por primera vez en la historia. En segundo lugar, se encuentra la referencia popular de las guerras de liberación nacional (o anticoloniales) que, bajo la hegemonía de partidos que se proclamaban marxistas, realizaban la unión activa del principio nacional y el principio popular, tal como fue el caso de Vietnam (luchas que despertaron, además, una considerable nueva ola de adhesión al marxismo en los años sesenta). El último referente mencionado es el movimiento obrero organizado en sindicatos y partidos de la clase obrera, convertido en un dato estable de la vida política institucional de muchos países.

---

[146] En la misma línea de TS, la política subjetiva es desvinculada de su sujetamiento a categorías totalizadoras (y tranquilizadoras) como la de Historia con mayúscula, vinculada a la suposición de la existencia de sujetos que la conducen hacia una inexorable emancipación, y reafirma que su existencia depende de un acto sin garantías que requiere de coraje, pues se trata de decidir sobre lo indecidible.

[147] Cfr. Lyotard, F. (1984/1979). *La condición posmoderna*, Madrid: Catédra.

La crisis del marxismo, sentencia Badiou, es el "derrumbe por etapas de ese dispositivo de referencias (…). Su crédito se ha agotado" (PP: 20). El primer referente en entrar en sospecha fue el estatal, a partir de un balance de la historia de la URSS que tiene como punto principal la difusión del terror estalinista a través del testimonio de escritores rusos como Solyenitzin y Shalamov que sufrieron el cautiverio y la experiencia del *Gulag*. Como se sabe, para el mundo occidental, la revelación de la barbaridad de los campos estalinistas colocaba al comunismo marxista por fuera del ámbito de toda política razonable.

Badiou, en cambio, sostiene que la denuncia del terror y sus métodos no implica una verdadera crítica política al marxismo puesto que lo que se manifestaba en el fenómeno de los campos no es la plasmación de la política comunista, sino justamente la ausencia de cualquier clase de principio subjetivo. Para demostrar esto elige destacar los *Relatos de Kolymá* de Shalamov, quien, a diferencia a Solyenitzin, no apunta a realizar una denuncia del Mal al que pueden llegar las políticas de los Estados dictatoriales o "totalitarios", sino que procura dar cuenta del intento de los prisioneros de los campos de resistir la descomposición subjetiva, sin limitarse al relato de sus sufrimientos como seres pasivos (ni colocándose él mismo en esa condición de hombre-víctima). En fin, la caracterización del estalinismo como "totalitarismo", concepto que opera ideológicamente en pareja con el de "democracia", expresa un ataque a la política revolucionaria que -para Badiou- no alcanza a pensar el real significado del terror ni satisface su idea de hacer un profundo balance de los *impasses* de la política emancipadora que atienda a sus aspectos subjetivos y que le permita regenerarse[148].

Asimismo, el agotamiento de la referencia estatal en la política emancipadora lleva a sospechar de la victoria que ella simbolizaba y de los conceptos políticos del marxismo vinculados a ese triunfo, principalmente, el de "dictadura del proletariado" (el cual anudaba la capacidad política subjetiva del proletariado con una forma de objetividad estatal).

La caída del segundo referente, las guerras de liberación, se vincula con el devenir histórico de una de sus experiencias paradigmáticas: Vietnam. Luego de su victoria contra el imperialismo, Vietnam se convirtió en una fuerza militar expansionista en la que prevaleció el elemento nacional, separado de la adhesión y el compromiso popular. Esto hace pensar a Badiou que la llamada "guerra popular" puede ser una forma más de guerra nacional, sin relación inherente con la universalidad de una política emancipadora. Por ende, no puede buscarse en este tipo de iniciativas una fuente de revitalización de la política marxista.

Por último, Badiou señala que el vínculo del movimiento obrero con el marxismo se ha deshecho en base a lo que demuestra el movimiento de *Solidarnosc* en Polonia que, al menos entre 1980 y 1984, significó para él una fuente de pensamiento político innovador. La paradoja

[148] Ya en una entrevista de 1981, Badiou también sostiene que existe el deber de realizar una profunda crítica al estalinismo pero que esta debe ser una crítica interna, distinguible del discurso de los antimarxistas o los llamados nuevos filósofos que se arrogaban la exclusividad para hacer esta crítica (E2011b: 28)

aquí es que estos obreros fabriles polacos que eran la muestra "objetiva" de la capacidad política del proletariado postulada por Marx, se posicionaron subjetivamente en oposición al marxismo, al que identificaron con un Estado opresor (PP: 32).

En suma, aunque para Badiou la política marxista no puede deducirse de la estructura, su texto da cuenta de las consecuencias del inexorable decaimiento de aquellos referentes vinculados a su historia que le daban crédito. En este contexto desolador, el filósofo francés se pregunta qué hacer con este marxismo históricamente desacreditado y, como primer paso para avanzar en una respuesta, lleva adelante un balance respecto de los discursos que suscita esta situación. Por un lado, señala que una parte de la intelectualidad sentencia la muerte del marxismo ante su evidente declive, dado que el propio discurso marxista se asentaba en supuestas garantías históricas. En esta línea, se inscribe una orientación puramente reactiva y antimarxista conformada por los intelectuales "renegados" para quienes de la crisis del marxismo se deduce la lección de que el ideal de la revolución debe ser abandonado y la política tiene que reducir sus pretensiones. Esta mirada se expresa entonces en una ola de adhesión a las formas políticas de la democracia liberal occidental, contrapuesta al ya mencionado fantasma del "totalitarismo". Allende del tema de la crisis del marxismo, lo que Badiou advierte es un empobrecimiento del pensamiento de la política en el campo de la filosofía, autolimitada a la fundamentación de la forma de política dominante (PP: 34)[149].

El filósofo francés señala que, en general, las críticas del antimarxismo son asimilables a las viejas críticas de propaganda a las que el marxismo ortodoxo responde, simétricamente, con su discurso habitual[150]. Pero, en realidad, la crisis del marxismo es más profunda de lo que el antimarxismo y el marxismo ortodoxo suponen, ya que ambos participan del fenómeno de mantenimiento de la "retirada de la política" (es decir, de la política real y subjetiva). En ese sentido, ambos discursos no se atreven a pensar esta crisis en toda su radicalidad y la abordan sólo como una cuestión objetiva, únicamente constatan un fracaso histórico, y no logran pensar la dimensión subjetiva y política de la crisis.

Lo que aún podría llamarse marxismo depende entonces para Badiou de asumir el pensamiento completo de su destrucción desde una posición de inmanencia o de vecindad a esa crisis. En efecto, su propuesta para estar a la altura de las nuevas figuras de la emancipación, es pensar esta destrucción como *sujetos*. "Hay que ser sujeto de la destrucción del marxismo para proponer su concepto. Toda excentración produce un pensamiento débil y exterior, repetitivo y reactivo, de esta crisis fundamental de la política" (PP: 36).

---

[149] La crítica badiouana a las formas filosóficas de este empobrecimiento serán desarrolladas más adelante en esta Tesis.

[150] En ese sentido, en TS, Badiou ya planteaba que hay que reconocer que el marxismo está en crisis y la necesidad de *refundarlo*, contrariamente al posicionamiento de la ortodoxia que intenta defender ciegamente sus ideas ante la avanzada del discurso antirrevolucionario, pues de dicha ceguera se alimenta justamente el éxito de los pensadores "renegados" a los que también critica (TS: 205). Por otro lado, Badiou reconocerá más adelante el aspecto creativo y no meramente repetitivo del discurso anti-marxista contemporáneo, principalmente cuando estudie el caso de los "nuevos filósofos".

Este pensamiento de la destrucción, indica Badiou, se opone también a la idea de ser el *objeto* de ella, idea con la que expresa su distanciamiento de quienes defienden la doctrina marxista sin atender a que las referencias históricas de este discurso se hayan agotado[151]. Por lo tanto, la tarea de destrucción de la forma marxista-leninista del marxismo y de propiciar su renacimiento sólo puede realizarla lo que él denomina el militante marxista de *nuevo tipo*:

> "él está en la destrucción del marxismo en posición subjetiva, que pronuncia de manera inmanente lo que debe morir, y que por lo tanto muere él mismo, disponiendo esa muerte como causa de una recomposición de la política" (PP: 37).

La subjetividad marxista tal como la concibe Badiou ocupa un lugar destruido, habita lo inhabitable, es por ello que su topología política consiste en hacer una *torsión* desde allí para no acomodarse dentro de la ortodoxia de la herencia marxista-leninista, ni en la exterioridad liberal-conservadora del antimarxismo.

Efectuar esta torsión también implica desprenderse de la certitud o el triunfalismo de la etapa anterior (ya no hay "línea justa"), puesto que, en el período en la que se publica el libro, se constata que los referentes de la política, al menos desde el fin de la Revolución Cultural en China, ya no son marxistas. En efecto, mientras que China ya había adoptado la vía capitalista, los grandes movimientos políticos de aquellos años como la "Revolución Iraní" y *Solidarnosc* en Polonia no se sitúan en su interior del marxismo, por lo cual sólo queda emprender su refundación asumiendo esta deslocalización (PP: 37).

Estos nuevos referentes de una política *expatriada* del marxismo son naturalmente criticados por la ortodoxia por su carácter atípico y su cuño religioso, pero Badiou asume en su libro que hay que pensar aquello que la rectitud marxista rechaza, porque sólo así es posible acometer lo que califica como un proceso de su destrucción y recomposición (conceptos que él ya había desplegado en TS como claves para pensar la subjetividad política y que son asimilables a la idea de *deconstrucción* y al tratamiento de las figuras del fin de lo político y de su retrazamiento, ya mencionadas como afines a los organizadores del seminario en el que el texto fue presentado).

EL VUELCO A UNA TEORÍA DEL ACONTECIMIENTO

Más allá del derrotismo imperante en los años ochenta, la filosofía de Badiou se mantiene fiel al imperativo del comunismo y para propiciar lo que denomina un "recomienzo" del marxismo como pensamiento político emancipador acude al gesto original de Marx, pues encuentra allí los signos precursores de una desficcionalización de lo político en favor de la política real.

Según Badiou, la estrategia utilizada por Marx, que –como ya señaló en TS– lo emparenta con la práctica clínica de Freud, no tiene como punto de partida el análisis de la estructura

[151] Esta postura, generalmente se apoya en la pervivencia de algunas estructuras estatales, partidarias o sindicales, pero, afirma Badiou, ellas no tienen más que una "sobrevida estatal", es decir, son estructuras sin ninguna potencia política subjetiva y que resultan estériles para el pensamiento filosófico (PP: 36-37).

social, sino una singular atención o "escucha" a aquel malestar irrepresentable que hay en ella. Cuando Marx en el *Manifiesto comunista* advierte que "hay movimiento revolucionario obrero", efectúa un corte e interpretación: él parte de una "interpretación corte de un síntoma de la histeria de lo social, los tumultos y partidos obreros" para lo cual fue necesario "escuchar esos síntomas en el régimen de una hipótesis de verdad acerca de la política" (PP: 14). Por ende, el fundamento del marxismo, entendido como un discurso de la subjetividad política comunista, está en lo que interrumpe el lazo social, en la discontinuidad.

Luego, con el curso de la historia, el marxismo fue ganando terreno en el movimiento obrero, participó en la conformación de Partidos y logró arribar al Estado, lo cual le permitió erigir una representación de sí mismo y "fijarse", al punto de convertirse en el pensamiento reflexivo de esta "marxización" y volverse autorreferencial (PP: 39). La tesis badiouana es que, con el advenimiento de la crisis, el ciclo de autorreferencialidad del marxismo está cerrado. La política real lo excede y ya no es contemporánea de ese ciclo, "sino de un 'hay' histórico-político del que hay que volver a pensar la dimensión emancipadora" (PP: 40).

Por ende, la propuesta badiouana de repensar la emancipación requiere imitar el gesto de Marx de "leer" los síntomas (en lugar de asentarse en el marxismo osificado) y, a partir de ese "hay" relativo a un corte, proponer hipótesis políticas inaugurales que funcionen como axiomas. En todo esto, Marx funciona como guía pues, se trata de (re)actualizar su hipótesis "de una capacidad política adecuada a la no-dominación" (capacidad que él adjudicó en su momento al movimiento obrero) (PP: 40).

> "La innovación marxista (…) reside en la hipótesis estratégica del comunismo, es decir, en la hipótesis de la abolición de la política concebida como imagen de la violencia en torno a la dominación" (PP: 71).

En ese marco, por un lado, el recomienzo implica un examen de las fuentes del marxismo que dé lugar a una crítica del ciclo de marxización y, trasladando el proyecto derrideano, a una *deconstrucción* del marxismo-leninismo como dispositivo metafísico del pensamiento político occidental; pero también incluye el acercamiento a fuentes heterogéneas a la tradición marxista –con las cuales puede resultar complejo establecer interconexiones–, tal como él mismo lo hizo al utilizar la teoría de Lacan para repensar la teoría del sujeto político en TS.

Por otro lado, un papel fundamental en el camino del recomienzo consiste, como ya se indicó, en pensar los acontecimientos políticos de esta nueva época (principalmente de Polonia e Irán), impensables para el marxismo ortodoxo, pues Badiou discierne en estos acontecimientos –cuya función sintomática y cuyo sujeto deben intentar ser interpretados– una chance de renovación de la hipótesis emancipadora del comunismo.

En esa línea, la segunda parte de *Peut-on penser la politique?* marca el rumbo del autor hacia un pensamiento de la política emancipadora desde nuevas coordenadas. Allí realiza una primera teorización, circunscripta a la emergencia de procesos políticos, del concepto de

acontecimiento y de la intervención subjetiva vinculada a él, en tanto se preocupa por registrar aquellos movimientos de la época cuya singularidad parece rebasar los esquemas marxistas de pensamiento.

En efecto, ante la crisis del marxismo como pensamiento de la revolución por la pérdida de sus referentes, la teoría del acontecimiento cumple la función de permitir pensar cómo se interrumpe abruptamente la dominación y se abre paso la emancipación a un nivel local, sin acudir a la presuposición de un antagonismo estructural o un sujeto, tal como él mismo insistía durante sus "años rojos".

La nueva filosofía badiouana para pensar la política se expresa entonces en la introducción y definición de nuevos conceptos (los cuales anticipan, a su vez, el despliegue de un trabajo que culminará con la publicación de *L'Être et l'Événement*)[152]. El concepto de *estructura de la situación* designa el mecanismo de la cuenta por uno que ordenas las situaciones en la esfera de lo representable. En contraposición a este orden, la *situación prepolítica* es definida por Badiou como "un complejo de hechos y enunciados donde se encuentran comprometidos colectivamente singularidades obreras y populares, tal que en él es discernible un fracaso del régimen de lo Uno" (PP: 52). Es decir, ella funciona como un sitio o punto de irrepresentable dentro de la situación. Por eso, el ejemplo es aquí una huelga de los obreros inmigrantes que no puede comprenderse como un reclamo sindical corriente.

Por su parte, el concepto de *acontecimiento* designa un disfuncionamiento puntual de la estructura de la situación que no se puede inferir de ella, sino que es producto de un acto de interpretación singular. Se vincula entonces a una *intervención* subjetiva que lo aborda como una especie de síntoma: "Llamo *intervención* a los enunciados y hechos supernumerarios a través de los cuales se efectúa la interpretación que desprende el acontecimiento" (PP: 52).

Por último, lo que se conceptualiza como la *política* aparece cuando la intervención politiza una situación prepolítica (el sitio de arranque del acontecimiento) por la interpretación que propone, de modo que el acontecimiento toma consistencia. En esta consistencia, Badiou advierte un efecto de sujeto cuyo producto es lo que denomina una *fidelidad* colectiva al acontecimiento que trasciende su inmediatez y desvanecimiento, y se expresa en la organización política (es decir, la fidelidad permite cierta institucionalización).

En suma, Badiou señala que la esencia de la política se sitúa en el "hay" del acontecimiento, el cual posee una temporalidad singular que no es registrada por el habitual enfoque periodístico de la política que se concentra en los *hechos* (paradigmáticamente, en el hecho electoral) o por cualquier análisis de tipo estructural: es preciso "hacer a un lado todos los hechos, para que advenga el acontecimiento" (PP: 53). En ese sentido, la política

[152] *Peut-on penser la politique?* es el primer despliegue de la teoría del acontecimiento y de la intervención en Badiou, circunscripta a lo que él luego denominará un procedimiento político. Su principal carencia es que los conceptos de acontecimiento e intervención permanecen aislados de sus condiciones ontológicas, por ejemplo, no se tiene en cuenta la función del vacío (EE: 536).

no es representable ni consiste en expresar un programa, sino que ella empieza por ser fiel a estos acontecimientos. En otras palabras, ella se funda en "la posibilidad de lo imposible", por lo cual se opone a aquella idea recurrente que reduce la política a la gestión de lo necesario. En ese marco, el ejemplo que de esta clase de política subjetiva escogido por Badiou presenta, no casualmente, la ya mencionada escena de una huelga de obreros inmigrantes en tanto ellos, sin contar con el apoyo de los actores tradicionales (los sindicatos y los partidos), reclaman por derechos que en los hechos inexisten.

Por otro lado, hay que retener que en la teoría badiouana del acontecimiento, la "singularidad obrera" se mantiene central en su definición de una situación prepolítica. Esto sería algo problemático en tanto podría considerarse una huella del viejo sustancialismo social que deducía la política de la división de la sociedad en clases y, por consiguiente, una referencia al proletariado como sujeto político bajo nuevos términos[153].

La anticipada respuesta de Badiou a este problema es que esa referencia es estratégica en su teoría, pues ella indica que un nuevo sujeto no puede surgir de cualquier lugar. De este modo, se diferencia de lo que él califica de un "idealismo" político absoluto, en alusión al rumbo teórico que tomaron algunos pensadores post-marxistas cuya estrategia de renovación de la política de la emancipación se basa en el elogio de las alianzas y el pluralismo identitario[154].

Evaluado en profundidad, el argumento de Badiou señala que la calificación del sitio de acontecimiento como "obrera y popular" es un teorema que se desprende del *axioma* que afirma la existencia de una política de la no-dominación. Esto se demuestra a través de un razonamiento por el absurdo: dada esa hipótesis inaugural, sería absurdo que la política moderna de emancipación excluyera directamente a la mayoría de los dominados. Caso contrario, estos sectores sólo podrían participar indirectamente de la política a través de una política de representación (como pretende el PCF), lo cual contradice el principio badiouano de que, en sentido estricto, la verdadera política excluye la representación. En suma, en esta época, Badiou considera que la existencia de la política de emancipación implica una figura de militancia que no puede reducirse al de un adherente a un partido (Badiou ya no *confía* en el partido y menos aún, en el Estado), sino que exige su presencia sin mediación (PP: 56).

---

[153] En relación con esto, Toscano (2007) señala que esta referencia de Badiou a la clase obrera es muestra de una fidelidad heterodoxa al marxismo que él califica de marxismo *mínimo*. Sin embargo, en esta Tesis ya se abordó la separación de Badiou respecto de estos referentes tradicionales del marxismo y, sobre todo, vale notar que en PP la palabra obrero aparece textualmente relacionada con los sectores dominados en general, es decir, se usaría en el sentido más general de "trabajadores" o los "sectores populares", entre los que se incluye obviamente a los inmigrantes. Asimismo, en un artículo de 1986, Badiou sostiene que los obreros (sin sustancializarlos en términos de clase) son una referencia ineludible para la política emancipadora porque ellos habitan las fábricas que son un sitio de posibles acontecimientos (Badiou, 1986).

[154] Efectivamente, Badiou se muestra contrario a una teoría política de la hegemonía democrática-emancipadora que se construiría a través de la articulación de las demandas de diversos actores sociales desplegada por Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (1987/1985). En ese sentido, señala Toscano (2007): "Détruire la fiction politique au cœur de la métaphysique du marxisme-léninisme n'est donc pas l'opportunité pour déclarer le pluralisme des luttes politiques, mais l'occasion d'affirmer le singularité universalisable. La crise du marxisme n'est pas pensée par Badiou comme opportunité pour se livrer à l'éloge du pluralisme et de la 'stratégie socialiste', mais comme une chance pour la singularisation ou la purification de la politique d'émancipation".

LA CENTRALIDAD DE LA INTERVENCIÓN POLÍTICA

Badiou parece separarse de una perspectiva dialéctica tradicional al sostener que la política rompe con la situación o que hace a un lado los hechos. En relación con esto, la lectura de Toscano (2004a, 2007) sostiene que *Peut-on penser la politique?* refleja la pérdida de la transitividad entre la política emancipadora y la estructura social, de modo que se abre otra etapa del pensamiento badiouano que él denomina un marxismo "mínimo", en la que el cambio ya no es pensado como realización de un nuevo orden, sino como una *sustracción* del existente (es decir, no es equivalente a una negación).

Sin embargo, como subraya con justicia Bosteels (2011a: 151-152), la intransitividad que se observa en Badiou entre lo económico-social respecto de la política, es un legado que puede rastrearse en su período de vinculación a la política maoísta, tal como se desarrolló en esta Tesis[155]. Tanto en su militancia como en su filosofía, Badiou ha atacado los discursos de la izquierda (como el "obrerismo") que creen poder deducir la fuerza política revolucionaria de un análisis sociológico o economicista de la clase obrera (asimismo, hay que repetir que cierta crítica al economicismo ya se hallaba en la teoría de la causalidad estructural althusseriana).

Asimismo, Badiou en su libro nuevamente reconoce la importancia de resolver la cuestión de la dialéctica para poder pensar la política, refomulándola a través de nuevas referencias que permitan despejarla de cualquier tipo de cientificismo o determinismo (PP: 57). En efecto, la dialéctica es definida ahora como una doctrina del acontecimiento político, desregulada, en conflicto con toda imagen representativa y objetivista de la política. Esta nueva dialéctica se asienta en el ya mencionado método interpretativo usado por Marx, asimilable al de la clínica psicoanalítica, que trata de acorralar un punto irrepresentable para tocar un "real". El pensamiento dialéctico consiste en una interrupción interpretativa que, cuando se topa con el síntoma-acontecimiento, abre una brecha en el dispositivo de las representaciones y se vincula con una hipótesis sobre la existencia de una capacidad subjetiva que, retroactivamente, hace legible en el síntoma inicial un efecto de sujeto (PP: 60-61)[156]. La decisión subjetiva de ser fiel al acontecimiento está anudada para Badiou a la hipótesis básica

[155] A causa de estos puntos comunes con su filosofía de su período "maoísta", Bosteels sostiene que los distanciamientos de Badiou respecto del marxismo no se aplican automáticamente a su vínculo con el maoísmo. Como se lee en este Capítulo de la Tesis, hay importantes marcas de continuidad con ese período, sobre todo con las formulaciones de TS, y en ese sentido, la caracterización por Bosteels de la trayectoria filosófica posterior de Badiou como post-maoísmo es válida. Sin embargo, como señala Tzuchien Tho, el legado del maoísmo es amplio y fue interpretado de diferentes maneras por los filósofos, por lo cual su pasado maoísta, si bien tiene influencia, no permite apreciar los trazos más singulares de la filosofía badiouana de madurez. Tzuchien Tho (2011). "One Divides into Two? Dividing the Conditions", en *The Rational Kernel of the Hegelian Dialectic,* Melbourne: Repress, pp. xiii-xv.

[156] Así como en el psicoanálisis, Badiou considera que en la política "la interpretación es un punto de concentración del movimiento real, esto quiere decir que es más que un reflejo (…) Es necesario que se haga algo como una intervención y el elemento de la intervención lo podemos descifrar como un corte, en los dos casos. Esta el movimiento real y para que haya una escansión en ese movimiento, incluida una escansión en el pensamiento, en la construcción, tiene que haber una suerte de corte. En este corte el sujeto se transforma y es el sujeto el que se transforma" (Badiou, 2003b: 40). De este modo, Badiou pretende pensar racionalmente la discontinuidad y el corte, pero sin remitirse al modelo cíclico de la síntesis dialéctica hegeliana. En *L'Être et l'événement*, el tema de la intervención será desarrollado con mayor profundidad y la palabra dialéctica desaparece en cuanto deja de ser la fuente explícita de sus formulaciones. Empero, el tema de la pervivencia de la dialéctica en Badiou merece retomarse más adelante.

que afirma la existencia de una política de la no-dominación, con lo cual da cuenta de su preocupación por enmarcarse en el legado ideológico de la hipótesis marxista del comunismo.

Al final de su libro, para explicitar su nueva concepción de la dialéctica anclada en un acto interpretativo, Badiou presenta una formalización inspirada en la "teoría de los juegos" que le permite simbolizar ese punto en el que los *impasses* de lo representable abren la posibilidad de una intervención subjetiva (una estrategia similar a la utilizada en TS, cuando analizó el acto de decisión mediante el problema lógico de la fábula de los tres prisioneros de Lacan).

El término dialéctica refiere ahora a una transformación en la relación entre lo posible y lo imposible que comienza con un acontecimiento excepcional e implica una apuesta hipotética, por lo cual para pensar la política Badiou distingue entre una imposibilidad estructural y lo imposible histórico. En primer término, la falta estructural es catalogada como un *interdicto* del lugar. "Lo interdicto (…) no constituye una categoría política. Es una categoría del ser mismo, de la Ley" (PP: 63-64). La transgresión de tal prohibición, allende su carácter provocador, carece de toda virtud política. Por este motivo, Badiou le opone la *historicidad de lo imposible* en la cual –a diferencia del interdicto que envuelve a todos los elementos de la estructura– "lo imposible es una categoría del sujeto y del acontecimiento, no del lugar ni de la estructura" (PP: 65). Para enunciar la novedad de un imposible histórico, señala Badiou, basta con una especie de sordera hacia los hechos, hacer *como si* algo no hubiese existido. Si bien no se subvierte el orden estructural, siendo sordo a su lógica se puede reconocer una situación prepolítica: "la demarcación de una situación prepolítica exige que nos guiemos por la captación de lo que se interrumpe" (PP: 66).

En este sentido, como bien señala Raúl Cerdeiras, la noción de acontecimiento en Badiou remite a la idea de subvertir una imposibilidad que no se agota en una interdicción estructural (que remite al intento de colmar una falta, en términos de la teoría de la causalidad estructural planteada por Ernesto Laclau) [157], sino que revela "un imposible *histórico*, es decir, la irrupción de aquello que *anteriormente* era imposible de pensar y practicar en el interior de la situación dada" (Cerdeiras, 2003: 119-120)

Badiou profundiza entonces en la cuestión de la intervención. El análisis de una situación ordinaria asume la cuenta por uno de la estructura y se mantiene en la esfera de lo decidible, sin requerir de ninguna intervención real. Pero, una vez agotados los recursos de este análisis formal (su *impasse*), Badiou demuestra que para ir más lejos es necesaria una interpretación que permita formular enunciados complementarios. En esto consiste el efecto subjetivo que complementa la situación dada y permite develar la verdad de un acontecimiento: "La lógica

[157] Cerdeiras realiza este señalamiento en un debate realizado con Laclau en Buenos Aires. Tomando la vía del Lacan estructural, Laclau -a diferencia de Badiou- construye una nueva teoría no esencialista de la política como hegemonía: "Esta 'falta' originaria es precisamente lo que las prácticas hegemónicas intentan llenar. Una sociedad totalmente suturada sería aquélla en la que este llenar habría llegado a sus últimas consecuencias y habría logrado, por consiguiente, identificarse con la transparencia de un sistema simbólico cerrado. Este cierre de lo social es, como veremos, imposible" (Laclau y Mouffe, 1987: 54).

de la intervención (…) es el punto de complemento por el que la verdad (anteriormente bloqueada en la situación anterior) circula en la figura de acontecimiento" (PP: 69).

La intervención que es caracterizada por Badiou como el átomo de la política, consiste en una apuesta subjetiva sobre la hipótesis de que es posible darles consistencia a los acontecimientos disruptivos, sin dejar de reconocer que ella está sometida a la coyuntura y que en el ámbito de la política esto sucede incluso con especial urgencia, lo cual la hace particularmente difícil. La intervención política se califica sólo por su efecto (victorioso o nulo), retroactivamente, por eso la incertidumbre y la anticipación sobre lo que sucederá son constitutivas de este acto: "el tiempo político es el futuro anterior" (PP: 73).

Dicho esto, Badiou afirma que en la política es preferible apostar interviniendo cuando se llega a los límites justificados por el análisis. Si bien esta intervención puede tener un efecto nulo, la derrota intrapolítica reside en la incapacidad para distinguir a la política respecto de un análisis ordinario de la situación. El análisis de las condiciones históricas es imprescindible, pero debe ser efectuado desde una perspectiva militante, puesto que llegar a los límites de ese análisis y detenerse dogmáticamente en esa certidumbre improductiva equivale, nada más y nada menos, a fracasar políticamente (PP: 71). En fin, la verdadera política empieza cuando se realiza una intervención en apuesta que va más allá de un análisis supuestamente objetivo de la situación, ella asume riesgos en nombre del acontecimiento. Lo que cuenta en la política, afirma Badiou, son estos procesos prácticos del pensamiento.

CONCLUSIONES: LA NUEVA VISIÓN DE LA POLÍTICA (POST-MARXISTA) Y SU ORGANIZACIÓN (POST-PARTIDO)

A mediados de los ochenta, con el inicio de su teoría del acontecimiento, si bien se centra únicamente en los procesos de la política, Badiou comienza a cerrar la etapa de su filosofía suturada a los principios o "dogmas" de la política maoísta y marxista en general

En relación a la forma "destructiva" que asume inicialmente este distanciamiento crítico del marxismo en Badiou (la "desmarxización"), Elías Palti observa que la idea que subyace en la filosofía badiouana es que para "salvar al marxismo [en época de crisis] como verdad, habría que justamente destruirlo como saber" (Palti, 2005: 53). Sin embargo, no hay que desconocer que ya en sus textos maoístas, Badiou se niega a reducir al marxismo a un "saber" –asimilable a una ciencia– en el que haya que creer y presalta su potencia como pensamiento político-militante de la emancipación[158]. La propuesta de *Peut-on penser la politique?* de rehacer al marxismo como discurso revolucionario no implica necesariamente cuestionar todo análisis que indague la lógica del capitalismo, pero sí colocarlo en un lugar subordinado, en tanto reafirma la idea de que el marxismo existe en cuanto "da sostén a un sujeto político" (PP: 35).

[158] "En lo que a mi concierne, yo no creo en absoluto en el marxismo. No formulo ninguna hipótesis de creencia o juramento de fidelidad. El marxismo no es de ninguna manera un Gran Relato. El marxismo (…) es la vida de una hipótesis" (PP: 36).

Al mismo tiempo, vale subrayar que hay aquí una sutil pero importante diferencia con la caracterización del marxismo que Badiou hacía en TS, la cual incorporaba todavía al concepto marxista de proletariado: el marxismo era definido como "*el discurso del cual se sostiene el proletariado como sujeto*" (TS: 67). En efecto, como se ha observado, la novedad es que Badiou, al advertir el agotamiento del marxismo en cuanto doctrina política, desiste de las expresiones marxistas-leninistas de la política (como el proletariado, pero también la forma de la dictadura del proletariado y el Partido) porque considera que éstas han dejado de vincularse a un verdadero sujeto político revolucionario. Por eso, ante la crisis, asume el desafío de pensar una subjetividad política que se construye de otra forma, sin depender de un referente social, económico, nacional o histórico establecido (y que, por eso, mismo que no es inmediatamente representable). Si bien parte de esta nueva perspectiva se apreciaba en TS cuando el concepto de sujeto político era desustancializado y se lo pensaba en su escisión (se afirmaba, por ejemplo, que las masas son evanescentes o que el partido es no-todo), allí se seguía confiando en las masas, el proletariado o el partido como conceptos fundamentales para aprehender al sujeto político. Esto cambia con la nueva teoría que toma como base de la política real la aparición de sujetos[159] que conmueven las reglas orden establecido, sin que haya posibilidad de una lectura previa de tendencias o antagonismos que lo preanuncien.

En la nueva concepción badiouana de la política, no hay un Dos preestablecido (lo cual contradice la centralidad del concepto de antagonismo en la dialéctica de la política maoísta), sino que sólo se puede sostener que el proceso político iniciado en un acontecimiento produce un Dos, en cuanto genera una ruptura con lo Uno estructural. Desde esa perspectiva, Badiou también se diferencia de la concepción tradicional de la política como un conflicto por la toma del poder, conservada por algunos pensadores postmarxistas. Según él, esa visión pragmática de la política que centra su atención en las luchas por la hegemonía o relaciones de fuerzas con el fin de "conquistar" el poder, se vincula así a un modelo militar y objetivista (o *cuantitativo*, en términos de TC) de la política basado en alianzas, tácticas y estrategias (ofensivas o defensivas)[160]. Ya comprobado –para él– el fracaso de esta perspectiva militarizada, descarta la idea de una revolución mundial y definitiva para concluir que la política emancipadora ligada a acontecimientos y procesos singulares es interminable, no hay un momento de plenitud.

Por otro lado, su nueva concepción de la política en un contexto en que la decadencia del movimiento revolucionario y sus organizaciones tradicionales se profundiza, no puede dejar

[159] Es importante notar que el tema de la intervención y la subjetivación en PP sólo es tomado desde la perspectiva del sujeto que se vincula afirmativamente ante una novedad política y ya no se explora, como sí se desarrolló en TS, la subjetividad de quien se paraliza, retrocede o termina renunciado y ligándose al poder consolidado.

[160] En ese sentido, Badiou señala que el propio Marx, quien introdujo la hipótesis del comunismo que apunta a la posibilidad de otra política posible (sin dominación), al mantenerse dentro de las formas y el lenguaje político tradicional termina por imaginar que para cumplir ese objetivo bastaba con que el nuevo el sujeto proletario tome el poder estatal y se adueñe de los viejos lugares (PP: 72).

de atender a la forma de concebir a la organización. Para Badiou el principio del procedimiento político es un acontecimiento; pero cuando la intervención se desplaza de una interrupción a una fidelidad, debe surgir la organización como parte del proceso de consistencia de una política (PP: 76). La organización de la política es entonces lo que encarna la decisión de darle consistencia al acontecimiento, ella es más un producto que un instrumento de la política real.

En ese marco, hay que dar cuenta del rol protagónico de Badiou en la transformación de su partido, el UCF-ML, en una organización bautizada *L'Organisation Politique* (en adelante, OP), acompañado de Sylvain Lazarus y Natacha Michel, quienes también formaban el núcleo de su ex partido[161]. Badiou, en efecto, va a formar parte del secretariado de esta organización nueva que aparece en escena hacia 1984 y perdura hasta el año 2000, cuando se disuelve.

La propuesta de la OP puede remitirse, como señala Bosteels (2011: 127-128), a la preocupación de Badiou en su etapa eminentemente maoísta en el UCF-ML por experimentar nuevas formas de organizar la política mediante un "partido de nuevo tipo", diferente del partido leninista tradicional. En ese sentido, habría cierta continuidad entre ambas propuestas de militancia al punto que para Bosteels (2011a: 154), el recomienzo que propone Badiou en los ochenta del marxismo entendido como orientación *política* del comunismo, puede ser comprendido como un *post-maoísmo*. Empero, el cierre de la secuencia maoísta ligada a los movimientos ocurridos en China y en Francia en los años sesenta, deja planteados los límites de la experimentación de formas organización política "post-leninistas" del maoísmo que se transforman en cuestiones a ser pensadas a futuro. En consecuencia, la centralidad del partido como sujeto o como lugar de la política revolucionaria es lo que la filosofía badiouana comienza a desandar bien entrados en la década del ochenta.

La novedad de "L'Organisation Politique" es que no se reivindica como una agrupación maoísta ni marxista-leninista ni clasista. Si bien –como se mencionó– algunas de las prácticas militantes son similares a las de la década de los setenta, el marco de pensamiento desde el que se conciben se ha modificado profundamente. En ese sentido, en una entrevista con Peter Hallward en 1997, Badiou (E1998) señala que los postulados de la OP que implican un cambio respecto de la perspectiva de su anterior experiencia partidaria conciernen fundamentalmente al tema del partido, de la clase y la relación con el Estado. En primer lugar, la OP asume como máxima la idea de una "política sin partido", pues considera que ella constituye una actividad subjetiva que no tienen como fuente al partido, sino que surge en relación con posibilidades inadvertidas en una situación[162] (por esto mismo, esta nueva organización

[161] Asimismo, la revista quincenal *Le Perroquet* (cofunfada y codirigida por Badiou y Natacha Michel), que aparece desde octubre de 1981 hasta el año 1988, es una especie de puente entre las dos organizaciones, ya que ligada en su origen al UCF-ML, publica luego los escritos firmados por los miembros de la OP. Luego, desde los noventa, los miembros de la OP editan una revista llamada *La distance politique*, un breve boletín cuyos artículos suelen firmarse anónimamente (Hallward, 2003: 395).

[162] Por esta relación con lo inadmisible, Badiou asemeja al procedimiento político con un razonamiento por el absurdo, aunque en estos razonamientos lo inadmisible es precisamente lo que se busca, y no el punto de partida (PP: 76).

militante desiste de tener un programa político, supuestamente anclado en un conocimiento de la situación que permitiría anticipar a la política real). Las posibilidades que abre la política no deben ser totalizadas por organizaciones que pretenden ser la representación de ciertos grupos sociales (y sus intereses) a nivel de lo estatal. En relación con esto, el segundo postulado mencionado por Badiou concierne al estatuto del concepto de clase y propone superar "la idea de que los partidos representan grupos objetivos que pueden ser designados como clases" (E1998: 114).

El tercer punto, también fundamental, concierne a su relación con el Estado. Uno de los principios de la OP es mantenerse a distancia del Estado, por lo cual no son un partido político, ni participan de elecciones, ni buscan constituirse como oposición y lograr cargos. La propuesta aquí no consiste en promover una "despolitización", sino practicar y pensar una política subjetiva que pueda evadirse de su encapsulamiento por el sistema político predominante en todo Occidente, la forma política pluripartidista-parlamentarista adosada al capitalismo (E1998: 114).

En base a este rechazo a formar parte del sistema político-institucional imperante, la propuesta de la OP para intentar cambiar la situación (por ejemplo, la de aquellos inmigrantes clandestinos a los que apoya sistemáticamente), consiste en la *presentación* política directa de los afectados, de modo que el Estado se vea obligado a reconocerlos. Estas intervenciones se denominan *prescripciones*: enunciados políticos que formulan posibilidades nuevas y en torno a los cuales se discute, organiza y actúa colectivamente (en relación con los inmigrantes, ella podría tomar la forma de la declaración: "los que trabajamos aquí, somos de aquí"). Asimismo, apoyar la política en autonomía no equivale a una política desorganizada, pues un puro movimientismo no podría mantener esta clase de prescripciones a distancia del Estado[163].

En resumen, la nueva organización política en la que milita Badiou adopta una nueva concepción de la relación de la política con el Estado junto con la categoría de *prescripción política* que tiene repercusiones en la relación de su pensamiento filosófico con la política inclusive en la próxima etapa que aborda esta Tesis, el llamado momento de "madurez".

[163] Vale mencionar que Hallward, en su estudio sobre la OP, señala al "Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra" (MST), creado en 1984 en Brasil, como un paradigma de organización política *a distancia del Estado*: "rather than persist in the futile pursuit of land reform through established re-presentative channels, the MST has organized the direct occupation of farmland by the landless poor themselves, allowing some 250,000 families to win titles to over fifteen million acres since 1985. What the MST has understood with particular clarity is that legal recognition can be won only as the result of a subjective mobilization that is itself indifferent to the logic of recognition and re- presentation as such. The remarkable gains of the MST have been won at what Badiou would call a "political distance" from the state, and depend upon its own ability to maintain a successful organizing structure, develop viable forms of non-exploitative economic cooperation, and resist violent intimidation from landowners and the state police" (Hallward, 2003: 227).

3. EL RECOMIENZO DE LA FILOSOFÍA EN UN SISTEMA Y LA SINGULARIDAD DE LA CONDICIÓN POLÍTICA BAJO LA MIRADA DE LA ONTOLOGÍA

3.1.1 FILOSOFÍA Y ONTOLOGÍA DE LO MÚLTIPLE

LA APERTURA A UNA FILOSOFÍA SISTEMÁTICA DE MADUREZ

Badiou se propone pensar la relación de la filosofía con la política emancipatoria en un momento de la historia en la que se considera que la primera ha llegado a su fin (o sólo queda como tradición) y que la segunda se halla en retirada, un veredicto de muerte que ambas comparten probablemente en función del fuerte vínculo que mantuvieron durante el siglo XX.

Desde *Peut-on penser la politique?*, Badiou destaca la importancia de elaborar y teorizar el concepto de acontecimiento, la disrupción imprevista de una situación, como la forma de repensar filosóficamente la cuestión de la emancipación en una época de crisis. En efecto, en los años ochenta, la concepción badiouana de la relación entre filosofía y política se desplaza porque el lugar marxista en el que encontraba abrigo durante los setenta se halla destruido y la política que se alza dominante es la que se pliega a los requerimientos del capitalismo. Ante este escenario –que él mismo denomina de "esperanza limitada" [164]–, la alternativa elegida por Badiou consiste en prestar atención a los acontecimientos localizados e imprevisibles en la política, aún cuando ellos no respondan a los esquemas marxistas de pensamiento.

En la misma época, subraya que la propia filosofía está en cierta crisis para afirmarse a sí misma. Lo que percibe Badiou es cierto agotamiento de la propuesta de deconstrucción de las proposiciones metafísicas, propulsada por autores como Heidegger y Derrida. Por eso, elabora un *Manifiesto* en el que sostiene que, en lugar de proseguir con la deconstrucción, hay que apostar por la continuidad de la filosofía y el desafío es emprender su reconstrucción sobre nuevas bases que le permitan alcanzar cierta "sistematicidad" a través de la reformulación sus conceptos fundamentales, así como de la creación de otros nuevos.

De este modo, en su "filosofía de madurez", Badiou decide retomar las cosas desde más atrás y dedicarse a pensar cómo fundamentar ontológicamente los conceptos filosóficos para fundar un pensamiento "sistemático" que sobrelleve este contexto políticamente adverso y filosóficamente deprimido. En efecto, desde 1983 (luego de la publicación de TS), el fiósofo francés consagra la mayor parte de su seminario al estudio de los textos de grandes autores de la historia de la filosofía occidental como Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes,

[164] Badiou lo describe así en una entrevista: "During a period of practically twenty years my hope was a limited hope because there was a sequence where many French philosophers abandoned finally the political vision, accepted the established order, allied with the analytic current, you know, Anglo-Saxon form, or in a political vision of absolutely a non-transformative nature" (Badiou, E2011).

Spinoza, Kant, Hegel y Heidegger; con el objetivo de examinar, a partir de ellos, los conceptos centrales de sus nuevos planteos filosóficos y ontológicos (Badiou, 2016e: 7)

La publicación al inicio de 1988 de *L'Être et l'Événement* (en adelante, EE) es la plasmación de estos esfuerzos teóricos y la constatación de su alejamiento respecto del estilo de sus obras post-68, marcadas por su vinculación directa con las luchas políticas e ideológicas de la coyuntura. Este espíritu o etapa diferente de su filosofía se pone de manifiesto en el hecho de que las meditaciones de carácter político son finalmente eliminadas del libro, de modo que éste presenta un texto de carácter eminentemente especulativo y analítico cuyo punto de partida es pensar la estructuración del ser. Por eso, Badiou confiesa que con culminación de esta obra sintió que "concluía un período de su vida filosófica" (2007f: 13). Su nuevo proyecto es buscar una base ontológica rigurosa para la filosofía anclada en la matemática, ante la sospecha de que el sólo recurso al entusiasmo político revolucionario era insuficiente[165].

Al mismo tiempo, puede sostenerse que eso que parecía diluirse puede perseverar, puesto que la cuestión de las políticas de emancipación sigue jugando un papel clave en Badiou en su etapa de "sistematicidad", sólo que revestida bajo nuevas formas teóricas. La novedad reside en que ahora estas políticas son filosóficamente pensadas desde una perspectiva diferente a la del materialismo dialéctico marxista (que, en su versión ortodoxa, llegaba a postular un isomorfismo entre naturaleza e historia). En lugar de proseguir con el discurso dialéctico oficializado por el Estado-partido socialista, también fracasado, la propuesta última de Badiou para pensar la política es revitalizar a la filosofía apoyándose en una ontología que no parta de lo Uno, ni del principio dialéctico de su escisión en el Dos, sino de lo múltiple sin Uno, de la multiplicidad destotalizada e inconsistente[166]. De este modo, se entiende que su supuesto "giro matemático" plasmado en su nueva ontología[167] no consiste en una renuncia definitiva al abordaje de la política militante, sino en lo que él mismo califica como una "ascesis provisoria" (2007f: 13). En suma, en este momento de su obra hay un enorme trabajo de Badiou en dirección de reformular las bases de su pensamiento, lo cual impacta en su concepción de la relación entre filosofía y política, pero sin soltar prenda respecto de la posibilidad de una política de emancipación.

---

[165] En esa línea, Keucheyan (2013: 23) en su cartografía de "pensadores críticos" post-caída del bloque soviético (entre los que ubica a Badiou), señala que la derrota política de la izquierda revolucionaria que se hizo patente con la caída del muro de Berlín al final de los ochenta, condicionó el carácter de las nuevas teorías sobre la política, por lo que estos pensadores y filósofos pasaron a desplegar análisis más abstractos y tal vez más refinados intelectualmente, pero menos útiles en términos de estrategia política.

[166] Esta postura lo diferencia claramente de escritos setentistas en los que sostenía que el concepto filosófico de lo múltiple no podía sustraerse a lo Uno y criticaba ferozmente el privilegio de la multiplicidad en Deleuze, a causa de sus implicancias políticas. De hecho, Deleuze y Althusser son algunos de los filósofos a los que Badiou atacaba en sus intervenciones en los setenta y que, a partir de los noventa, serán reivindicados por su filosofía. Una prueba más del cambio de perspectiva en su filosofía cuando la política deja de ser el único fundamento de sus intervenciones (vale indicar que no cambiará su opinión sobre los "nuevos filósofos").

[167] Peter Hallward (2003) considera que hay un "giro matemático" [*the mathematical turn*] de Badiou a partir de EE, pero esta idea se puede matizar y concebirse mejor como un "retorno", dado el interés constante del filósofo francés por esta ciencia como un modelo de pensamiento que ya se observa en sus textos epistemológicos de la sesenta y en TS, tal como ha mostrado esta Tesis.

LA ONTOLOGÍA ES LA MATEMÁTICA: UNA TESIS FILOSÓFICA

Para comprender las bases teóricas de la restitución de la filosofía por la que apuesta Badiou y el carácter innovador de su abordaje de la política, el paso previo fundamental es examinar la construcción en *L'Être et l'Événement* de una teoría del ser y el acontecer compatible con una redefinición de los conceptos filosóficos nodales de verdad y de sujeto, y cuyo fin último es elucidar cómo pueden surgir novedades dentro de una estructura reglada.

La tesis inicial del libro es que la ciencia del ser-en-tanto-que-ser, es desde siempre –desde Platón– la matemática (EE: 11)[168].

> La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático [no es un pitagorismo]. No es una tesis sobre el mundo, sino sobre el discurso. Ella afirma que las matemáticas, en todo su devenir histórico, pronuncian lo que es decible del ser-en-tanto-que-ser (EE: 16).

La tesis de que la matemática es la única clase de pensamiento y de discurso que aprehende el ser-en-tanto-que-ser, significa que, si bien fueron los filósofos los primeros en formular la cuestión del ser, lo que podemos llegar saber sobre el ser depende por entero de los matemáticos. La filosofía se ve liberada de definir los debates ontológicos (como la pregunta acerca del ser del infinito) porque se establece que estas cuestiones deben tratarse a la luz de los avances disciplinares: el llamado *working mathematician*[169].

Más precisamente, Badiou asigna este carácter ontológico a la matemática tal como es refundada por el despliegue de la teoría de los conjuntos iniciada por Georg Cantor hacia 1880, un gran acontecimiento dentro de ese ámbito (y al que el filósofo intenta serle fiel). La matemática pos-cantoriana es considerada la única disciplina capaz de pensar la multiplicidad como tal, porque –para Badiou– no aborda a lo múltiple como un concepto (formal) construido ni transparente, sino como un real acerca del que ella teoriza hasta sus *impasses* (EE: 13).

Sin duda, la aseveración badiouana respecto del estatuto de la matemática es una tesis filosófica del filósofo Badiou, y lo mismo vale para la elección de la teoría de conjuntos. Es decir, no se trata de una decisión de la propia matemática, pues el uso y los fragmentos de la matemática que aparecen en su libro se rigen por necesidades filosóficas (EE: 22).

Asimismo, si el establecimiento de una ontología proviene de las operaciones que un filósofo realiza sobre el campo de la matemática, es posible distinguir entre, por un lado, la matemática ontologizada o como *precondición* del pensamiento del ser; y por otro, la matemática como parte de la "ciencia", es decir, como uno de los pensamientos que actúa como condición del pensamiento filosófico. En este segundo caso, lo que se destacan a lo largo de la historia de este pensamiento es la existencia de ciertas "crisis" y acontecimientos

---

[168] Esta tesis había sido anticipada por Badiou en 1984, en una reseña de un libro de Lyotard: "las matemáticas, en su historia, son la ciencia del ser en tanto ser (…). Algún día lo probaré" (Badiou, 2012b: 159).

[169] Pensar el tema de los fundamentos de la matemática es el problema que abordó desde una línea positivista el Círculo de Viena. Badiou también se libera de esta cuestión cuando identifica matemática y ontología (EE: 15).

producto del trabajo de los matemáticos, sin ninguna clase de intervención del filósofo. El discurso matemático "está puntuado por poderosas decisiones axiomáticas, invenciones conceptuales y complejas demostraciones, las cuales deben ser consideradas acontecimientos por derecho propio" (Bosteels, 2011a: 34). En resumen, la singularidad de la matemática es esta doble inscripción: del lado del ser y del lado acontecimiento[170].

En este período, los acontecimientos de la matemática que conmueven especialmente a la filosofía badiouana y son inscriptos en la ciencia del ser, son aquellos que tocan al desarrollo de la teoría de conjuntos, asociados a los nombres de Cantor, Gödel y Cohen. Inspirándose en ellos, como se verá, se introducen nuevas categorías filosóficas (como la de "genérico") que funcionan así desde una perspectiva meta-matemática, distinta a la de su ámbito original.

Vale notar que, si bien estos dos registros (matemático y meta-matemático) no se oponen, nuevas invenciones o acontecimientos matemáticos podrían generar un impacto en el dispositivo ontológico. En ese sentido, Badiou afirma que "el ser en tanto ser es eterno", pero también señala que esta eternidad "es inscripta e historizada en el texto matemático" (Badiou, 1989b: 255). Por eso, queda abierta la posibilidad de que otras teorías o desarrollos de la matemática permitan presentar ontologías alternativas a la basada en la teoría conjuntista.

Por otro lado, el anudamiento que hace Badiou entre ontología y matemática lo lleva reconocer a Heidegger por haber vuelto a plantear la importancia de la cuestión ontológica en el siglo XX, pero, a la vez, le permite indicar sus diferencias con el filósofo alemán: mientras que Heidegger para develar el ser recurre a escritos poéticos, sujetos siempre a una cierta dosis de interpretación, él cita al texto matemático que es más universalmente accesible y unívoco (EE: 27). Es decir, a pesar de que algunos han señalado que la tesis badiouana, al referirse al discurso, en última instancia reduce la ontología al lenguaje; en realidad, para Badiou la riqueza de la matemática radica en que su lengua formalizada y anónima permite exponer integralmente la estructura del ser, así como –vale agregar– sus *impasses*[171].

En términos generales, para Badiou la matematización constituye un criterio absoluto de cientificidad, por lo cual en cuanto este lenguaje formal disminuye, la parte hermenéutica aumenta[172]. Por eso, considera que sólo son ciencias las ciencias formalizables y cuando una ciencia no se desenvuelve con ese grado rigurosidad (por ejemplo, la biología) deja de ser estrictamente una ciencia para reducirse a una técnica o a una ideología (Badiou, 2004e: 233). Esta afirmación, constituye entonces una forma de retomar su apropiación del estructuralismo en los años sesenta, período en el que apostaba a la formalización científica como garantía

[170] Este del doble estatuto de la matemática y, en general, de la relación entre ontología y ciencia no es abordado por la ciencia sino por la filosofía, a lo cual se le suma el problema filosófico acerca del estatuto ontológico de la ciencia en sí misma (E2003c: 184).
[171] "La matemática posee la virtud de no presentar ninguna interpretación. En ella lo real no se muestra en función de las interpretaciones dispares. Se demuestra como algo carente de sentido" (TOT: 49-50).
[172] Asimismo, Badiou (1992b/2010: 58) advierte un peligro elitista de que la filosofía elija únicamente al lenguaje científico como su lenguaje porque "conduce directamente al desprecio por todos los sitios y espacios que son rebeldes a la configuración del lenguaje científico", lo cual se potencia por el hecho de que "la abrumadora mayoría de la humanidad está fuera del alcance de tal lenguaje".

de racionalidad del discurso y en contra los peligros de la caída en la ideología[173]. A la manera de Platón, Badiou sostiene que la matemática es el primer estadio de ruptura con la *doxa* que desconoce la universalidad de las verdades puesto que, en tanto lo matematizable está sometido a inferencias, es indiferente tanto a la diversidad como a la naturalidad de las lenguas (LM: 93).

En lo que incumbe a su relación con la filosofía, la matemática es considerada por Badiou como la fuente esencial en su comienzo griego y un apoyo que debe proseguir buscándose. En EE, la identificación de la ciencia del pensamiento del ser con el orden formalizado de la matemática, impone al filósofo una plataforma de racionalidad de la que no puede apartarse si pretende ser riguroso en la transmisión y el uso de las categorías filosóficas.

> Badiou interroga lo múltiple, su axiomática, su ordenación y sus embrollos, agota el concepto de multiplicidad hasta en sus aporías y, puesto que la filosofía no puede hacer el *impasse* sobre lo que recibe de la matemática, explicita aquello de lo que ésta hace ley para el pensamiento (Wahl, 2003: 25).

Al mismo tiempo, destaca Badiou, la matemática, además de sus encadenamientos rigurosos, posee en tanto pensamiento una dimensión arriesgada en sus decisiones que conciernen a puntos no deducibles (indecidibles). En esa línea, en el nuevo prefacio a *El concepto de modelo* explica que la matemática constituye un doble paradigma para el discurso filosófico por su "mezcla de decisión sin justificación inmediata y de necesidad formal sin aparato coercitivo exterior" (CM: 19)[174].

En relación con esto, respecto de su preferencia por la teoría de conjuntos como ontología, Badiou señala en una entrevista que él parte de una hipótesis sobre el ser según la cual esta teoría puede desplegarse internamente de manera ilimitada, salvo que se encuentre ante inconsistencias o contradicciones formales[175]. En este modo "maximalista" de concebir al pensamiento formal, Badiou considera válidos no sólo el uso de razonamientos constructivos, sino también el del razonamiento por el absurdo. Del mismo modo, en contra de la corriente "intuicionista", sostiene que la matemática no debe limitarse "desde fuera" por las dificultades de la intuición para percibir nuevos conceptos en su campo (como, por ejemplo, los infinitos enormes o los grandes cardinales) (Badiou, 2010a: 138-139).

Finalmente, hay que tener en cuenta que la tesis filosófica o metaontológica que identifica matemáticas y ontología es la base del libro, pero no es su objetivo principal. Según Badiou, esta tesis permite delimitar el espacio propio de la filosofía la cual no se reduce a la ontología.

---

[173] Asimismo, tal como señaló en CM, esto no quita la posibilidad de que existan discursos ideológicos que pretendan formalizarse para adquirir una "apariencia" de cientificidad que no poseen.

[174] En *Court traité d'ontologie transitoire*, publicado en 1998, Badiou estudia la relación entre filosofía, ontología y matemática a lo largo de la historia. Allí sostiene: "la matemática esclarece a la filosofía acerca de la dimensión de intervención de toda verdad (los axiomas, los principios, las audacias), pero también acerca de su dimensión de fidelidad (los operadores formales, la continuidad del pensamiento, las definiciones, las prudencias)" (TOT: 101).

[175] En el mismo texto, Badiou señala que opera con la matemática desde una óptica platónica que se caracteriza por "la audacia del pensamiento" en cuanto a admisiones de existencia: "Le repugnan las restricciones y censuras que vienen del exterior" (TOT: 92).

A la vez, la ontología matemática existe como una disciplina exacta y separada que, en cuanto discurso del ser, funciona como una de las *condiciones* previas al ejercicio de la filosofía, que no es entonces para Badiou un saber especulativo autofundante (EE: 12).

Es a partir desde esa plataforma ontológica desarrollada desde la particular apropiación de las teorías de la *matemática* planteada en EE, que al filósofo le corresponde abrirse paso a las cuestiones específicas de la filosofía moderna y, particularmente, a la cuestión de "lo-que-no-es-el-ser-en-tanto-ser" (EE: 23-24). El dominio de lo que excede la estructura reglada del ser, es decir, el acontecimiento (que es, en términos de este libro, una especie de "suplemento"), se organiza para Badiou alrededor de las categorías filosóficas de verdad y sujeto que, a su vez, tienen como condición inicial la ocurrencia de dicho acontecimiento.

LA PRESENTACIÓN ESTRUCTURADA DEL SER

En la filosofía occidental hay un dilema constante entre la afirmación de lo uno y la presentación de lo múltiple. Por un lado, la tesis ontológica tradicional reivindica la reciprocidad entre el ser y lo Uno, tal como sostuvieron pensadores como Parménides y Platón, quien concluye su diálogo *Parménides* con la sentencia: "si el Uno no es, nada es" [176]. Como señala Badiou: "La reciprocidad de lo uno y del ser es, por cierto, el axioma inaugural del discurso filosófico, excelentemente enunciado por Leibniz: 'Aquello que no es *un* ser, no es un *ser*'" (EE: 33). La ontología clásica, a pesar de la abundante multiplicidad de todo lo que se presenta (los entes), considera que lo que presenta la presentación (el *ser*) es *uno*.

Sin embargo, Badiou indica que es imposible pensar que aquello que no es uno, o sea, lo múltiple, no *es*, dado que lo que se presenta es múltiple y no es sino a través de su presentación que accedemos al ser. Al mismo tiempo, si se postula que lo múltiple *es*, hay que decir que lo uno no es, lo cual también repugna al pensamiento porque la presentación es múltiple en tanto lo que se presenta en ella puede ser contado por uno.

Por lo tanto, se advierte aquí un *punto de decisión* en relación con este dilema constante entre lo uno y lo múltiple dentro de la filosofía y el pensamiento del ser. Al respecto, la decisión ontológica fundamental de Badiou es afirmar que "lo uno *no es*" (EE: 33)[177]. La afirmación badiouana de la prioridad de lo múltiple implica que cualquier concepción del ser como *un* ser es secundaria. Lo uno no puede presentarse en sí mismo, sino que alude primordialmente a una *operación* de cuenta, la llamada la *cuenta-por-uno*, que se realiza sobre lo múltiple dado. En este punto, tampoco es posible enunciar que el ser sea múltiple, pues sólo lo es en cuanto adviene a la presentación. De este modo, Badiou distingue entre lo múltiple, lo uno y el ser:

> En suma: lo múltiple es el régimen de la presentación; lo uno es, respecto de ella, un resultado operatorio; el ser es *aquello* que (se) presenta, no siendo, por ese hecho, ni uno (pues sólo la

[176] Tal como afirma Aristóteles en su Metafísica: "no ser consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad" (Libro Θ, 10, 1051b).
[177] Según Badiou, mantener la prioridad ontológica de lo Uno, implicaría, no sólo negar que lo que no es Uno, lo múltiple, no es; sino también reasentar lo divino en la especulación filosófica y, así, someter la ontología a una especie de "onto-teología". Por eso, declarar que *lo uno no es* significa atacar a la tradición metafísica y su influjo religioso.

> presentación es pertinente para la cuenta-por-uno), ni múltiple (pues lo múltiple es solamente el régimen de la presentación) (EE: 34).

Badiou llama *situación* a toda multiplicidad presentada que admite un operador de "cuenta-por-uno", es decir, la situación es un espacio de *presentación estructurada* de lo múltiple en el cual todo lo que acaece es contabilizado. Vale subrayar, como lo hace Badiou en una entrevista de 1999, que en sentido estricto la operación de cuenta no debe distinguirse de la situación, es decir, no hay una presentación de lo múltiple y luego una operación (E2003c: 170). Asimismo, es preciso adelantar que una situación no es estrictamente lo mismo que la presentación, ya que la primera se define más adelante como sinónimo de pertenencia y una situación también admite su re-presentación (E2007: 97)[178].

En toda situación estructurada, lo múltiple es legible como lo anterior al resultado de unidad, dado que la tesis badiouana es que el dominio sobre el que opera la cuenta en la presentación *no* es uno, por lo cual es necesariamente múltiple. "Lo que habrá sido contado por uno, de no serlo, se comprobaría múltiple" (EE: 35). Es decir, si la estructura o la estructuración de la cuenta-por-uno es un efecto, se desprende que previamente a ese uno se halla la presentación de lo múltiple, y de esto se concluye que el par uno/múltiple toca a toda situación.

Como la situación alude a esta estructuración de la *multiplicidad*, Badiou distingue entre dos sentidos de este término. Por un lado, se halla lo que denomina la *multiplicidad inconsistente*, inabarcable como objeto para la experiencia, pero retroactivamente reconocible sin-uno porque sobre ella se efectúa la cuenta-por-uno. Por otro lado, la *multiplicidad consistente* que refiere a la composición de la cuenta, lo múltiple compuesto por "muchos unos" contados por la acción estructurante. "El ser-en-tanto-que-ser yace en esa multiplicidad inconsistente, mientras que el ser algo –un ente– es el resultado de una consistencia" (Cerletti, 2008: 35). En suma, en una situación estructurada, lo uno (que, como ya se señaló, *no* es) es una ley del múltiple que abarca y distingue una doble multiplicidad: revela por retroacción a lo múltiple inconsistente y regla "hacia adelante" su composición estructurada, consistente.

Por otra parte, dado que Badiou sostiene que no hay sino situaciones, la propia ontología es una situación: la situación ontológica de la cual es la situación de pensamiento. Sin embargo, este postulado plantea dos dificultades. Por un lado, surge la pregunta sobre si es necesaria una presentación estructurada del ser, puesto que el ser en sí mismo no podría presentarse. Por otro lado, si toda situación conlleva una estructuración por-uno del ser múltiple, vale la pena plantearse de qué modo el ser se mantiene heterogéneo a la oposición entre lo uno y lo múltiple, tal como se citó más arriba (EE: 36).

Como respuesta a estas dificultades para pensar la estructuración del ser, es decir, a la ontología como situación, muchas ontologías afirman que la ontología no es una situación.

[178] Se anticipa aquí la respuesta badiouana a algunos de los comentarios críticos de Lyotard (1989: 232) sobre la ontología de EE.

Esta vía conlleva postular que "…el ser no puede significarse en lo múltiple estructurado y que sólo una experiencia situada más allá de toda estructura da acceso al velamiento de su presencia" (EE: 36). En esta perspectiva que Badiou identifica con lo que denomina las "ontologías de la presencia" y en la cual incluye a la filosofía de Heidegger, el ser se concibe conceptualmente heterogéneo a toda presentación conceptual en tanto se lo caracteriza como un enigma experimentable únicamente a través de un ejercicio espiritual negativo o ascético del que sólo se podría dar cuenta a través de una escucha (hermenéutica) de la voz de los poetas. Sólo el lenguaje poético habida cuenta de su carácter metafórico y desobjetivante, sin pretensión de exactitud, puede aproximarnos al ser.

Por el contrario, la ontología de la "presentación" postulada por Badiou se despliega positivamente a través de la formalización matemática y sus encadenamientos perfectamente transmisibles, sin necesidad de recurrir a ninguna clase de experiencia de carácter místico. En contra de la tentación de la presencia del Ser, así como de la idea heideggeriana de un "retiro" y olvido de su presencia original; la postura badiouana subraya "el rigor de lo sustractivo, según el cual el ser no es dicho sino en tanto imposible de suponerlo para toda presencia y para toda experiencia" (EE: 37). Es decir, para Badiou el ser en sí mismo se *sustrae* y no se presenta directamente, por lo cual lo que puede ser expuesto a través del discurso formal de la matemática es sólo el advenimiento del ser forcluido de la presentación. En definitiva, si el ser no se presenta en sí mismo, sino que adviene en toda presentación, la "situación ontológica" se define como *la presentación de la presentación* y ella constituiría entonces el único acceso al ser que nos es dado en las presentaciones.

Asimismo, si la presentación tiene como predicado lo múltiple y si esta multiplicidad, como ya se mencionó, tiene dos sentidos, se debe notar que la presentación "en general" estaría del lado de las multiplicidades inconsistentes. Por lo tanto, la ontología es la situación de lo múltiple puro sin-uno, *una teoría de las multiplicidades inconsistentes*.

Por otro lado, Badiou también se cuestiona cómo trabaja conceptualmente la ontología (la ciencia de lo múltiple en tanto múltiple) para que la multiplicidad sea presentada sin componerse de "unos". Como respuesta, él postula otra clase de composición a través de la enunciación de dos tesis. La primera tesis enuncia que "(l)o múltiple, del cual la ontología hace una situación, no se compone sino de multiplicidades. No hay uno. O bien: todo múltiple es un múltiple de múltiples". La segunda es que "(l)a cuenta-por-uno no es sino el sistema de las condiciones a través de las cuales lo múltiple se deja reconocer como múltiple" (EE: 39).

Esta última tesis significa que aquello que la ontología o situación ontológica cuenta por uno no es "un" múltiple, pues ello significaría que ella dispone de un criterio o un filtro de reunión de lo múltiple en uno. La dificultad estriba entonces en el requisito de que la ontología discierna lo múltiple *sin* disponer de una definición de la múltiple. Por lo tanto, la ontología de Badiou prescribe que la cuenta-por-uno sólo permita que advenga a la presentación aquello

que es multiplicidad de multiplicidades, sin discernirlo previa y explícitamente como *un* múltiple (EE: 39). Para ello, se vale de una prescripción o ley implícita cuyos objetos son implícitos, esto es, de un *sistema axiomático* que parte de términos no definidos para prescribir la regla de su uso (EE: 40). La axiomática es lo que estructura la situación ontológica evitando tener que hacer uno de lo múltiple.

Una vez señalada por el filósofo francés la "dignidad ontológica" del trabajo de los matemáticos, una parte importante de su libro se dedica entonces a desarrollar, y comentar filosóficamente, los axiomas de la teoría matemática de conjuntos –a la que Badiou también denomina la "teoría de lo múltiple puro"– en tanto éstos disponen el modo reglado según el cual el ser se propone a todo acceso, es decir, rigen su presentación.

LOS AXIOMAS DE LA TEORÍA DE LO MÚLTIPLE PURO

En el nacimiento de la teoría de conjuntos, su creador, Georg Cantor, definió a la noción de conjunto como "un agrupamiento en un todo de distintos objetos de nuestra intuición o nuestro pensamiento". De este modo, señala Badiou, introdujo en ella una serie de conceptos ("todo", "objeto", "intuición", etc.) que el despliegue de su propia teoría había descompuesto (EE: 51). Estas dificultades para pensar la noción de conjunto, cuestión clave en tanto en la ontología badiouana pensar esta noción atañe al *ser* mismo, acompañaron el desarrollo de esta teoría matemática y dieron lugar a las llamadas "paradojas", como la famosa "paradoja de Russell" que expresa que hay conjuntos que parecen ser parte de sí mismos y, a la vez, no serlo. Asimismo, vale señalar que, en su intento de resolver las incoherencias de su teoría, Cantor sostuvo algo similar a una "ontología de la Presencia" en la que, más allá de lo múltiple, reaparecía un absoluto como un ser transmatemático y trascendente que remitía a lo Uno.

La postura de Badiou reafirma entonces que la propia teoría de conjuntos es la que permite establecer que lo uno *no* es, y proclama dos principios para enfrentar las paradojas que aparecen al interior de esta teoría. En primer lugar, sostiene la necesidad de abandonar la pretensión de definir explícitamente la noción de conjunto: "es inherente a la teoría de lo múltiple tener respecto de sus 'objetos' (las multiplicidades, los conjuntos) sólo un dominio implícito, dispuesto en una axiomática en la que no figura la propiedad 'Ser un conjunto'" (EE: 56). En segundo lugar, Badiou también ve necesario impedir que en esta teoría se consideren como conjuntos a las multiplicidades paradójicas (es decir, el no-ser), ya que para distinguir a los conjuntos del no-ser se volvería al problema de tener que conceptualizar a lo múltiple.

Para cumplir con esos principios, como Badiou se apoya en la axiomatización de la teoría de conjuntos, más precisamente, en el sistema axiomático formal Zermelo-Fraenkel, resultado del esfuerzo de estos matemáticos para superar las paradojas de la teoría cantoriana. En esta axiomática, como ya se anticipó, no se distingue entre elementos y su agrupamiento en

conjuntos, sino que en él todo es conjunto, todo es múltiple[179]. La exposición de la "teoría de lo múltiple puro" a través de enunciados primordiales o axiomas evita así toda definición explícita de lo múltiple que lo haga recaer en lo uno. Pero, además, el "sistema ZF" evita las paradojas a través del "axioma de separación", el cual establece que una propiedad determina un múltiple sólo bajo la presuposición de que ya hay un múltiple presentado (EE: 58). El valor filosófico que Badiou destaca de este axioma es que permite sostener que el lenguaje sólo "separa" la existencia de un sub-múltiple a partir de un múltiple ya presentado, es decir, la capacidad del lenguaje y de sus operaciones para presentar múltiples dependen de que ya haya presentación. En términos lacanianos, esto significa que la potencia del lenguaje (*lo simbólico*) no instituye la existencia o el "hay" (*lo real*) de la presentación de lo múltiple, sino sólo lo distinguible de ese *hay*. Se trata entonces para Badiou de un importante axioma *materialista* que desmitifica los poderes del lenguaje y evita caer en la "idealingüistería", la postura idealista que reduce todo a sus estructuras (inclusive a las verdades) (EE: 60).

La exposición de los axiomas matemáticos de la teoría de lo múltiple puro en EE, también designados filosóficamente como "Ideas de lo múltiple", continua entonces con los otros axiomas que presuponen la existencia de un múltiple presentado. El caso del "axioma de extensionalidad" plantea la identidad entre dos conjuntos (o su diferencia) de acuerdo a los "elementos" que tiene (es decir, su extensión), a partir de la llamada "relación de pertenencia", la cual permite indicar que un múltiple es contado como "elemento" de otro múltiple, es decir, un múltiple es presentado en la presentación de otro múltiple. "(E)l axioma de extensionalidad (…) lleva a lo mismo y a lo otro al estricto rigor de la cuenta, tal como él estructura la presentación de la presentación" (EE: 77).

Los restantes cuatro axiomas son el axioma de separación ya mencionado, el axioma de las partes o subconjuntos, el de unión y el de reemplazo, los cuales reglan la construcción de un múltiple internamente, bajo el presupuesto de un múltiple ya presentado.

> El conjunto de los subconjuntos y el conjunto-unión establecen que las composiciones internas (subconjuntos) y las diseminaciones (unión) sean retomadas bajo la ley de la cuenta, y que no haya nada, ni por arriba, ni por abajo, que obstaculice la uniformidad de la presentación en tanto múltiple (…). El axioma de reemplazo plantea que lo múltiple está bajo la ley de la cuenta en tanto forma múltiple, idea incorruptible del lazo (EE: 81).

Según Badiou, estos cinco axiomas conforman el sistema de "Ideas de lo múltiple" que rigen cómo se presenta toda presentación del ser: la pertenencia, la diferencia, la inclusión, la diseminación, el par lenguaje/existencia, la sustitución.

Sin embargo, en esta presentación axiomática de la teoría de conjuntos en la que el lenguaje no puede instituir que lo múltiple puro existe, hay una cuestión que queda en pie:

[179] Es importante notar que en el vocabulario natural que se utiliza ocasionalmente en el libro de Badiou y en esta Tesis, se distingue entre "elementos" y "conjuntos", pero esto no debe disimular que, en sentido estricto, sólo hay múltiples.

¿cómo se asegura la existencia del múltiple primero?, es decir, ¿cuál es el punto de ser inicial? Si como ya se señaló, los cinco axiomas del sistema de Ideas de lo múltiple no permiten inferir la existencia de ningún múltiple, vale preguntarse cuál es el múltiple inaugural que permite afirmar que "hay algo en vez de nada".

En el marco de la ontología badiouana, un tal múltiple que sea "primero" no puede ser ese *uno* del que ya se afirmó que no es, ni tampoco un efecto de la cuenta de la estructura: debe tratarse de lo impresentable, un "múltiple" de *nada*. Este múltiple-de-nada no posee ningún rasgo diferencial pues nada le pertenece; por eso, su inscripción es necesariamente negativa. En efecto, lo impresentable al negar la pertenencia también niega así la presentación y la existencia, dado que en esta ontología la existencia equivale "ser-en-la-presentación".

En definitiva, la respuesta a la cuestión por el punto inaugural del ser se halla ligada para Badiou a la existencia del vacío que también está contemplada en la axiomática de la teoría de conjuntos a través del denominado *axioma del conjunto vacío*, el cual afirma que existe un conjunto que no tiene ningún "elemento" y, de ese modo, inscribe la primera existencia sustractivamente, como la negación de toda existencia según la pertenencia (EE: 83) [180].

EL VACÍO, NOMBRE PROPIO DEL SER

Desde el interior de una situación se identifica el ser con lo presentable, es decir, con la posibilidad de lo uno, ya que en ella ninguna inconsistencia puede ser aprehendida. Lo múltiple puro e inconsistente sólo puede ser entonces una presuposición que se desprende del axioma que dicta que *lo uno no es*, anterior a la cuenta-por-uno que ordena toda situación.

La propia operación de cuenta-por-uno es testimonio de que lo uno es un resultado porque opera sobre "algo" anterior, un resto fantasmal que escapa a dicha cuenta: lo múltiple puro que no se halla bajo la forma de lo uno. Asimismo, señala Badiou, desde el punto de vista de una situación gobernada por la ley de lo uno y de la consistencia, es necesario que lo múltiple puro por nunca presentarse sea *nada* ("ser-nada" que se distingue del no-ser). En suma, se asume que el efecto de la estructura en la situación es completo y no hay ninguna "laguna" y, correlativamente, se afirma que hay un ser de la nada, como forma de lo impresentable.

> La nada nombra la distancia imperceptible, puesta en duda, pero renovada, entre la presentación corno estructura y la presentación cómo presentación-estructurada, entre lo uno como resultado y lo uno como operación, entre la consistencia presentada y la inconsistencia como lo-que-habrá-sido-presentado (EE: 69).

Badiou sostiene entonces que toda situación implica la nada de su todo. Esta nada no es un término de la situación, pues en ese caso habría sido contada por uno y participaría de la consistencia de la presentación. No hay una-nada en particular, sino la nada como *fantasma* de la inconsistencia en la situación. La nada de una situación tampoco es situable, no es un

[180] Además de este sexto axioma de la teoría de lo múltiple puro, hay otros tres que se caracterizan por su importancia meta-ontológica (filosófica) y que serán abordados más adelante: el axioma del infinito, el axioma de fundación y el axioma de elección.

punto local ni global, sino que ella está diseminada por todas partes. Toda presentación estructurada "impresenta" está nada a la que Badiou denomina su *vacío* (EE: 71).

Hasta aquí no es posible concebir ningún encuentro de la situación con el vacío, hay una "inconsciencia" del vacío (como se verá más adelante, la localización del vacío del ser y de la inconsistencia en una situación requieren que se produzca un acontecimiento).

El discurso ontológico que consiste en la presentación axiomática de la presentación no puede eludir la errancia del vacío o lo impresentable en tanto constituye una ley de la situación. Sin embargo, la ontología no puede contarlo ni distinguirlo de otros términos, por lo cual el vacío no es tematizado más que en la presentación de su errar:

> La única salida es que *todos* los términos sean 'vacíos', compuestos sólo por el vacío, y que así el vacío resulte distribuido por todas partes, que todo lo que distingue la cuenta implícita de las multiplicidades puras sea sólo modalidades-según-lo-uno del vacío mismo. Esto únicamente explica que, en una situación, el vacío sea lo impresentable de la presentación (EE: 72).

Badiou afirma que, en tanto la ontología hace teoría de lo múltiple puro e inconsistente y el vacío es el punto de ser impresentable de toda presentación, esto es, el modo en el cual la inconsistencia "merodea" en una situación, queda claro que el vacío es el tema absolutamente primero de la ontología.

Vale notar, además, que el vacío es nombrado como múltiple porque la situación ontológica sólo puede dar cuenta de lo múltiple-sin-uno aunque, en realidad, este "múltiple de nada" es diagonal a la oposición intrasituacional entre lo uno y lo múltiple. En la ontología badiouana para la cual todo múltiple es compuesto de múltiples, no puede haber un primer *uno*, de lo cual Badiou deduce que la primera multiplicidad presentada sin concepto es un múltiple de nada, esto es, el vacío: "el vacío es múltiple, el primer múltiple, el ser mismo a partir del cual toda presentación múltiple, cuando es presentada, se teje y se enumera" (EE: 74).

Por otro lado, el filósofo francés advierte que el advenimiento del vacío solo puede señalarse mediante un nombre in-específico que sólo señale lo impresentable como tal. No hay diversos vacíos, el vacío no es una propiedad o nombre común. Por ende, su nombre es un puro *nombre propio*, el vacío es el nombre propio del ser, allende su simbolización. Asimismo, si el vacío es el nombre propio del ser, requiere que sea un referente único, es decir, que posea *unicidad*. Esta unicidad del vacío no hace referencia aquí a un resultado de la cuenta por uno, sino a un múltiple que, en principio, es diferente a cualquier otro. En ese sentido, la dificultad consiste en que no hay ningún elemento en el que pueda marcarse o corroborarse esta diferencia, puesto que al conjunto vacío no le pertenece nada. Por lo tanto, Badiou señala que la *unicidad* del vacío designa la inmediata unicidad de lo impresentable, el cual tiene como su única marca a un nombre propio que él escribe con una vieja letra escandinava: *Ø* (EE: 85).

El exceso y su control: el estado de la situación

La teoría de los conjuntos avalada por Badiou como ontología despliega un concepto poscantoriano de múltiple que termina con las especulaciones filosóficas infranqueables sobre la relación entre unidad y totalidad: en ella lo múltiple, entendido como múltiple de múltiples, no se funda en lo Uno ni se despliega como totalidad.

Por otro lado, la teoría de conjuntos permite distinguir dos tipos de relaciones entre los múltiples a partir del "axioma del conjunto de los subconjuntos". Este axioma afirma que siempre que exista la primera estructura presentadora, existe una segunda cuenta, una meta-estructura, es decir, si un conjunto es presentado, entonces existe también el conjunto de todos sus subconjuntos (y este conjunto de los subconjuntos es un múltiple *nuevo*, distinguible del conjunto inicial). De este modo, los dos tipos de relaciones entre múltiples que se pueden distinguir son la relación originaria de *pertenencia* –ya mencionada– en la cual un múltiple es contado como un elemento en la presentación de otro múltiple, y la relación de *inclusión* que indica que un múltiple es subconjunto de otro (EE: 97). Pertenencia e inclusión se vinculan entonces a dos operadores de cuenta distintos[181].

Al mismo tiempo, Badiou señala que la distinción conceptual entre pertenencia e inclusión revela dos nuevas propiedades para pensar el vacío. En primer lugar, el vacío es el subconjunto de todo conjunto, está incluido universalmente, lo cual permite comprender la mencionada "omnipresencia del vacío" y su carácter errático en toda presentación. En segundo lugar, el vacío posee un subconjunto que es el vacío mismo. El conjunto de los subconjuntos del vacío es el conjunto no vacío cuyo único elemento es el nombre del vacío. Estrictamente a este conjunto no le pertenece ningún elemento ni siquiera el vacío que es impresentable, sino sólo su nombre propio que presenta al ser en su falta.

En este punto, vale recordar que en la ontología desplegada en EE, la firmeza o consistencia del mundo de la presentación-múltiple es "aparente" en tanto es un resultado de una cuenta que no previene totalmente del riesgo del vacío que constituye su ser. Según Badiou, la garantía de la consistencia de la presentación no puede depender sólo de la cuenta-por-uno de la estructura porque hay *algo* en la presentación que escapa a dicha cuenta. En efecto, esta operación que produce la consistencia no puede ser ella misma contada (EE: 111). Por eso, para garantizar la consistencia de la presentación e impedir el advenimiento de la inconsistencia como tal, la presentación del vacío, exige reduplicar la estructura en una metaestructura. Este requerimiento de la reduplicación de la cuenta por uno es, según Badiou, constatable, ya que jamás la presentación es caótica (por más que su ser sea la multiplicidad inconsistente).

[181] Es importante mencionar la indicación de Badiou sobre "neutralidad" ontológica de la diferencia entre pertenencia e inclusión, ya que el pensamiento del ser múltiple no queda afectado cualitativamente por el establecimiento de estas distinciones de posición relativa de los múltiples (EE: 98).

La estructura cuenta-por-uno todos los múltiples que le *pertenecen*, mientras que la segunda cuenta conforma una meta-estructura que envuelve a la primera, en tanto ella incluye a los subconjuntos o sub-composiciones internas de esos múltiples. Es decir, toda situación efectiva está estructurada siempre dos veces en lo que Badiou denomina la *presentación* y la *representación* (que sería co-originaria a toda presentación).

> De alguna manera, toda operación de cuenta-por-uno (de los términos) se encuentra duplicada por una cuenta de la cuenta que asegura, en todo momento, que la distancia entre el múltiple consistente (el cual, compuesto de unos, es un resultado) y el múltiple inconsistente (que sólo es la presuposición del vacío y no presenta nada) sea verdaderamente nula, de modo que no haya ninguna posibilidad de que se produzca ese desastre de la presentación que sería el advenimiento presentador, en torsión, de su propio vacío (EE: 112).

En efecto, como se viene señalando, el errar del vacío hace necesario que la estructura de la presentación sea firmemente fijada a lo uno a través de una meta-estructura que permite que la cuenta-por-uno de aquella primera estructura sea, a su vez, contada por uno. Toda situación admite la organización de su multiplicidad mediante esta meta-estructura que la coloca en un cierto estado que Badiou denomina *estado de la situación* (EE: 113).

El estado de la situación no se ocupa de contar términos ya presentados porque eso sería redundante, ni basta con definirlo por su operación de cuenta sobre la cuenta. Si se piensa el dominio operatorio del estado de la situación en relación con su propósito de controlar el vacío, se puede comprender que son las *partes* (o subconjuntos), es decir, aquello que no es local ni global (y se vincula así con estos dos rasgos ya mencionados del vacío: no es local porque se sustrae a la cuenta uniforme, ni es global porque él es justamente la nada de ese todo). Las *partes* pueden definirse como múltiples compuestos a su vez de multiplicidades, esto es, submúltiples. Como ya se indicó, las multiplicidades consistentes y contadas *pertenecen* a la situación, mientras que estos submúltiples están *incluidos* en la situación.

Para Badiou, esta distinción entre pertenencia e inclusión es clave, puesto que del "Teorema del punto de exceso" de la teoría de conjuntos se deduce la imposibilidad de que todo lo que está incluido pertenezca a la situación, en tanto afirma que el múltiple de los subconjuntos (incluidos) comprende al menos un múltiple que no pertenece al conjunto inicial, es decir, es esencialmente "más grande" (EE: 101). En efecto, dado que pertenecer a la situación quiere decir estar presentado o existir, de este teorema se desprende para Badiou que en la ontología hay una *distancia* entre estructura y metaestructura, entre pertenencia e inclusión, que implica un desafío del ser al pensamiento, el llamado *impasse* del ser. Siempre hay submúltiples o partes que, a pesar de estar incluidos, no pueden ser contados como ella, es decir, no pertenecen o no existen para la situación[182].

[182] Dicho de otro modo, una tesis fundamental en la ontología es que el estado de la situación excede siempre la situación misma, la multiplicidad representativa es siempre superior a la multiplicidad presentativa; pero el *impasse* crucial, en el que profundizaremos más adelante, reside en que la medida de ese "más grande" o ese exceso no se puede fijar: "el 'pasaje' al conjunto de los subconjuntos es una operación que está en exceso absoluto sobre la propia situación" (EE: 100).

En estas partes que pueden in-existir en la situación, sustraídas a lo uno, es donde puede aparecer el peligro del vacío y recibir la figura latente del ser: “Que haya una parte inexistente hace posible que lo uno, en algún punto, no sea; que la inconsistencia sea la ley del ser; que la esencia de la estructura sea el vacío. Esto arruinaría la estructura” (EE: 115). Por consiguiente, el estado de la situación es la metaestructura que cuenta por uno toda composición de multiplicidades consistentes presentes en la estructura de la situación, con el objetivo de evitar el vacío.

> El estado de una situación es una respuesta al vacío, conseguida por la cuenta-por-uno de sus partes. Esta respuesta está en principio lograda, ya que numera lo que la primera estructura dejaba in-existir (las partes supernumerarias, el exceso de la inclusión sobre la pertenencia) y genera lo Uno-Uno, por la enumeración de la completud estructural (EE: 116).

Es decir, la multiplicidad para Badiou adquiere consistencia por una estructuración o unificación resultante del reaseguro de la combinación de dos niveles: de la presentación y de la representación. Asimismo, él señala que el estado de la situación es esencialmente una estructura *separada* de la primera estructura de la situación, ya que cuenta partes que pueden inexistir o no estar contadas por esa estructura inicial; pero, a la vez, el estado es *inmanente* a la situación en cuanto se compone de múltiples presentados en la situación.

Por último, Badiou elabora una tipología de las formas en las que se da el ser (es decir, los múltiples-en-situación) a partir de las variaciones en el grado de conexión o distancia entre la estructura originaria de la situación y su metaestructura estatal, entre pertenencia e inclusión. En primer lugar, en esta tipología se denomina como *normal* a un múltiple que está presentado (pertenece) y representado (está incluido). La normalidad es el reaseguro de un uno ya presentado a través del estado de la situación. En segundo lugar, el “Teorema del punto de exceso” indica que hay términos representados, pero que no están presentados. A esta clase de término se lo designa como una *excrecencia*. Por último, se llama término *singular* a aquél que está presentado, pero no representado. Los términos singulares no son aprehensibles como partes (particularidades) porque se componen de múltiples no admitidos por la cuenta del estado[183].

En resumen, en el estado completo de una situación “estatizada” o doblemente contada (presentada y representada) se pueden encontrar estos tres tipos de términos[184]. De ahora en adelante, el estudio del ente pasa por el estudio de esta dialéctica entre presentación y representación.

---

[183] Nancy permite diferenciar entre lo singular y la parte como particularidad: “Lo singular no es lo particular, porque lo particular, como su nombre lo indica, es considerado como parte de algo (...). Lo particular es clasificable, entra en un cierto número de clases, de sub-clases, etc. Es clasificable, lo que quiere decir también que es cognoscible en tanto que particular o en su particularidad (especie de quididad). Lo singular precisamente no es clasificable…” Nancy, J-L. (2014). *Un sujeto*, Buenos Aires: La Cebra, p. 68.

[184] Hay que tomar nota de que para Badiou no existe un estado de la situación ontológica, por lo cual no hay dos axiomáticas divergentes que compongan el sistema axiomático ontológico de este libro.

EL ESTADO DE LA SITUACIÓN HISTÓRICO-SOCIAL

Como se ha indicado, Badiou sostiene que toda estructura admite una metaestructura, lo cual, según él, puede comprobarse "empíricamente". En ese sentido, un apartado de EE se dedica a ejemplificar el concepto de *estado de la situación* y de las tres categorías del ser presentado (*normalidad*, *singularidad*, *excrecencia*) a través de situaciones histórico-sociales (que se diferencian de lo que luego definirá como la Naturaleza), más concretamente, a partir del análisis de la relación entre el Estado y la sociedad en el capitalismo.

Desde el principio, Badiou señala que el *estado de la situación* se denomina así por "conveniencia metafórica con la política", con lo cual puede notarse que le interesa especialmente que esa formalización sea trasladable al abordaje de lo que sería el Estado (de la situación) histórico-social. En esa línea, una fuente suplementaria para su análisis es la teoría marxista del Estado desplegada por Lenin en *El Estado y la Revolución* y las referencias que aparecen en este libro a textos de Engels sobre este tema. En base a esta descripción leninista, Badiou despliega una visión del Estado y de sus aparatos que acentúa sus aspectos represivos o de control sobre la población.

En primer lugar, el filósofo francés señala que uno de los aciertos del marxismo es señalar que el Estado en su esencia no tiene relación con individuos, sino con los sub-múltiples colectivos de la situación. La cuenta que hace el Estado abarca a lo múltiple de las *clases* de individuos. El estado jamás tiene en cuenta a la singularidad de los individuos en cuanto tales.

> La interpretación que propongo es que el Estado sólo ejerce su dominación según una ley que hace-uno de las *partes* de la situación y su función es calificar una por una todas las composiciones de composiciones de múltiples, cuya consistencia general queda asegurada –en lo que hace a sus términos– por la situación, que es una presentación histórica 'ya' estructurada (EE: 124).

Badiou define entonces al Estado como la metaestructura necesaria de toda situación histórico-social, de modo que garantiza que hay uno a nivel de los sub-múltiples. Para él, la idea marxista según la cual "el estado es el estado de la clase dominante" alude a que el efecto-de-uno de la cuenta estatal requiere una *ley* que rija esa cuenta, es decir, la uniformidad de su efecto, y es la clase dominante la que designa esa uniformidad.

Por otra parte, la clásica caracterización del marxismo que dicta que el Estado es Estado *de* la clase dominante, también permite apreciar que este re-presenta lo que histórica y socialmente está ya presentado[185]. El estatuto de clase se define por la presentación económico y social (por ejemplo, la pertenencia a la burguesía o a la clase obrera) y no por la

[185] "Como el Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida". Engels, F. en "El origen de la familia, la propiedad privada y el estado" (1884); citado en: Lenin, V. I. (2009). *El estado y la revolución*, Madrid: Fundación Federico Engels, p. 35.

cuenta estatal; en consecuencia, la afirmación de que el Estado en el capitalismo es de la burguesía, quiere decir para Badiou que re-presenta algo ya presentado. El Estado se constituye entonces por su "re-presentación" de los términos presentados en la situación (lo cual no debe confundirse con el carácter "representativo" de los gobiernos).

Badiou también explica que el Estado está *ligado* a esa presentación y, al mismo tiempo, *separado* de ella. Por un lado, el Estado cuenta múltiples de múltiples (las *partes*) ya contados por la situación, no puede hacer advenir algo que no se halle en la situación social, en este caso, en la sociedad capitalista. Eso explica particularmente su función de gestión (lo que Lenin llama la "burocracia"), mucho más permanente o estructural que sus rasgos coercitivos[186]. Pero, por otro lado, el Estado es un dispositivo *separado* ya que las partes de la sociedad con las que trata están siempre en exceso respecto de los términos de la situación (tal como lo muestra el mencionado "Teorema del punto de exceso"). Es decir, al abordar la red infinita de subconjuntos de una situación, el Estado no puede identificarse con la estructura social inmediata. En suma, Badiou sostiene que el Estado representa lo que ya está estructurado por la estructura capitalista de la sociedad moderna, pero, a la vez, en su función operatoria se advierte que está "divorciado" de la estructura social, lo cual es definitorio para lo que se conoce como la función de coerción estatal (EE: 125).

La ley de cuenta del Estado es exterior a la situación. Por ello, ningún individuo integrante de la situación es contado por aquél como lo que él mismo es en esa presentación. El Estado cuenta a los individuos como subconjuntos de sí mismos, es decir, como *singletons* (concepto matemático-ontológico que atañe a una *inclusión*, y ligado entonces al estado de la situación). Según Badiou, la coerción más elemental que afecta a un individuo es **"**no ser considerado como aquel que *pertenece* a la sociedad, si no como aquel que está *incluido* en ella. Hay una esencial indiferencia del Estado por la pertenencia, a la vez que un cuidado permanente por la inclusión" (EE: 126-127). En efecto, más allá de las apariencias, el Estado no se preocupa por la vida de las personas en sí mismas, es decir, por la multiplicidad que ellas son[187].

Sobre este punto del carácter separado y coercitivo del Estado, Badiou tiene algunas reservas respecto del análisis marxista. Engels hallaría en la maquinaria burocrática-militar del Estado una muestra de su carácter excesivo sobre la inmediatez social, lo que se puede renombrar, en la tipología del ser, como la muestra de la *excrecencia* estatal que se encarga

[186] "Dos son las instituciones más típicas de esta máquina estatal: la burocracia y el ejército permanente. En las obras de Marx y Engels se habla reiteradas veces de los miles de hilos que vinculan a estas instituciones precisamente con la burguesía". Lenin, V. I. *op. cit*., p. 51. Lenin sostiene, a partir de Marx, que este aparato estatal (que se perfecciona con el tiempo) debe ser destruido, aniquilado y reemplazado por un Estado proletario que debe proceder a la propia extinción de toda esa maquinaria.

[187] En términos ontológicos todas serían multiplicidades neutral e indistintamente, pero la pregunta es qué sucede cualitativamente con la segunda cuenta estatal. Por ejemplo, los inmigrantes o los obreros presentados en la situación permanecerían incontados para el Estado capitalista, mientras que el dueño de la empresa es especialmente re-presentado, una excrecencia (Badiou, 1986). Este tipo de cuestiones son las que llevarán más adelante a Badiou a construir una teoría del aparecer que incluye la posibilidad de medir el grado de existencia de los diferentes entes de acuerdo con una escala transcendental.

de representar algo, pero *sin* presentarlo. El problema que Badiou encuentra en esta concepción habitual del marxismo vulgar es que, debido a que sólo hay excrecencia en relación con el Estado de la situación, se concluye erróneamente que el Estado *mismo* es una excrecencia. Por eso, el programa político del marxismo apunta a la supresión de todo Estado, ya sea burgués o proletario, esto es, al fin de la re-presentación, en tanto punto clave para el arribo del comunismo.

La visión de Badiou sobre el Estado se corresponde con la tesis de Engels de su libro *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado* (también citada por Lenin) de que el carácter separado o "por encima" del Estado no procede de la mera existencia de clases (de partes), sino del carácter antagónico de los intereses de dichas partes. Si el monopolio de la fuerza no estuviese separado en el Estado y dominado por una clase, habría una guerra civil permanente. A partir de esta aseveración de Engels, Badiou afirma: "*El Estado no se funda sobre el lazo social –que expresaría–, sino sobre la des-ligazón –que impide–"* (EE: 128). Es decir, el Estado como institución separada de la sociedad, tiene como cometido principal impedir la aparición de la inconsistencia en la situación, cercar el vacío.

Sin embargo, Badiou también señala que la concepción del Estado de Engels no siempre coincide del todo con lo anterior. En los términos de su tipología del ser, interpreta que Engels consideraría a la burguesía como un término *normal* (presentada y representada en el Estado), al proletariado como un término *singular* (no está verdaderamente representada) y al aparato de Estado como *excrecencia*. Desde esa perspectiva, el fundamento del Estado se hallaría en la diferencia antagónica entre términos normales y singulares; en vez de vincularse –como estableció Badiou– a la cuestión de evitar lo impresentable (el vacío).

Por lo tanto, Engels considera que cuando la clase singular (el proletariado) devenga universal, se terminará con esa diferenciación y se logrará el fin de las partes o de las clases (anulando así la distancia y el peligro del vacío). Al mismo tiempo, en este escenario se acabarían la necesidad de controlar el exceso de las partes y es concebible que el Estado y su aparato desaparezcan para pasar –como escribe Lenin– al "museo de antigüedades".

Aquí la crítica de Badiou es que Engels confunde el vacío impresentado inherente a toda situación con una modalidad de la representación, es decir, considera que el carácter separado de la cuenta de las partes del Estado sólo se corresponde con el carácter *particular* de los intereses burgueses que lo dominan cuando, en realidad, el exceso del Estado es inevitable, es un teorema del ser. De este modo, Engels reduce la maquinaria estatal a una excrecencia de la presentación que puede ser extinguida: "Desde este punto de vista, el comunismo sería, en realidad, el régimen ilimitado del individuo [sin las clases]" (EE: 129).

Por último, Badiou indica de qué manera estos diferentes modos de concebir ontológicamente al Estado repercuten en visiones disímiles de la política. La perspectiva del

marxismo clásico (como la de Engels) que considera al Estado una excrecencia extinguible, considera que la política se juega en relación con el dominio o el asalto al poder estatal.

Por su parte, Badiou, en tanto sostiene que cierto Estado de la situación es inevitable, tiene como tesis político-ontológica fundamental que un cambio político no puede depender del Estado, aún cuando este pueda "cambiar de manos" (ocupar la plaza), ya que el Estado en cuanto tal es a-político. Si bien la política, y el Estado se juegan en relación con el exceso y el peligro del vacío, Badiou subraya que la política lo hace de una forma diferente: "la política juega su existencia en la capacidad de establecer entre el vacío y el exceso una relación esencialmente diferente de la del Estado; ya que sólo esta alteridad puede sustraerla a lo uno del reaseguro estatal" (EE: 130). En efecto, en contraposición al dominio del Estado (y a toda política que se atiene a la lógica de la cuenta estatal) que pretende evitar con su exceso la presentación del vacío en la situación; la política de la no dominación por la que aboga Badiou tiene como punto de partida acontecimientos en los que se convoca el vacío de la situación, es decir, ella es concebida como un proceso que parte de las inconsistencias.

EL SER DE LA NATURALEZA Y EL ESTATUTO DEL INFINITO

Para cerrar la primera parte de EE, dedicada fundamentalmente a exponer la estructura del ser, Badiou aborda la visión de la naturaleza y del infinito desde el punto de vista de su ontología matemática.

Por un lado, señala que el tema de la naturaleza es fundamental en las "ontologías de la Presencia" como la de Heidegger, quien sostiene que la *phisis* griega fue pensada originariamente como el aparecer o eclosión del ser y adjudica al poema, por su carácter desobjetivante, la misión ontológica de desvelamiento de ese ser originario presente en lo natural[188]. De este modo, el filósofo alemán crítica lo que él llama el "giro platónico", a partir del cual se olvidaría esa dimensión originaria y la apariencia pasa a considerarse en Occidente como una carencia o falta de ser respecto del paradigma de la Idea[189]. En base a esto, Badiou distingue dos orientaciones fundantes en el pensamiento occidental:

> Una de ellas, apoyada en la naturaleza en el sentido griego originario, acoge en la poesía el aparecer como presencia ad-viniente del ser. La otra, apoyada en la Idea en el sentido platónico, somete la falta, la sustracción de toda presencia, al matema y separa así el ser del aparecer, la esencia de la existencia (EE: 145).

En relación con esto, en su conferencia "Arte, matemática y filosofía" (2004d), Badiou hace referencia al doble nacimiento de la filosofía. En primer lugar, señala que ella nació vinculada a la forma poética con los presocráticos, un discurso cuya fuente de autoridad se asemeja a

[188] Cfr. Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa. Vale mencionar la indicación de Philippe Lacoue-Labarthe (1989: 209) de que poco tiempo después de escribir este texto, Heidegger comienza a abandonar la temática del ser en favor de la del *Ereignis* (el acontecimiento) para pensar el arte, lo cual puede considerarse clave para el trayecto de la filosofía que lleva a esta obra badiouana, *Sein und Ereignis*, es decir, ser y acontecimiento.

[189] Cfr. Heidegger, M. (1953). *Doctrina de la Verdad según Platón*, Santiago de Chile: Universidad de Chile.

la palabra sagrada o mitológica. El segundo nacimiento de la filosofía, contrario a ese primer comienzo, está representado por Platón, quien pone en juego la cuestión de la argumentación. En efecto, este segundo momento instaura la idea de que la verdad depende de razonamientos y pruebas que todos pueden comprender. Su modelo es, por consiguiente, el estilo anónimo de la matemática que refiere sólo a sus propias reglas (Badiou, 2004d: 30)[190].

Se trata entonces de dos influencias contradictorias que recorren la historia de la filosofía occidental. Badiou no deja de aceptar que el pensamiento inmemorial se mueve dentro de la vía poético-natural (lo cual no es invención de los griegos, pues ya se encuentra en otras civilizaciones milenarias), pero señala que la originalidad de la filosofía y la ontología griegas consiste en adoptar la disposición platónica que piensa el ser *sustractivamente* a través del texto matemático. Es decir, según Badiou, la interrupción de la soberanía del poema y de cualquier tipo de validación misteriosa a través de la utilización de la matemática es un acontecimiento propiamente griego, y de allí en adelante, el poema, al no cesar jamás, caerá en la tentación de anunciar un "retorno" de la presencia del ser.

> La victoriosa enunciación matemática acarrea que el poema crea afirmar una presencia perdida, un umbral del sentido. Pero no es más que una ilusión desgarradora, correlativa con el hecho de que el ser sólo puede afirmarse desde el punto de vista de su sutura vacía al texto demostrativo. El poema se confía nostálgicamente a la naturaleza sólo porque fue alguna vez interrumpido por el matema, y 'el ser', cuya presencia persigue, no es más que el imposible *llenado* del vacío… (EE: 147).

En la ontología matemática de lo múltiple presentada por Badiou, el concepto de naturaleza es relacionando con lo estable, por lo cual él denomina multiplicidades "naturales" a aquellas que mantienen una consistencia particular, la forma máxima de cohesión interna de lo múltiple. Esta estabilidad se halla en lo que ya se designó un múltiple *normal*, es decir, un múltiple que está presentado y representado a través de la doble cuenta: por la situación y por su estado.

A la vez que sostiene que no hay Naturaleza como totalidad, dado que un múltiple es un múltiple de múltiples, la ontología badiouana para asegurar la referida "normalidad" de lo natural establece que los múltiples naturales contienen múltiples que no podrían ser de otro tipo, es decir, también deben ser *normale*s. En síntesis, "una situación es natural si todos los términos-múltiples que presenta son normales y si, además, todos los múltiples presentados por sus términos múltiples son igualmente normales" (EE: 148-149). Por lo tanto, la ontología matemática identifica a las situaciones naturales con la recurrencia y homogeneidad del ser que se refleja en los *ordinales*, esto es, un "conjunto transitivo" cuyos elementos también son

[190] A partir de Lacan, Badiou da cuenta de en qué sentido la escritura presocrática prefigura al discurso matemático, lo cual permitiría matizar su contraposición: "En varias ocasiones, Lacan elogia la inocente audacia de los presocráticos, que identificaban los poderes del discurso con la aprehensión del ser (…). Al poner su confianza en la pura supremacía del discurso, los presocráticos tuvieron la grandiosa audacia de romper con todas las formas tradicionales de conocimiento. Por eso es por lo que sus escritos prefiguran la matematización, aunque ésta no esté presente en su forma literal. La premonición aparece en su inversión paradójica, el empleo de la forma poética. Lejos de oponer, como hizo Heidegger, el poema presocrático al *mathema* de Platón, Lacan tiene la poderosa idea de que la poesía era la cosa más próxima a la matematización al alcance de los presocráticos" (Badiou, 2010c: 13-14).

un subconjunto del propio conjunto y son todos igualmente transitivos, manteniendo así la correlación máxima entre pertenencia e inclusión.

Por otra parte, Badiou analiza ontológicamente la cuestión del infinito. Su primer señalamiento al respecto es que, a pesar de la aparente oposición entre la ontología esencialmente finita de los griegos (que identificaban a lo infinito con lo in-determinado) y la infinitud divina concebida por el cristianismo, ambos pensaron al ser como *finito*, debido a que en el cristianismo la infinitud divina sólo designaba una región particular del ente-en-totalidad. "El in-finito es el límite puntual del ejercicio de nuestro pensamiento del ser-finito" (EE: 164).

En consecuencia, la llamada "onto-teología", término utilizado por Heidegger para aludir críticamente (por participar del "olvido del ser") al vínculo del pensamiento del ser de la metafísica occidental con la presuposición de la existencia de un ente supremo e infinito[191], no ayuda a revelar nada del ser múltiple que le interesa examinar a Badiou. Esta teología de lo infinito se ocupa más que nada de caracterizar a una entidad divina, y es compatible con una ontología de lo finito.

El filósofo francés señala entonces que la tesis de la infinitud del ser es post-cristiana; más precisamente, es una tesis secular posterior a las elaboraciones sobre el infinito de Galileo y que se halla conectada al despliegue de una matemática de lo infinito. Desde esta tesis moderna, la idea de infinito alude sobre todo a la naturaleza y no a Dios, tal como sucedía anteriormente por la influencia cristiana sobre el pensamiento filosófico. La novedad fundamental de la modernidad radica en que el infinito ya no es característico de una región específica, sino al ente-en-tanto-ente, esto es, a la naturaleza. A esto Badiou lo denomina el *descentramiento* del infinito:

> Si históricamente el concepto de infinito fue revolucionario en el pensamiento (…) a partir del momento en que se sostuvo que concordaba con la naturaleza, fue porque todo el mundo sentía que, en su cruzamiento particular con el par infinito/finito, se estaba tocando el dispositivo onto-teológico mismo y que se arruinaba el criterio simple de distinción regional, en el ente-en-totalidad, entre Dios y la Naturaleza creada (EE: 165).

En efecto, la revolución en el concepto de infinito producto del coraje del pensamiento de los intelectuales de los siglos XVI y XVII, permitió romper tanto con el montaje finitista de raíz griega como con el discurso de la onto-teología. Así, el atrevimiento de afirmar la infinitud de la naturaleza dio lugar a una verdadera reapertura de la cuestión ontológica.

Por su parte, Badiou postula que no hay forma de conceptualizar al infinito que no sea matemática (y, por ende, secular), puesto que el infinito sólo es aplicable a lo que ella trata, es decir, el ser en tanto ser. Fuera de ella, lo infinito se convierte en un significante errático.

Como se sabe, fue Georg Cantor quien hizo pensable en el campo de la matemática la noción de "conjunto infinito". En esa línea, la ontología del infinito de Badiou sostiene que, en

[191] Cfr. Heidegger, M. (2016). "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" en *Revista de Filosofía,* vol. 13, nº1, pp. 95-113.

tanto considera “finito” a aquello que puede ser recorrido *integralmente* por una regla, un múltiple infinito debe estar presentado en la situación desde el principio, pero, a la vez, jamás puede inferirse de esa finitud presentable porque siempre refiere a un término “aún” no recorrido. Por lo tanto, la tesis de la infinitud del ser es inevitablemente una decisión ontológica que se plasma en el axioma que dicta que en una situación existe (al menos) una multiplicidad natural infinita[192]. Siempre es posible que lo que *es* sea considerado esencialmente finito hasta que existe esta decisión de pensar matemáticamente multiplicidades infinitas: “A partir del momento en que adviene la decisión histórica de hacer ser a los múltiples naturales infinitos, lo finito es calificado como región del ser, forma menor de su presencia” (EE: 181).

Asimismo, indica Badiou, esta ontologización matemática de lo infinito en una teoría de lo múltiple, lo separa de lo uno (que no *es*) y significa que no hay *un* infinito, pero también que no hay *unicidad* de lo infinito, lo que hay es la infinitud de múltiples infinitos.

Por último, hay que señalar que la decisión del pensamiento matemático sobre la infinitud del ser, implica para la filosofía badiouana la posibilidad no solamente de rebatir a las teologías de la infinitud divina, sino también y, sobre todo, de atacar la centralidad (desesperante) de la idea de la finitud en la filosofía contemporánea.

> Así se verá estructurada la decisión histórica de mantener la infinitud posible del ser; infinitud que, al sustraerse de la empresa de lo uno, y por consiguiente está desconectada de toda ontología de la Presencia, prolifera más allá de todo lo que tolera la representación y designa lo finito (EE: 170).

[192] “(E)xiste un múltiple natural tal que tiene una regla asociada de la que se sigue que haya, en todo momento de su ejercicio, un todavía-otro, y que dicho múltiple no es ninguno de esos otros, aunque todos ellos le pertenezcan” (EE. 170).

3.1.2 ACONTECIMIENTO, VERDAD Y SUJETO

EL ACONTECIMIENTO Y SU SITIO

La cuestión central que se plantea la filosofía de Badiou es cómo puede constituirse algo diferente a lo que hay, más específicamente, cómo puede haber novedad *dentro* de la situación misma. En tanto *lo uno no es*, la ciencia del ser-en-tanto-que-ser no puede dar cuenta de una totalidad, sino que tiene que encontrarse con un *impasse* o lo que no es el ser-en-tanto-ser, esto es, el *acontecimiento* del que se ocupa la segunda parte de ***L'Être et l'Événement.***

En primer lugar, Badiou plantea que el lugar de pensamiento de aquello que no es el ser no es la estabilidad de la naturaleza y, por ende, no se encuentra en las multiplicidades naturales o "normales", sino en un lugar opuesto que él designa *lo histórico*. Así como se concibe a la naturaleza como el reinado de la normalidad, concibe a la historia como la omnipresencia de la *singularidad*, aquello que la metaestructura no puede capturar. En efecto, este lugar a-normal se halla en las multiplicidades llamadas *singulares*, las cuales están presentadas, pero no representadas, son "elementos" pero no partes. Esto significa que al menos uno de los múltiples que componen a este múltiple presentado, no son términos de la situación y permanecen impresentados. Una imagen concreta de esta clase de múltiple es para Badiou un agrupamiento familiar que es presentado en la situación pero que, a la vez, contiene un miembro clandestino (tal como puede pasar con una familia inmigrante en Francia). En tal caso la familia ya no está representada y este carácter la singulariza.

Badiou denomina *sitio de acontecimiento* a un múltiple que cumple *totalmente* esas características de anormalidad. Se trata de un múltiple en situación que está presentado, pero ninguno de los elementos que le pertenece es, a su vez, presentado. En consecuencia, el sitio pertenece a la situación, pero no está incluido como parte en ella (EE: 197). En tal caso, los miembros de la familia del ejemplo anterior serían *todos* clandestinos desde el punto de vista del estado, no contados por su opacidad[193].

Desde la perspectiva de la situación, el sitio está "al borde del vacío" (es un "abismo") porque los múltiples que lo componen no están presentados en ella. Es el *mínimum* concebible del efecto de estructura ya que, por así decirlo, "por debajo" del sitio no hay nada. Asimismo, el sitio de acontecimiento es "fundador", en el sentido de que es un múltiple que no puede ser descompuesto ni resulta de una combinación interna a la situación.

[193] También se podría pensar que una familia completa puede ser "clandestina" en su propio país de origen, es decir, permanece invisibilizada para el Estado de la situación que desiste de ella. Por otro lado, en el texto escrito inicialmente para EE, pero finalmente excluido del libro y publicado como artículo con el título "L'usine comme site événementiel" (1986), Badiou sostiene que la fábrica en relación con la figura obrera que la habita puede pensarse como un posible de sitio de acontecimiento para la política, en tanto considera que estos obreros que pertenecen a la fábrica (sin volver a sustancializarlos en términos de clase social) se mantienen impresentables para el Estado capitalista. Esta impresentación de la singularidad obrera se "disimula" de dos lados: por un lado, porque la fábrica es contada por el Estado sólo como unidad de producción (la "empresa"); por otro, porque existe la representación sindical del lugar del trabajo, pero ella, a pesar de las apariencias, no garantiza que esos obreros estén presentados políticamente.

Badiou señala que el concepto de sitio de acontecimiento no es un absoluto porque un múltiple puede ser *singular* en una situación y normal en otra, esto puede variar. Asimismo, es posible que un sitio de acontecimiento pueda terminar por sufrir una *normalización* por parte del estado de la situación (es decir, la familia del caso anterior podría dejar de ser clandestina y ser incluida por el Estado) (EE: 198). Es decir, los sitios de acontecimientos son necesarios para que haya historicidad, pero esta historia es "naturalizable". Esto marca una disimetría entre naturaleza e historia, puesto que los múltiples naturales conservan sus propiedades en cualquier situación y son imposibles de singularizar (de ese modo, Badiou rechaza el isomorfismo entre naturaleza e historia promulgado por el materialismo dialéctico).

La idea es entonces que no hay sitio "en sí", sino que un múltiple únicamente puede ser un sitio en relación con la situación específica en la que es presentado (mientras que sí hay situaciones "globalmente" naturales). Los sitios de acontecimientos son como puntos al interior de una situación, donde algunos múltiples, pero no todos, están al borde del vacío. Por eso, la ontología badiouana permite pensar la historicidad *local* de estos múltiples; pero, al igual que se afirmó en TS, no hay una Historia como el despliegue de una totalidad (tal como se pensaba el hegelianismo o el marxismo ortodoxo). A la hora de pensar la política revolucionaria, esta tesis tiene como consecuencia desechar la idea de que los acontecimientos son fruto de un estado de conmoción total, ya que para Badiou toda transformación se origina en un sitio, *en un punto* dentro de una situación (EE: 199).

En suma, en contraposición a la homogeneidad estructural de las situaciones naturales que ocultan las inconsistencias, Badiou denomina *históricas* a las situaciones que admiten cierta heterogeneidad inmanente (en ellas hay al menos un sitio de acontecimiento): "No es sino en el punto de la historia, en la precariedad representativa de los sitios de acontecimiento, que se va a revelar, al azar de un suplemento, que el ser múltiple inconsiste" (EE: 200).

El acontecimiento es un suplemento de la situación que va a ser el tema entonces de una construcción conceptual de Badiou teniendo en cuenta todas las definiciones ya desplegadas en su libro. En primer término, sostiene que el acontecimiento es localizable, es decir, concierne a un múltiple *situado* en un punto que concentra la historicidad de la situación (no puede concernir de inmediato a la situación en conjunto). Este múltiple es el "sitio de acontecimiento", propio de las situaciones históricas. Esto significa que en otra clase de situaciones (las naturales o neutras) no hay acontecimientos, sino sólo *hechos*[194].

El segundo rasgo del acontecimiento es su contingencia. La determinación local de un sitio es condición de posibilidad para que haya un acontecimiento, pero, al mismo tiempo, no lo garantiza. En una situación histórica, aún si hay un sitio, es factible que el acontecimiento no

[194] La distinción del acontecimiento respecto de los *hechos*, sin valor de novedad, es un punto importante de la teoría del acontecimiento, ya mencionada en PP. Vale señalar que, más adelante, en LM, esta noción de *hecho* será reformulada.

se produzca. Por esta razón, un sitio o situación histórica solo puede ser calificado como sitio "de acontecimiento" de modo *retroactivo*, por el mismo acontecimiento (EE: 202).

De este modo, Badiou crítica los determinismos del cambio que creen poder deducir de la existencia de un sitio la necesidad del acontecimiento. Como ejemplo, se puede pensar en su posición clásica contra las posturas marxistas (economicistas u obreristas) que pretenden deducir la política de la economía o lo social. Para él, la presencia objetiva (económica y socialmente) de una clase obrera productora, pero que inexiste políticamente en el marco del Estado al servicio de la burguesía, no puede garantizar el acaecer de la revolución proletaria.

En términos de la ontología badiouana, el acontecimiento se describe como un múltiple compuesto por todos los múltiples que pertenecen a su sitio y por sí mismo, el propio acontecimiento (EE: 203). Para dar una imagen concreta de esta definición en relación con un suceso histórico que se suele considerar un acontecimiento, Badiou aborda "La Revolución Francesa". Por una parte, este acontecimiento es todo lo que compone su sitio, lo cual sería la Francia entre 1789 y 1794. Esta perspectiva suele incluir en su definición a todos los actores implicados (los tradicionales y los nuevos) y las particularidades de la situación económica y social de esta época. Efectuar esta clase de *inventario* cuantitativo y controlable de los "elementos" del sitio es la operación típica del historiador que, desde una pretendida neutralidad, descompone así a un acontecimiento político como lo fue esta Revolución.

La indicación clave de Badiou para evitar que la unidad del acontecimiento se diluya en esta diseminación insípida de elementos es que la propia "Revolución" constituya un término decisivo de la Revolución misma como acontecimiento, de modo que toda la complejidad del sitio se filtra a través de su calificación de acontecimiento. "La Revolución francesa" es ella misma un resumen inmanente y marca-de-uno de la multiplicidad de rasgos y hechos que la componen (EE: 203)[195]. Para Badiou, el acontecimiento revolucionario, aún cuando sólo pueda ser interpretado como tal retroactivamente –como sucede con todo acontecimiento–, excede el mero recuento de los términos de su sitio, si bien presenta esa enumeración. "(E)l acontecimiento es precisamente ese múltiple que, a la vez, presenta todo su sitio y, a través del significante puro de sí mismo, inmanente a su propio múltiple, llega a presentar a la presentación misma, esto es, lo uno de lo múltiple infinito que él es" (EE: 204).

En este punto, hay que subrayar que, así como Badiou señaló que la ontología admite una doctrina de los múltiples naturales (llamada teoría de los ordinales); no sucede lo mismo con la doctrina del acontecimiento. La teoría del ser en el sistema ZF contiene un "axioma de fundación" (también llamado de "regularidad") que prohíbe que la existencia de múltiples

[195] Se puede considerar como otra analogía de esta descripción ontológica del acontecimiento, más cercana temporal y geográficamente, al llamado "Despertar de Chile" de 2019 (nombre basado en la consigna portada por los partícipes de esta revuelta de que "Chile despertó"), ya que la enumeración de la desigualdad social, la privatización de la educación y otros servicios esenciales, el extractivismo o la militancia estudiantil no bastan para explicar la magnitud de este estallido "social" que, en realidad, fue político.

fundados por sí mismos, uno de los rasgos del acontecimiento. En consecuencia, Badiou considera al acontecimiento el primer concepto "exterior" a la ontología matemática (EE: 207).

Finalmente, Badiou plantea cuál es la relación del acontecimiento con la situación de la que emerge, lo cual implica examinar sus elementos. Por un lado, bajo la hipótesis de que el acontecimiento pertenece a la situación, lo haría de una forma especial porque trataría de un múltiple singular que pertenece a la situación, pero que no sería *parte* de ella, dado que no puede ser captado por el estado de la situación. Sin embargo, si perteneciera a la situación, el acontecimiento no estaría al borde del vacío como lo está su sitio, puesto que el primero se distingue conceptualmente del segundo, al interponerse él mismo entre su sitio y el vacío. Es decir, el acontecimiento no coincide con su sitio ya que, si bien su advenimiento moviliza los elementos de su sitio, también agrega su propia presentación. Esta pertenencia del acontecimiento a sí mismo constituye un rasgo fundamental de reflexividad que Badiou denomina *ultra-uno*: "porque el solo y único término del acontecimiento que asegura que no está al borde del vacío, como su sitio, es el uno-que-él-es. Y él *es* uno, puesto que suponemos que la situación lo presenta, por consiguiente, que cae bajo la cuenta-por-uno" (EE: 205).

Por otro lado, si se adopta la hipótesis de que el acontecimiento no pertenece a la situación, él no presenta *nada* desde la perspectiva de esa situación y su nombre denotaría el vacío (por ejemplo, la "Revolución Francesa" sería una palabra que no refiere a nada presentado). Lo crucial aquí es entonces que la respuesta a la pregunta de si el acontecimiento es o no es un término de la situación en la que tiene su sitio es, según él, *indecidible* desde el punto de vista de la situación en sí. Esta *indecibilidad* del acontecimiento alude a su doble función: "Por una parte, el acontecimiento connotaría el vacío; por otra, se interpondría entre sí mismo y el vacío" (EE: 206). Esta tensión es lo que deberá confrontar aquello que se denominará *intervención*.

Por otra parte, inspirada en el poema de Mallarmé *Un golpe de dados*, Badiou esboza una caracterización más de tipo fenomenológica del acontecimiento (pues, para él, la poesía es pensamiento de lo sensible), similar a sus anteriores descripciones en TS del *clinamen* y de la propia la escritura mallarmeana[196]. Como bien señala Bosteels, en la filosofía de Badiou la escritura poética mallarmeana no es sólo un acontecimiento artístico, sino que el propio Mallarmé es citado al nivel de una especie de "teórico del acontecimiento" (Badiou, E2003c: 71). En ese sentido, el acontecimiento es descripto como una ocurrencia aleatoria y evanescente (no es algo sustancial) a la cual el poema sólo alude con la puesta en escena de su indecibilidad esencial mediante una serie de figuras metafóricas (es decir, el acontecimiento abolido sólo podrá ser reconocido a través de estos vestigios o huellas). Empero, vale destacar que, para Badiou, ese carácter *indecidible* es un atributo racional del acontecimiento que no debe alimentar el nihilismo ni la creencia en la inutilidad de la acción.

[196] En relación con esta parte del libro, parece acertado el señalamiento de Lyotard de que Badiou no puede evitar una aproximación no matemática para tratar con la inconsistencia del ser (1989: 235).

Por el contrario, él hace un llamamiento a tener el coraje de apostar por su existencia en la situación y declarar que el acontecimiento "ha tenido lugar". Esta cuestión del reconocimiento del acontecimiento es lo que se explora a partir del próximo apartado.

LA INTERVENCIÓN A FAVOR DEL ACONTECIMIENTO

El acontecimiento es intrínsecamente *indecidible* desde el punto de vista de la situación, por lo cual sólo lo que Badiou llama una *intervención de interpretación* podrá sostener que el acontecimiento pertenece a la situación, como advenimiento del no-ser al ser. En efecto, decidir esta pertenencia consiste en una *apuesta* que nunca es legítima, en tanto excede las reglas de la estructura de la situación. Por lo tanto, se pueden conocer las consecuencias del acontecimiento, pero nunca remontarlo a alguna necesidad u origen fundado anteriormente a su aparición: "Como lo dice Mallarmé, apostar a que algo haya tenido lugar, no puede abolir el azar de ese haber-tenido-lugar" (EE: 225).

Formalmente, Badiou define a la intervención como un "procedimiento por el cual un múltiple es reconocido como acontecimiento" (EE: 226)[197]. Según indica, la intervención requiere cierta dosis de separación previa respecto de la situación, ya que ella no proporciona los elementos para organizarlo (si así fuera, el acontecimiento no sería allí indecidible); y menos aún tiene vínculo con el estado de la situación, dado que el acontecimiento, al producirse en un sitio (un múltiple al borde del vacío), no está contenido como parte por la segunda cuenta que concierne al estado.

En el ámbito de la ontología, se desconoce el acto de intervención ligado al acontecimiento, pero Badiou considera que sí puede pensarse el *ser* de la intervención a través del "axioma de elección" formulado por Ernst Zermelo. Este axioma hace referencia a la posibilidad de una "intervención" en el dominio de los conjuntos para crear otro conjunto compuesto con los elementos del conjunto inicial.

En general, pensar la intervención es empezar a pensar el factor subjetivo sin el cual ningún acontecimiento podría efectivizarse. Por lo visto hasta aquí, el reconocimiento del acontecimiento posee dos aspectos. Primero, un múltiple es designado como acontecimiental[198]; segundo, se decide que dicho múltiple pertenece a la situación. El problema, como señala Badiou, es que estos dos sentidos de la intervención parecen contradictorios porque el segundo sentido suprimiría al primero: si un atributo del acontecimiento es ser *indecidible*, la decisión sobre su pertenencia lo anula como acontecimiento y lo convierte en un término más. Es decir, la decisión se *auto-anularía.*

> Apenas tomada la decisión, lo que hacía que hubiera lugar para la decisión desaparece en la uniformidad de la presentación-múltiple. Se trataría de una de las paradojas de la acción, cuya

[197] Aquí la *intervención* es definida como un procedimiento, pero es conveniente, por su vínculo con una decisión, describirla más bien como un *acto* (incluso el mismo Badiou la vincula con lo que llama un "acto de nominación").

[198] "Acontecimiental" es la traducción del término *événementiel*, un neologismo utilizado por Badiou para designar aquello que se vincula con el acontecimiento.

> llave es la decisión; pues aquello a lo que se aplica y que es la excepción de un azar es devuelto, por el mismo gesto que lo designa, al destino común, y sometido al efecto de la estructura (EE: 226).

La intervención, por tanto, no logra retener la marca de aquella excepcionalidad que la suscita. Lo que Badiou denomina la "paradoja" de la intervención reside en que en ella no pueden separarse los dos sentidos descriptos.

Por un lado, reconocer a un múltiple como acontecimiento supone que *ya* ha sido nombrado, dado que ese significante supernumerario es considerado como elemento de su propio múltiple. Este acto de nominación del acontecimiento no constituye su advenimiento, pero sí lo hace susceptible de una decisión en cuanto a su pertenencia a la situación. "En el campo abierto por una hipótesis interpretativa, cuyo objeto *presentado* es el sitio (…) y que concierne el 'hay' del acontecimiento, la esencia de la intervención consiste en nombrar ese 'hay' y desplegar las consecuencias de esta nominación en el espacio de la situación a la que pertenece el sitio" (EE: 227)[199].

La intervención conecta a este múltiple paradójico que es el acontecimiento con su significante y, de ese modo, abre la posibilidad de su pertenencia a la situación. Ahora la pregunta es con qué recursos de la situación se puede efectuar la nominación que caracteriza a la intervención. En principio, la nominación no puede efectuarse con ningún término presentado de la situación, ya que eso difuminaría el carácter impresentable del acontecimiento. Tampoco el sitio puede nombrar al acontecimiento porque *es* un término de la situación que lo posibilita, pero no lo garantiza (por ejemplo, el sitio histórico Francia antes de la Revolución Francesa sólo deviene un sitio de acontecimiento *retroactivamente*, es decir, sólo una vez ocurrida la revolución es posible calificar a la situación previa de Francia de ese modo). Por ende, para Badiou aquello que la situación ofrece como apoyo para la nominación del acontecimiento no debe ser lo que presenta, sino lo que ella impresenta del sitio:

> La intervención tiene como operación inicial hacer el nombre de un elemento impresentado del sitio, para calificar el acontecimiento del que ese sitio es el sitio (…). El nombre del acontecimiento se extrae del vacío en cuyo borde se sostiene la presentación intrasituacional de su sitio (EE: 228).

El nombre del acontecimiento es un nombre anónimo del cual sólo se puede decir que pertenece al sitio. Además, señala Badiou, esta nominación es *ilegal* desde el punto de vista de estado de la situación: "como la intervención deduce el significante supernumerario en el vacío que bordea al sitio, la ley estatal allí se interrumpe" (EE: 230). En efecto, si bien se puede considerar al término del sitio que designa al acontecimiento como un "representante" del sitio en un sentido general y anónimo, desde la estricta legalidad de la situación y su estado

[199] Vale recordar aquí al Marx "político" -condición de la teoría marxista- ya señalado por Badiou que, a mediados del siglo XIX, interpreta que "hay" movimiento obrero, por lo que escribe un Manifiesto y se compromete a trabajar en su organización internacional.

esta nominación no es admisible como una representación. El gesto de la intervención se condensa entonces en la elección de una nominación supernumeraria respecto de la lengua de la situación (Wahl, 2003: 14).

En este punto, vale anticipar la aclaración de Badiou de que la nominación del acontecimiento no es pura arbitrariedad ni se extrae de cualquier parte ya que, si bien designa lo impresentado, se trata de lo impresentado de un sitio de acontecimiento dentro de una situación específica; es decir, el nombre no se extrae de un vacío en general, sino de un vacío ligado a dicho sitio. En resumen, la nominación se sustrae a las significaciones establecidas y por eso puede tener un matiz "poético", pero no a la localización (Badiou, 1989b: 258).

Por otra parte, Badiou señala que, si bien la intervención decide la pertenencia del acontecimiento a la situación, ella continúa siendo en sí misma permanentemente *indecidible* desde la perspectiva de dicha situación: "…seguirá siendo siempre dudoso que haya habido acontecimiento, salvo para el que interviene, que decide su pertenencia a la situación" (EE: 231). Este "salvo" es fundamental. El acontecimiento es afirmado mediante una declaración sin garantías (una apuesta) por parte de quien interviene, aunque Badiou no utilice aún el concepto de sujeto[200]. Sin esta intervención de "alguien" desde el interior de lo impresentado en su propio sitio no habría acontecimiento (pues su reconocimiento decisivo no procede del exterior). La intervención que hace reconocible al advenimiento azaroso de un acontecimiento es indecidible, y se atestigua en sus consecuencias: "De este modo, el que interviene puede ser, a la vez, completamente responsable de las consecuencias reguladas del acontecimiento, y absolutamente incapaz de jactarse de haber desempeñado un papel decisivo en el acontecimiento" (EE: 232). Por eso, el filósofo francés subraya que el acontecimiento en sí mismo no tiene héroes, pero, una vez ocurrido, exige de quienes apuestan por él una exigente disciplina en torno a sus consecuencias.

LA FIDELIDAD COMO PROCEDIMIENTO DE VINCULACIÓN CON EL ACONTECIMIENTO

El problema en relación con el acontecimiento reside en que sus consecuencias no son discernibles como tales en la estructura, es decir, como propiamente acontecimientales, lo cual se vincula con la mencionada *indecibilidad* a la que se enfrenta permanentemente la intervención. Para asegurarse entonces de que dichas consecuencias sean acontecimientales, se requiere manejar esa incertidumbre mediante lo que llama un

[200] Badiou en la *Meditación 21* de EE recoge a la figura de Pascal como muestra de la elección de militar por una verdad, antes que ubicarse en el cómodo escepticismo típico de una época de transición. En su caso particular, ante lo que él consideraba la amenaza de la ciencia moderna, respondió sustrayendo a la decisión de toda pretensión de certitud o de ligazón con el saber (EE: 247). Pascal constituye entonces para Badiou un ejemplo de decisión sobre lo indecidible y de sostenimiento del compromiso en un contexto adverso (antes de publicar su trabajo alrededor de la figura de San Pablo); cuestión clave para la política revolucionaria luego del fracaso de los Estados socialistas. Por eso mismo, el intelectual y militante marxista Daniel Bensaïd en *Le pari melancolique* (Paris: Fayard, 1997) también retoma la figura de Pascal y su sentido de apuesta como guía para pensar el compromiso revolucionario.

procedimiento [*procédure*] *de fidelidad*[201]: "…esa indecibilidad tiene como único fundamento una *disciplina* del tiempo, que controla por entero las consecuencias de la puesta en circulación de lo múltiple paradójico, y que sabe en todo momento discernir su conexión con el azar. Llamaré *fidelidad* a ese control organizado del tiempo" (EE: 236). Al organizar este despliegue de las consecuencias del acontecimiento en una situación, la fidelidad organiza temporalmente la relación (dialéctica) entre el ser y el acontecimiento, es decir, los procedimientos de fidelidad instituyen el tiempo (en oposición a la eternidad del ser). De este modo, la novedad en Badiou es pensada como fruto de un procedimiento reglado post-acontecimiento. Luego de intervención, corresponde entonces definir el concepto de *fidelidad*:

> Llamo fidelidad al conjunto de procedimientos por los cuales se discierne, en una situación, a los múltiples cuya existencia depende de la puesta en circulación de un múltiple acontecimiental, bajo el nombre supernumerario que le confirió una intervención. En suma, una fidelidad es el dispositivo que separa, en el conjunto de los múltiples presentados, a aquellos que dependen de un acontecimiento. Ser fiel es reagrupar y distinguir el devenir legal de un azar (EE: 259).

El procedimiento de fidelidad es entonces una operación (no es un término-múltiple de la situación) situada que depende de la ocurrencia de un acontecimiento singular dentro de una situación. En tanto operación, la fidelidad (al igual que la cuenta-por-uno) es evaluable por su resultado: la cuenta de los efectos reglados del acontecimiento, es decir, su existencia se verifica en los múltiples agrupados por ella con la *marca* del acontecimiento. Aquello que la fidelidad discierne y reagrupa son múltiples presentados, es decir, opera contando o reuniendo *partes* de la situación. Por eso, Badiou sostiene que la fidelidad opera en el mismo terreno que el estado de la situación y puede entenderse como un contra-estado o sub-estado. En términos abstractos, señala que, una vez puesto en circulación el significante a_x de un acontecimiento, "el procedimiento de fidelidad consiste en disponer de un criterio relativo a la conexión o no conexión de cualquier múltiple presentado con este elemento supernumerario a_x" (EE: 260). De acuerdo con ese *criterio,* el procedimiento de fidelidad realiza constataciones sobre cada múltiple para establecer si depende del acontecimiento o no. Vale subrayar aquí, como lo hace Badiou, que el criterio utilizado en cada procedimiento de fidelidad puede ser diverso incluso en relación con un mismo acontecimiento, lo cual daría lugar a resultados diferentes y, por ende, a diferentes formas de fidelidad (por ejemplo, la diferente forma, trotskista o estalinista, de ser consecuente con la Revolución Rusa).

Una vez aclarado esto, Badiou denomina *indagaciones* [*enquêtes*] a la serie de constataciones respecto de qué múltiples presentados están conectados con el

[201] Aquí se enfatiza la caracterización de la fidelidad como un "procedimiento" y vale subrayar también que en esta parte de la Tesis se prefiere traducir *procédure* como procedimiento en vez de proceso, ya que se considera que esa primera acepción resalta que el proceso de fidelidad (que dará paso a un proceso de verdad) es un proceso temporal reglado, o que puede formalizarse.

acontecimiento [202] . De ese modo, una indagación es un momento finito, un estado determinado, del procedimiento de fidelidad, el cual puede entonces ser aprehendido a través de estos momentos o resultados provisorios. Es decir, el *ser* de una fidelidad se podría establecer a partir del conjunto de los múltiples que ella indagó como dependientes del acontecimiento. Desde el punto de vista del estado, este agrupamiento finito constituye la *parte* de la situación de los múltiples conectados al acontecimiento.

Empero, para Badiou esta mirada es una aproximación "grosera" al potencial *ilimitado* de una fidelidad. Si bien pensada en su ser efectivo la fidelidad es finita, pues su resultado (provisorio) es siempre una parte determinada; pensada en su no-ser (como operación), la fidelidad es un procedimiento infinito sobre la infinitud de la situación y su presentación. "A la situación donde se juegan las consecuencias del acontecimiento corresponden, para una fidelidad, por una parte, el uno-finito de una representación efectiva y, por otra, el infinito de una presentación virtual" (EE: 263). A nivel de la presentación, el procedimiento la fidelidad excede cualquier resultado que la exhibe a nivel del estado de la situación (de la representación) como ser-finito, en tanto que *todos* los múltiples presentados están *disponibles* para su evaluación.

Además, el procedimiento de fidelidad también se puede separar del estado en cuanto su operador de conexión se vincula con un acontecimiento singular y no tiene ningún vínculo *sui generis* con las relaciones ontológicas fundamentales, la pertenencia y la inclusión, que remiten al estado. Empero, ese operador de fidelidad sí puede tener una relación de mayor o menor "proximidad" con estas conexiones ontológicas, lo cual habilita a Badiou a definir una "tipología de las fidelidades al acontecimiento" usando un vocabulario político militante.

En primer lugar, la fidelidad *espontaneísta* sostiene que sólo los múltiples del sitio de acontecimiento están conectados al acontecimiento, es decir, participan exclusivamente del acontecimiento quienes han pertenecido a él desde el principio. Esta postura de sostener que un múltiple sólo le pertenece al acontecimiento está conectado a él tiene por resultado una *parte* de la situación conformada únicamente por el acontecimiento (su *singleton*). Se equipará así la visión estatal que reconoce como *parte* del acontecimiento a este *singleton*[203].

[202] Vale recordar las reminiscencias maoístas del término *enquêtes*, pues -como se indicó- Mao consideraba una labor esencial del militante realizar sistemáticamente investigaciones locales para poder vincular la teoría revolucionaria con la realidad de las masas.
[203] Cuando Badiou plantea la reacción del estado de la situación (cuya función es forcluir el vacío) al acontecimiento, señala que aquél registra como *partes* del acontecimiento al sitio en sí (lo cual excluye a sus elementos impresentados), y al nombre supernumerario que se auto-pertenece, a esta unicidad llamada *singleton* del acontecimiento. Sin embargo, el estado desconoce la conexión entre ellos. Desde el punto de vista del estado de la situación, el acontecimiento es una excrecencia, pues no registra su presentación, únicamente lo representa como un par incoherente de un sitio y un nombre. En política, ejemplifica Badiou, ante esta dificultad de vincular racionalmente el sitio (por ejemplo, la fábrica) con el singleton del acontecimiento (la huelga), el Estado suele caer en la maniobra de situar su causa por fuera de la situación (es decir, se culpa a "la mano del extranjero" o a "los inadaptados"). En síntesis, ante la revelación de "que opera" algo impresentado y desconocido, se intenta negar su vínculo con el vacío inmanente a la situación mediante la designación del culpable trascendente (EE: 233)

En segundo lugar, la llamada fidelidad *dogmática* invierte el espontaneísmo al pretender que todos los múltiples presentados en la situación, sin importar su naturaleza, dependen del acontecimiento, por lo cual no admite ninguna indiferencia ante él. Su resultado es agrupar en relación con el acontecimiento a toda la situación enumerable por el estado. Se aprecia entonces, como subraya Badiou, que, a pesar de sus diferencias, los resultados de las fidelidades espontaneísta y dogmática son en su *ser* semejantes a funciones estatales[204].

Por el contrario, lo que Badiou denomina fidelidad *genérica* tiene como resultado una parte de la situación que el estado no puede comprender porque no se corresponde con ninguna función definida de éste. Como señala Feltham (2008: 114), esta clase de fidelidad "comienza bajo una premisa de incertidumbre respecto de cuáles múltiples están realmente conectados al acontecimiento y continúa vía la apuesta de que descubrirá algunos múltiples que están conectados". De ese modo, el operador habilita conexiones y agrupaciones insospechadas para el Estado y, a la vez, admite la posibilidad de que, a nivel local, ciertos múltiples permanezcan indiferentes, al punto de que esta clase de fidelidad no institucional puede pensarse para Badiou como un "contra-estado". En efecto, la nueva legalidad y la división que se instituye sobre la situación primitiva, la reorganizan al punto de que puede juzgarse que lo que esta fidelidad construye (mediante sucesivos estados finitos) es *otra* situación (EE: 265).

Al mismo tiempo, Badiou reconoce el peligro de la *ontologización* de esta *otra* situación que construye la fidelidad, en tanto siempre es tentador para los múltiples agrupados (provisoriamente) por este procedimiento considerar que constituyen el propio *cuerpo* del acontecimiento, la encarnación efectiva del acontecimiento en la situación[205]. Para ser más claros, el peligro con este cuerpo no sería la institucionalización en sí (pues podría pensarse como la materialización de un proceso subjetivo, como en TS), sino que él se arrogue una autoridad especial y se "entronice" al considerarse el único heredero del acontecimiento.

Por último, una pregunta fundamental planteada por Badiou es en qué medida un acontecimiento (y su sitio) prescribe un tipo de fidelidad determinada (una fidelidad *espontaneísta*, *dogmática* o *genérica*), ya que desde la teoría mayormente abstracta desplegada hasta aquí no es seguro afirmar esa ligazón. Por ejemplo, un Estado moderno o un Partido-Estado puede legitimarse proclamando su continuidad con las máximas de acontecimiento revolucionario (la Revolución Francesa, la Revolución Rusa, etc.), pero la cuestión aquí es cómo establecer si una institución tiene realmente ese vínculo con el acontecimiento. Badiou señala entonces que si el operador de conexión está desvinculado del suplemento-acontecimiento que lo ha convocado, se revela como *otro suplemento* de la situación y, en ese sentido, como un *segundo acontecimiento*.

---

[204] Vale notar que en los años setenta Badiou ya sostuvo que las posiciones espontaneístas del izquierdismo, en contra de lo que podría suponerse, plantean una confrontación maniquea con el Estado que terminan por otorgarle a éste una gran centralidad.
[205] La conformación de un cuerpo en relación con un acontecimiento es un tema fenomenológico que abordará en LM.

Asimismo, hay que notar que cuanto más alejado se halle el operador de fidelidad de las funciones estatales, es decir, en cuanto sea más *genérico* o menos "institucional", más innovador resultará en relación con la situación a la que subvierte (EE: 267).

En suma, resulta dificultoso establecer el vínculo entre el acontecimiento (con su intervención) y el proceso de fidelidad que despliega sus consecuencias en una situación. Por eso, si bien antes ya aludió a la intervención que reconoce al acontecimiento, la cual tiene que ser efectuada por "alguien", Badiou introduce en este punto de su libro el concepto de *sujeto* como el proceso de la *juntura* de ambos aspectos: "llamaré sujeto al proceso de ligazón entre el acontecimiento (por lo tanto, la intervención) y el procedimiento de fidelidad (por lo tanto, su operador de conexión)" (EE: 266)[206].

La fidelidad deductiva

Como ya se indicó, la matemática como ciencia del ser no puede elaborar el concepto de acontecimiento, pero sí hay acontecimientos internos a su propia historia (en la ontología como situación de pensamiento) a los que es preciso ser fiel. En ese sentido, Badiou describe a la deducción como el operador de fidelidad ontológico-matemático, una operación que permite el encadenamiento de enunciados fieles a los acontecimientos matemáticos.

En este punto, vale notar, como señala Madarasz (2011: 50-51), que en EE para Badiou todavía no se plantea un conflicto por combinar a la ontología matemática con una lógica. Por eso, la tensión en EE entre la ley del ser múltiple y el procedimiento de fidelidad que interviene en conjuntos locales (según el axioma de elección) encuentra su lógica en las reglas de inferencia de la "lógica clásica" con las que opera deductivamente la fidelidad ontológica[207].

Badiou señala que la deducción, a partir de axiomas, encadena enunciados coherentes entre sí a través de reglas básicas como el *modus ponens* y la *generalización*. Asimismo, estas dos reglas de conexión dan lugar a procedimientos de inferencias entre esta clase de enunciados que tienen un alcance más amplio. Por un lado, el *razonamiento hipotético* para demostrar una hipótesis primero la supone como axioma en una situación ficticia, obtenida por un suplemento, donde se operan deducciones que luego permiten incorporarla y reordenar la situación efectiva. Por su parte, en el *razonamiento por el absurdo* se considera equivalente la afirmación a la doble negación (lo cual es admisible para la lógica clásica, pero rechazado por el intuicionismo y el constructivismo). En consecuencia, para demostrar la verdad de *A*, puede suponerse la de su contradictorio *no A*, para luego extraer a través de dicha suposición

[206] Se pueden hallar rastros de esta concepción badiouana del sujeto en la terminología utilizada en TS. Más precisamente, en los dos términos que en aquel texto aluden a la temporalidad que implica el concepto de sujeto: *subjetivación* y *proceso subjetivo*. Allí Badiou señalaba, a partir de Lacan, que el acto que se anticipa a la certeza fundada distingue a la subjetivación del proceso subjetivo: "no hay subjetivación sin anticipación, ésta misma mensurable en el proceso subjetivo [por sus efectos]". Por otro lado, "(e)l proceso subjetivo es la fundación retroactiva de la subjetivación en un elemento de certeza que sólo la subjetivación hizo posible" (TS: 272)[206]. Por eso, el propio Badiou señala que la *intervención* -si bien ocasionalmente se la identifica como un procedimiento- se puede ligar con el acto de *subjetivación*, mientras que la *fidelidad* es un procedimiento que corresponde con el *proceso subjetivo*.

[207] En su ontología, Badiou deja de lado otras lógicas más complejas desarrolladas en el siglo XX que sí utilizará en obras posteriores.

la demostración de algún absurdo que afirme la verdad inicial. En suma, se ve que ambos razonamientos comienzan planteando hipótesis y situaciones ficticias de maneras similares.

Sin embargo, en contraposición a la seguridad del razonamiento hipotético (que encadena enunciados deducidos hasta arribar el enunciado que se pretende establecer), la forma de proceder del razonamiento por el absurdo consiste para Badiou en una "aventurada peregrinación en el desorden": "…instala, de entrada, la ficción de una situación que supone incoherente, hasta que esa incoherencia se manifieste, al azar de un enunciado que contradiga un resultado ya establecido" (EE: 281). Es decir, en este procedimiento se da la paradoja de que se practican deducciones rigurosas en el mismo lugar en el que reina la incoherencia, pues su punto de partida es hipotetizar la negación de lo que se busca afirmar hasta encontrarse con una contradicción insalvable: "Esta combinación del celo de la fidelidad y del azar del encuentro, de la precisión de la regla y la conciencia de la nulidad de su lugar de ejercicio, es el rasgo más llamativo del procedimiento" (EE: 281).

Por otra parte, en el campo de la fidelidad ontológica, Badiou encuentra nuevamente las tres posibles determinaciones de toda fidelidad (dogmática, espontaneísta y genérica). En primer lugar, la fidelidad deductiva es *dogmática* en el sentido de que exige la coherencia demostrativa, es decir, que todo nuevo enunciado esté conectado con los ya establecidos. En un segundo sentido, es *espontaneísta* porque lo que caracteriza a un nuevo teorema no puede ser su equivalencia con cualquier enunciado, sino su carácter singular, como acontecimiento, por el cual puede reordenar los enunciados existentes. En efecto, conceptualmente un gran teorema no está conectado más que consigo mismo, lo cual se expresa en su designación a través del nombre propio del interventor-matemático que lo puso en circulación.

Por último, la fidelidad deductiva es *genérica* en tanto "lo que procura tramar, a partir de las invenciones, las revisiones, los cálculos, y en el aventurado uso del absurdo, son esos enunciados polimorfos y generales situados en el cruce de diversas ramificaciones, cuyo estatuto es concentrar en ellos mismos, en diagonal con las especialidades establecidas (álgebra, topología, etc.), la *matematicidad*" (EE: 283). Desde esta perspectiva adoptada por Badiou en EE, se privilegia a los enunciados matemáticos innovadores, a la vez que se vigila que dicha singularidad no les impida tener el alcance general que permita desplegar nuevas posibilidades sobre la situación matemática.

PENSAR EL *IMPASSE* DE LA ONTOLOGÍA

Luego de haber abordado el concepto de acontecimiento y la intervención, Badiou se ocupa de lo que llama el *impasse* del ser, el cual designa a la distancia entre pertenencia e inclusión y es clave para poder (re)pensar después a los conceptos de verdad y sujeto bajo nuevas bases filosóficas. Este abordaje comienza con un examen ontológico del concepto de cantidad, con el propósito de empezar a pensar la medida de esa separación o de ese exceso.

En un primer momento, parece obvio que el ser no es cuantificable porque él admite la existencia de multiplicidades infinitas que serían inconmensurables. Sin embargo, Cantor inventó en el campo de la matemática un procedimiento de comparación de los múltiples infinitos basado en la correspondencia o emparejamiento entre los términos de un múltiple y otro. De este modo, en contra de toda intuición, puede demostrarse que lo que está incluido es "tan numeroso" como aquello en lo que se incluye (por ejemplo, el conjunto de los números pares es tan numeroso como el conjunto de los números enteros).

El llamado "Teorema de Cantor" permite distinguir cantidades infinitas diferentes, es decir, infinitos "más grandes" y "más pequeños" (piénsese, por ejemplo, que el conjunto infinito de los números enteros es menor que el conjunto infinito de los números decimales). Como subraya Badiou, de este modo, la milenaria concepción de lo infinito como algo único e incuantificable se deshace ante la invención cantoriana que exhibe una proliferación de infinitos cuantificables y reconfirma la ruina de lo Uno en la ontología (EE: 303)[208].

El uso del "Teorema de Cantor" permite comparar la relación cuantitativa o de *potencia* entre el múltiple de una situación y su estado, en tanto se sabe por el "Teorema del punto de exceso" que ellos no son idénticos entre sí. El resultado, señala Badiou, es la demostración que el cardinal del conjunto de las partes es cuantitativamente superior al cardinal de su conjunto inicial, es decir, que la potencia del estado excede a la de la situación. Por lo tanto, el estado de la situación, además de diferenciarse de la situación, la *domina* por su mayor potencia (EE: 306). Empero, el punto clave para Badiou aquí es que no se puede determinar en cuanto el estado excede a la situación, aún cuando se posea un conocimiento cuantitativo de esta última. Si se intenta medir ese exceso, se revela que hay un errar o *desmesura* del estado respecto de una situación. Esta medida sólo puede estimarse a través de una decisión arbitraria que oscila inevitablemente entre la sobreestimación y la subestimación, es decir, hay una apuesta sobre la potencia cuya principal consecuencia para Badiou es introducir lo *aleatorio* en el campo de la ontología (EE: 309).

En relación con este tema de la relación de magnitud entre la presentación y la representación, Badiou indica que el "Teorema de Easton" (publicado en 1970) establece el errar casi total del exceso del estado sobre la situación al demostrar que el cardinal del primero puede tomar cualquier valor superior al cardinal inicial. Es así que entre estructura y metaestructura se abre una brecha (*lo real* de la ontología*)* que únicamente puede ser cerrada mediante una elección arbitraria, sin concepto. La cantidad, paradigma de la objetividad, conduce paradójicamente a la subjetividad pura de la elección (EE: 311).

En ese sentido, para Badiou, quien considera que ser y pensamiento están anudados, esta imposibilidad en el ser (es decir, que no haya medida cuantitativa de la desrelación entre una

[208] Este planteo de Badiou excede el pensamiento de Cantor, quien por su espíritu religioso no se atrevió a cuestionar a lo Uno e imaginó un infinito absoluto.

situación y su estado) se traduce en la inagotabilidad del pensamiento del ser. La ontología establece que hay un errar del ser, pero la meta-ontología que orienta al pensamiento insiste en la tentativa de tratar o medir ese errar, es decir, en cuanto el estado excede a lo inmediato: "Un pensamiento no es otra cosa que el deseo de poner fin al exorbitante exceso del estado" (EE: 314). Badiou afirma así que hay un inconformismo inherente al pensamiento frente a la injusticia innumerable del estado que impide que el ser pueda ser dicho con exactitud, y resume las tentativas de reparar esta dificultad en tres "orientaciones del pensamiento", las cuales hacen inteligibles tres tipos de ser (todos compatibles con la ontología matemática).

La primera es la orientación constructivista (también denominada "gramática" o "programática") que se basa en la doctrina de los *conjuntos constructibles* creada por Gödel en 1938 que valida la llamada "Hipótesis del Continuo" [209] de Cantor dentro de la teoría de lo múltiple. Para la visión constructivista la des-mesura estatal proviene de una falta de la lengua, por lo cual restringe la inclusión a lo que una lengua "bien formada" admite nombrar de ella. Es decir, aquí el estado sólo reconoce y cuenta como partes aquello que los recursos de la situación, su lengua, le permiten distinguir. "Lo que no puede ser distinguido por una lengua bien hecha, no es" (EE: 315). Desde esta perspectiva, la lengua es la ley del ser y lo que ella no pueda discernir se considerará idéntico (no hay indiscernibles). El resultado esperable es, en fin, la adecuación del estado a la situación.

Una segunda orientación, llamada por Badiou *trascendente*, establece un punto de detención al errar del ser. A partir de la doctrina matemática de los *grandes cardinales* se procura encauzar la desmesura distinguiendo en la presentación un infinito gigantesco, una "superexistencia" que clausura un orden jerárquico y totalizante que enmarca lo que hay.

La tercera orientación es la *genérica*, basada en la teoría de los *conjuntos genéricos* creada por Paul Cohen, considera que el pensamiento debe forjar los medios para aprehender lo indistinguible o indiscernible. A la inversa de las orientaciones anteriores, no se intenta reducir o controlar el misterio del exceso, sino de alcanzarlo: "Se afirma que lo representativo de una situación no es lo que le pertenece, sino lo que está incluido evasivamente en ella" (EE: 315). Es decir, aquello que está invisibilizado en la situación es lo que la define verdaderamente. Por lo tanto, su objetivo es desarrollar una teoría de los indiscernibles que permita pensar las partes anónimas o indefinidas.

Al mismo tiempo, Badiou reconoce que la orientación constructivista subyace en el pensamiento dominante acerca del arte, la ciencia y la política. En efecto, esto se observa en

[209] El impasse de la ontología atormentó profundamente a Cantor, quien formuló como respuesta la llamada "Hipótesis del continuo", según la cual la cantidad del conjunto de las partes es el cardinal que viene inmediatamente después que el del conjunto mismo (es su cardinal sucesor). De este modo, como señala Badiou, esta hipótesis matemática normaliza radicalmente el exceso estatal, al atribuirle una medida mínima. Sin embargo, el "Teorema de Easton", desconocido en la época de Cantor, permite aseverar que estas hipótesis son, en realidad, decisiones porque, como se señaló, el valor del cardinal del estado puede tomar cualquier valor superior. El aporte de Kurt Gödel con su teoría de los *conjuntos constructibles* fue demostrar la coherencia de la "Hipótesis del continuo" con los axiomática ZF de la teoría de conjuntos (o "Ideas de lo múltiple).

la visión neoclásica del arte que se opone a los sinsentidos de las figuras del arte "moderno", así como también en la epistemología positivista que pretende que la ciencia construya un lenguaje que se atenga a los hechos observables[210]. En el caso de la política, central en esta Tesis, la orientación constructivista se "traduce" en una postura programática o reformista que considera que toda proposición política tiene la forma de programas cuyo agente de realización es el Estado. En efecto, todo programa es un procedimiento de construcción que debe ser admisible por la lengua estatal (por ejemplo, la democracia capitalista). En ese marco, la política se concibe como un debate moderado sobre "lo posible" en el campo del Estado al que deben circunscribirse los ciudadanos, de modo que ellos no actúan políticamente más allá de la lengua y del exceso de potencia estatal[211].

Sin embargo, más allá de estas tres orientaciones de pensamiento ancladas en teorías matemáticas, Badiou se interesa por una cuarta orientación, para la cual el *impasse* ontológico no puede ser pensado por la ontología ni por la filosofía especulativa, sino a partir de lo que está más allá de ellas, desde la perspectiva de los acontecimientos (el "trans-ser") y de la intervención. Esta "doctrina del acontecimiento" que el filósofo francés remite a Marx y Freud[212], consiste en atender a la desmesura mediante una intervención sin garantías. Los acontecimientos, como señala Feltham (2008: 96), son precisamente la muestra de la inconsistencia del ser que desnaturaliza y pone en evidencia el exceso del estado sobre su situación, abriendo paso a un procedimiento de verdad en el que participa un sujeto. Como se verá luego, esta idea será de utilidad para pensar los procesos de la política en una situación y su relación con el Estado.

Los principios y las limitaciones del pensamiento de lo constructible

El pensamiento constructivista, ante el "hiato del ser" ya descripto, exhibe la tentativa de acordar que los representantes estén también siempre presentados. Sin embargo, como señala Badiou, esto es impracticable, ya que, si la representación es la mera duplicación de la presentación, y el "Teorema del punto de exceso" dicta que es imposible abolir la distancia entre una situación y su estado. En la orientación de pensamiento constructivista subsiste la nostalgia de esta opción apoyándose en las constricciones de la lengua para restringir el errar del estado de la situación, sin abolir ese mínimo de exceso que esa distancia implica.

En ese sentido, Badiou sostiene que la filosofía espontánea del pensamiento constructivista (apoyada en el universo constructible de Gödel) es un *nominalismo* radical, al

---

[210] La concepción positivista de la ciencia como un saber cerrado ya fue analizada como representación ideológica de la ciencia por Badiou a fines de los sesenta. Esta batalla mantiene toda su vigencia en tiempos de avance del discurso de las "neurociencias", por lo cual él declara en 2011: "el positivismo es muchas veces una religión al revés, de modo que, lejos de servir a la ciencia de la que se reclama, la somete a objetivos ideológicos extraños al devenir propio de la ciencia (LPP: 36).

[211] Continuando con esta "traducción" al campo de la política, para Badiou la orientación *trascendente* se correspondería con una política totalizadora como la estalinista y la orientación *genérica* con una política autónoma que se sustrae al Estado (TOT: 49).

[212] Como se señaló anteriormente en esta Tesis, Badiou destaca a Marx y Freud por haber estado atentos a aquello que era el índice de una inconsistencia o malestar en lo que había, cada uno en su campo de análisis.

estilo de la filosofía analítica anglosajona. La lengua es entendida aquí como "una mediación de completa interioridad con la situación" (EE: 320). Ella garantiza que haya un vínculo perceptible entre una parte y los términos localizables en una situación, de modo que el estado no exceda demasiado su situación o la mantenga conmensurable. El objetivo de esta "lengua de la situación" es mantener la inclusión *lo más cerca posible* de la pertenencia: "apretar lo más posible las riendas del errar de las partes por medio de la codificación escalonada de su vínculo expresable en la situación de la que son partes" (EE: 321).

Desde esta perspectiva, entonces, el estado parece disminuir su potencia y limitar su exceso sobre la situación, pero también tiene "derecho sobre el ser", en cuanto se vincula al dominio de las partes con el dominio de la lengua y lo indiscernible *no* puede existir. En efecto, uno de sus axiomas centrales es el *principio de los indiscernibles* según el cual "aquello que no es susceptible de ser clasificado en un saber, no es" (EE: 327). El pensamiento constructivista se propone así para Badiou como un "saber del ser", en tanto que, para dominar todo exceso irrazonable, subsume la relación con el ser en la dimensión del saber a través de un plegamiento del ser a los requisitos de la lengua:

> La ambición que anima a este tipo de pensamiento es mantener lo múltiple bajo el control de lo que se puede escribir y verificar. El ser no es admitido al ser más que en la transparencia de los signos que encadenan su derivación, a partir de lo que ya se supo inscribir (EE: 345).

En la estrechez de la visión constructivista del ser resultan impensables el *impasse* del acontecimiento y la nominación supernumeraria de la intervención, por lo cual para ella no existe el cambio en la situación. Por un lado, el único tipo de cambio que el pensamiento constructivista puede concebir es el establecimiento de nuevas conexiones en el despliegue constructivo y estratificado de las partes, dentro de lo ya reconocido. Por otro lado, la diferencia de niveles o estratos se explican en la diversidad de lenguas, en el sentido de los "juegos del lenguaje" de Wittgenstein[213]. Por ende, sostiene Badiou, para el constructivista "…el estado es el amo de la lengua, [por lo que] es necesario convenir que (…) cambio y diversidad no dependen del origen presentador, sino de las funciones representativas. La clave de las mutaciones y de las diferencias reside en el estado" (EE: 324).

En este esquema entonces parece posible afirmar que el ser es Uno e inmóvil, pero el constructivista censura esa clase de enunciado que no puede construirse con los recursos de la situación: "de lo que no se puede hablar es mejor callar", como expresó Wittgenstein.

En el "universo constructible" de Gödel compuesto por "conjuntos constructibles" sometidos a la lengua se convierte en *paso* al *impasse* de la ontología, pues el estado *sucede* a la

[213] Badiou sostiene en una entrevista que -tal como escribe en este pasaje de EE- el conocimiento de la diversidad de las situaciones se expresa predicativamente a través del lenguaje de la situación, pero que esto no equivale a afirmar que el lenguaje es lo que constituye esas diferencias como creen los teóricos del "giro lingüístico" que anudan al ser y con el lenguaje. Por el contrario, el objetivo badiouano es justamente distinguir ontológicamente a las verdades de ese conocimiento inscripto en la lengua corriente (E2003c: 178).

situación y su des-mesura puede medirse con exactitud, no hay ningún acontecimiento, la intervención pasa a ser una legalidad[214]. "Las consecuencias normalizadoras (…) son tales que proponen un universo aplanado y correcto, en el que el exceso es llevado a la más estricta de las medidas y las situaciones perseveran indefinidamente en su ser reglado (EE: 339)[215].

En este sentido, es oportuno señalar que Badiou reconoce que, por su coherencia y su carácter transmisible, el régimen ordinario del saber es ineludible al punto de que incluso a quien ronda un *sitio* y apuesta por lo insabido del acontecimiento "le conviene, después de todo, ser sabio" (EE: 328). Empero, reconocer este refinamiento del ordenamiento interior, no le impide a Badiou afirmar (desde un punto de vista *exterior*, donde no rigen sus restricciones) que la visión constructivista que somete al ser a la "soberanía de la lengua" sacrifica la riqueza de lo múltiple, en su cometido de reducir el exceso.

Por último, esta "pobreza" del saber constructivista no obedece sólo para Badiou al rechazo de lo indiscernible, sino también a la pretensión de que nada sea indecidible: "La ética del saber tiene por máxima: obra de tal suerte, y habla de modo tal que todo sea claramente decidible" (EE: 350). Se puede señalar entonces que hay aquí una moral reglada más que una ética, porque justamente la cuestión clave de la ética es decidir sobre *indecidible*.

LA DIALÉCTICA ENTRE EL SABER Y LA VERDAD

Badiou distingue en EE entre saber y verdad, por lo cual un punto clave del libro reside en cómo pensar la (des)relación y la dialéctica entre ambos. Más precisamente, hay que pensar el *modo* en que el procedimiento de fidelidad post-acontecimiental logra *atravesar* un estado fijo del saber para consistir en un procedimiento de verdad.

El saber regla a las situaciones en las que prevalece la orientación constructivista que evalúa el ser a través de un lenguaje: "supondremos que existe, en toda situación, un lenguaje de la situación. El *saber* es la capacidad de discernir en la situación los múltiples que tienen tal o cual propiedad, y que una frase explícita de la lengua, o un conjunto de frases, puede indicar. La regla del saber es siempre un criterio de nominación exacta" (EE: 364). Las operaciones constitutivas del dominio del saber son dos: el *discernimiento* sobre tal o cual propiedad de un múltiple presentado y la *clasificación* que agrupa por una propiedad común nombrable a esos múltiples discernidos, volcándose así en la representación de partes.

Según Badiou, el saber se plasma en lo que denomina la *enciclopedia* de cada situación, la cual "debe entenderse como una sumatoria de juicios [discernimientos] bajo un

[214] Badiou indica que, en la perspectiva constructivista, la intervención sostenida en el "axioma de elección" se *convierte* en un teorema deducible de los otros axiomas de la ontología matemática (EE: 330). Igualmente, el "axioma de fundación" que decide el no-ser del acontecimiento pasa a ser un teorema bajo la hipótesis de constructibilidad que puede *demostrar* que ningún múltiple (constructible) es acontecimiental (EE:339)

[215] Badiou halla un paradigma de la orientación constructivista en el pensamiento filosófico de Leibniz, en el cual lo indiscernible funciona como "el predicado ontológico de un tope de la lengua" (EE: 354). En Leibniz no hay acontecimiento porque todo lo que adviene es ubicable en la racionalidad divina; y tampoco hay intervención pues no hay posibilidad de designación supernumeraria en una lengua que se supone completa.

determinante común" (EE: 364). Es decir, la enciclopedia contiene clasificaciones que se realizan a partir de lo que llama un *determinante enciclopédico*: una *parte* de la situación que reagrupa términos que comparten una propiedad explicita (un múltiple y sus submúltiples, vale notar, pueden caer bajo diversos determinantes). Una enciclopedia implica entonces una distribución de designaciones y predicados que afecta a todos los elementos de la situación, enciclopedia a la cual Badiou admite designar, en términos marxistas, como el "dispositivo ideológico" dominante (E2003c: 172).

Lo que está ausente en la enciclopedia y no cae bajo ninguno de sus determinantes es el acontecimiento, dado que, como ya se indicó, el saber ignora todo lo que concierne al acontecimiento. El nombre del acontecimiento, si bien puede que sea comprensible y catalogado por la lengua de la situación, es cualitativamente supernumerario respecto de ese lenguaje porque se extrae del vacío, de lo impresentado del sitio histórico.

Por lo tanto, la intervención y nominación anticipada a favor del acontecimiento *no* puede depender del saber enciclopédico, sino que sólo puede ser confirmada o refutada a partir de la *indagación*, ese procedimiento que busca localizar los múltiples ligados al acontecimiento supernumerario que hizo circular la nominación-intervención. El operador de conexión fiel tiene una forma de discernimiento *no* sapiente que se basa en un arduo trabajo *militante* de indagación o exploración sin certezas acerca de si un múltiple presentado en la situación está en el campo de los efectos de dicho acontecimiento (EE: 365).

El gesto mínimo de una fidelidad consiste en observar si un múltiple de la situación (que, en principio, se encontraría en las proximidades del sitio) se halla conectado o no a ese acontecimiento. Desde un punto de vista abstracto, este operador de fidelidad sólo permite distinguir dos valores: conexión y desconexión. Por ende, si bien Badiou admite la infinidad de matices, para él en última instancia hay una elección pura entre, por un lado, reconocer al acontecimiento y desplegar sus consecuencias y, por otro, permanecer indiferente a él[216].

Por otro lado, como se mencionó anteriormente, la *indagación* es un conjunto de constataciones que conforman un "estado finito" del proceso de fidelidad. En ese sentido, constituye una unidad de base del procedimiento que lo hace semejante a un *saber*, dado que, al igual que éste, combina las operaciones de discernir si un múltiple cumple la propiedad de conectarse al acontecimiento, y de clasificar dos clases o grupos de múltiples según estén conectados o no. En efecto, aún cuando sean el producto de un trabajo militante en torno al acontecimiento, Badiou señala que los resultados de una indagación son agrupamientos *finitos* de la situación y, dado que toda parte finita está clasificada al menos por un saber,

[216] Según Wahl (2003: 39), este esquematismo binario en el que los términos encontrados son registrados como "conectados" o "desconectados" contrasta con la complejidad del procedimiento que se viene relatando, por lo cual la indagación parecería ser más compleja y accidentada. En todo caso, esta clase de elección dentro del procedimiento post-acontecimiental, se asemeja a lo que posteriormente se teoriza en LM como las decisiones que se toman en relación con lo que se denominan los *puntos* de un mundo.

coinciden con un determinante enciclopédico (EE: 368). Por eso, desde el punto de vista del saber son partes "reconocibles".

Entonces, diferenciar al resultado del procedimiento de fidelidad post-acontecimiental de las clasificaciones del saber establecido requiere distinguir entre *veridicidad* y *verdad*. Badiou denomina *verídico* a un enunciado que vincula una parte de la situación con un determinante específico de la enciclopedia; y *verdadero* al enunciado que controla el procedimiento de fidelidad, ligado al acontecimiento y a la intervención, es decir, a la parte que agrupa a los múltiples conectados con el acontecimiento (EE: 368). Se puede adelantar que la veridicidad, inseparable de la enciclopedia, podrá ser conmovida por una verdad post-acontecimiental[217].

Una indagación por sí misma no puede discernir lo verdadero de lo verídico, ya que su resultado (verdadero) también podría entenderse como un resultado verídico; por eso, indica Badiou se trata de un resultado paradójico: "Tenemos allí la paradoja de un múltiple (…) que es azaroso y se sustrae a todo saber, que trama una diagonal de la situación y que, sin embargo, está siempre ya catalogado en la enciclopedia" (EE: 369).

Para terminar con esta ambivalencia, Badiou considera fundamental precisar en qué se diferencian ontológicamente lo verdadero y lo verídico (la verdad y el saber). En principio, ellos serían ontológicamente indistinguibles porque sus resultados en ambos casos son múltiples cuyas partes finitas caen bajo un determinante. Por eso, sostiene que lo verdadero sólo puede ser distinguido de lo verídico si es *infinito*. Es decir, si toda parte finita es discernida y clasificada por el saber, la *verdad* debe ser una parte *infinita* de la situación en tanto se requiere que su ser sea indiscernible e inclasificable para la enciclopedia (EE: 370).

Sin embargo, la ambivalencia subsiste porque la condición de que la verdad sea infinita, si bien es necesaria, no es suficiente para hacerla indiscernible para el saber, pues hay determinantes enciclopédicos que designan partes infinitas (ejemplo: "los números enteros forman un conjunto infinito" puede ser un enunciado verídico dentro del campo del *saber*).

Otro ejemplo de esta confusión entre una verdad infinita y el saber que lo capta en su finitud se halla para Badiou en el estatuto de los obreros dentro del pensamiento marxista ortodoxo. Por un lado, el marxismo considera que la clase revolucionaria despliega históricamente, a través de acontecimientos, una verdad política y, en ese sentido, los "obreros" constituían una clase *infinita* o ilimitada. Por otro lado, dentro del saber "marxista" la clase obrera cae bajo determinantes enciclopédicos (económicos o sociológicos) bien precisos. De este modo, la

[217] "En efecto, cuando en una situación se despliega lo que *ya había,* lo que se produce es una exposición o una acumulación de saberes que se disponen de acuerdo a las reglas que organizan la situación. Es decir, se integran al estado de las cosas (…). En ese caso, no cabe para Badiou hablar de *verdad*, sino que hay que hacerlo en términos de *veridicidad* o carácter verídico de lo que se dice y despliega en ese contexto…" (Cerletti, 2008: 63). Otra forma de plantear esta distinción entre lo verídico y lo verdadero se halla comparando la filosofía badiouana con el proyecto foucaultiano de analizar las *episteme*. Al respecto, Badiou (E1994) en una entrevista define a Foucault como un "teorizador de enciclopedias" que no se interesó tanto por estudiar aquello que desborda una situación, sino a cada configuración discursiva dominante que define las reglas de lo que en ella se acepta como verdadero, lo que sería su "veridicidad". En cambio, a Badiou justamente le interesa explicar cómo se trastoca ese marco estable de saberes a partir de ese desbordamiento que se plasmará en una verdad post-acontecimiental que reconfigura la situación (una nueva *episteme*).

clase obrera, enunciable como *veridicidad*, se desliga de cualquier acontecimiento o verdad, y se los somete al lenguaje de la situación (EE: 371). En fin, aquí se reencuentra la vieja idea de Badiou de que el marxismo puede entenderse tanto como un discurso político vinculado a una verdad política (visión a la que él adhiere) y, a la vez, como un saber de la Sociedad o de la "Historia". Según Badiou, la progresiva identificación del marxismo con un saber heteróclito (la "marxización", en términos de PP) fue una de las causas de sus crisis, ya que su fuerza política se vió anudada a las fluctuaciones de la enciclopedia dictaminada desde el Estado "socialista", obstruyéndose asi el desenvolvimiento militante de la verdad política marxista.

Los procedimientos genéricos o las verdades

Para evitar la mencionada confusión entre verdad y saber, Badiou profundiza en la caracterización de la verdad como la parte infinita de la situación a través del examen del modo en que un procedimiento de fidelidad se sustrae o evita la jurisdicción del saber.

En términos generales, Badiou caracteriza a una *verdad* como lo que "*reagrupa todos los términos de la situación que están conectados positivamente con el nombre del acontecimiento*" (EE: 372). Es decir, una verdad post-acontecimiento es el resultado final del procedimiento de fidelidad por lo que se compone de todos los términos encontrados que se han indagado positivamente, esto es, que el operador de conexión declaró ligados con el nombre supernumerario (en cambio, aquello que no tiene ningún tipo de conexión con el nombre supernumerario permanece indiferente a la novedad y reproduce la situación previa).

El problema reside en que para que la verdad (infinita) así concebida, sea realmente novedosa y post-acontecimiental, hace falta que esta *parte* de la situación que se obtiene por recolección de las conexiones positivas no coincida con un determinante enciclopédico. Para Badiou, esto es posible, "puesto que en sí misma la indagación no tiene nada que ver con ningún determinante" (EE: 374). En efecto, el procedimiento fiel en sí mismo es azaroso y no está predeterminado por ningún saber. Su origen es un acontecimiento y los múltiples que se encuentran y conectan al acontecimiento son resultado del azar de una trayectoria *militante*.

Postulado entonces por Badiou el cumplimiento de esta condición, el procedimiento pasa a denominarse *genérico* desde la perspectiva de la situación.

> (L)a clase de los múltiples que están conectados con el nombre del acontecimiento no estará determinada por ninguna de las propiedades explicitables en el lenguaje de la situación". Esta verdad-resultado será, por lo tanto, *indiscernible* e *inclasificable* para el saber (…) es el total infinito positivo –la recolección de los x (+) – de un procedimiento de fidelidad que, para todo determinante de la enciclopedia, contiene al menos una indagación que lo evita (EE: 375).

El referente múltiple del procedimiento de fidelidad es una *parte* de la situación que es *genérica*, en cuanto no coincide en nada con la clasificación enciclopédica. Mientras permanezca en ese mismo estado es innombrable a través de los recursos del lenguaje (o el saber) de la situación: "es un *indiscernible de la situación*" (EE: 376). Si bien como toda parte

es contada por uno por el estado de la situación, no tiene ninguna propiedad particular que pueda ser expresada: es una inclusión *indiscernible*. Sus términos sólo tienen en común pertenecer a la situación, lo cual constituye su ser en tanto ser; pero esa propiedad de "ser" la comparte efectivamente con *todos* los términos de la situación. En consecuencia, Badiou considera que esta parte indiscernible es *genérica* porque tiene propiedades de cualquier parte de la situación, y que es la *verdad* de la situación dado que se halla vinculada a su ser.

> La una-verdad, que junta al infinito los términos indagados positivamente por el procedimiento fiel, es indiscernible en el lenguaje de la situación (…). Es una parte genérica de esa situación, en tanto que es una excrecencia inmutable, cuyo ser consiste en reagrupar términos presentados. Es verdad justamente por el hecho de hacer uno bajo el único predicado de la pertenencia y tener así relación sólo con el ser de la situación (EE: 436).

En resumen, mientras que las partes discernidas y clasificadas por el saber remiten únicamente a las particularidades localizables que la lengua *recorta* de la situación, lo que el *procedimiento fiel genérico* reúne es la verdad de una situación completa, puesto que en lo indiscernible se exhibe sustractivamente el ser mismo de la situación. En síntesis, para Badiou una verdad es *local* porque es parte de la situación, pero también es *universal* porque esta parte remite al ser mismo.

Asimismo, vale notar que, si bien lo indiscernible y lo genérico son términos similares que el filósofo francés toma de la matemática para caracterizar al ser de la *verdad*, hay entre ellos una diferencia de matices. Lo "indiscernible" posee una connotación negativa al designar aquello que está sustraído o que agujerea al saber[218], mientras que lo "genérico" designa de manera positiva la verdad general de una situación.

En este punto, Badiou afirma que en "los hechos" se comprueba que hay cuatro tipos de procedimientos genéricos o de verdad: el amor, la política, la ciencia y el arte, aunque, en sentido estricto, la verdad como multiplicidad genérica no pueda tipificarse con los recursos de la teoría de lo múltiple puro (E2007: 97). Asimismo, anticipa que la declaración de que *hay* verdades, esencial para la filosofía, está supeditada a la existencia de estos procedimientos fieles genéricos. Por ende, la filosofía está *condicionada* por la existencia de los procedimientos de su tiempo (EE: 378). En esa línea, la tarea de la filosofía es examinar y pensar cada uno de estos procedimientos que le son contemporáneos (el acontecimiento, el procedimiento posterior y su resultado, una verdad)[219].

---

[218] "Tanto en el orden del saber, del conocimiento, del juicio pertinente, en suma, de aquello que llamo la "enciclopedia", diría que, por supuesto hay prescripción del lenguaje, pero que el proceso de constitución de una verdad -que no se hace en otro lugar sino en este elemento- está sustraído a tal jurisdicción. En esto estoy igualmente cercano a ciertos temas de Lacan, ya que este ha dicho que una verdad es aquello que hace un hueco en el saber (…). Para dar cuerpo a este pensamiento, hace falta ir más lejos que Lacan en la destitución del imperialismo del lenguaje y en el reconocimiento de que pueden existir multiplicidades reales que, sustraídas al lenguaje, no caigan sin embargo pura y simplemente en el régimen del encuentro impensable" (Badiou, E1990: 46).

[219] Según comenta Badiou al final de EE, este examen daría lugar a una estética (rebautizada más adelante por él como *inestética)*, a una teoría de la ciencia, a un abordaje del amor que atraviese el psicoanálisis lacaniano, y a una filosofía de la política [*à une philosophie de la politique*] que luego denominará *metapolítica* (EE: 477).

Por otro lado, Badiou señala que el procedimiento de verdad escapa a la ontología, ya que en ella no hay ningún procedimiento, sólo hay estructuras (es decir, no hay co-pertenencia del ser y la verdad como sostenía Heidegger); pero, al mismo tiempo, la verdad es homogénea al ser en tanto ser, es también la producción de un múltiple, caso contrario se caería en una especie de dualismo ontológico. Hay un ser de la verdad que no es la verdad, sino su *ser* (EE: 393). En consecuencia, examinar si *de derecho* (y no sólo de hecho) existen procedimientos genéricos es un asunto que debe ser abordado por la ontología matemática.

Un múltiple genérico es *en* situación, es decir, está presentado pese a que sea indiscernible para el saber, pero, la pregunta clave (dado que marcaría una ruptura novedosa en la situación) es de qué modo este resultado del procedimiento genérico puede existir (pertenecer) aún cuando sea indiscernible para la situación en la que se inscribe.

Como ya se mencionó, no hay indiscernible "en sí", sino en relación con una situación y una lengua. En consecuencia, la estrategia badiouana, inspirada en las pruebas inventadas por Cohen hacia 1963 para refutar al constructivismo en relación con la validez de la "Hipótesis del continuo" dentro del sistema axiomático Zermelo-Fraenkel, consiste –explicada brevísimamente– en suponer una situación fundamental enumerable donde lo indiscernible no pertenece y luego edificar sobre ella una nueva situación en la que sí pertenece el indiscernible. A esta novedad que resulta de adjuntar un indiscernible se la llama *extensión genérica* (EE: 414)[220]. Badiou equipara entonces esta obtención de lo indiscernible en situación con la admisión en la ontología matemática de la existencia de indiscernibles a los que designa como "genéricos".

En efecto, el término *genérico* es un adjetivo utilizado en el marco de la teoría de conjuntos a partir de los trabajos de Cohen "para designar lo indiscernible, lo absolutamente cualquiera, es decir, un múltiple que posee más o menos las propiedades 'comunes' a todos los múltiples de una situación específica" (EE: 394). A través de la apropiación de esta doctrina, Badiou puede asegurar que el ser de la verdad es pensable en la teoría del ser múltiple como un tipo de multiplicidad especial, es una multiplicidad *genérica*.

En definitiva, Badiou sostiene que, desde una perspectiva ontológica, lo indiscernible inexistente en la situación inicial es la marca del no ser del acontecimiento, mientras que el reconocimiento de la existencia de lo indiscernible en la nueva situación que la *suplementa*, alude al ser de la verdad que se estaba buscando, es decir, a la novedad de lo genérico (EE: 427-428).

[220] Al mismo tiempo, Badiou señala que la parte *natural* de la extensión genérica se identifica con la situación fundamental previa porque los múltiples naturales se mantienen estables, es decir que, en ese sentido, hay una gran proximidad entre ambas. Debido a que el indiscernible es un operador artificial y, desde el punto de vista ontológico, los múltiples genéricos son lo menos natural suplementar hipotéticamente la situación con una extensión indiscernible la modifica poco en su "naturaleza", pues no agrega informaciones donde no es discernido (EE: 424).

La concepción del sujeto y su rol de fidelidad en la situación

En la misma línea de TS, la concepción badiouana del sujeto en EE asume una postura post-cartesiana que procura diferenciarse de las concepciones metafísicas que lo consideran un ente estable, por lo cual vuelve a denominarla como una "teoría del sujeto", pero ella se liga ahora a cierto procedimiento o proceso llamado genérico y con la importante diferencia de que esta teoría aparece anclada en una ontología matemática[221].

En este nuevo marco, la teoría badiouana establece negativamente que el sujeto no es una sustancia (el cual es un concepto del *saber*) ya que, si bien en aquella puede considerarse que una sustancia es equivalente a un múltiple, el procedimiento genérico del cual participa un sujeto es indiscernible para la situación y no es contado por ella (EE: 431). Badiou tampoco supone la existencia de un *sujeto trascendental* al modo kantiano que organice la "experiencia" en el sentido de lo que sería la presentación, ni que el sujeto sea un dato invariante de esta presentación. El sujeto no es transitivo al ser porque se liga a un procedimiento que transgrede la normalidad, él es una singularidad excepcional. En esa línea de desustancializar al sujeto, Badiou rechaza también de la idea sartreana del sujeto como una individualidad consciente que posee en sí mismo la potencia para subjetivarse.

Dicho esto, un punto clave de la teoría del sujeto en EE vuelve a ser su vínculo con la teoría lacaniana. Según Badiou, la cuestión del sujeto moderno se halla ligada a la de *su lugar,* pero, si en el cartesianismo el punto de ser del sujeto estaba allí donde él se piensa, el aporte del psicoanálisis consiste en des-localizar al sujeto cartesiano de esa pura coincidencia consigo mismo, de su transparencia reflexiva, a través del tema del inconsciente. Si bien se distancia de algunos lineamientos de Lacan (sobre todo porque rechaza la consigna de la "antifilosofía"), Badiou considera indispensable, al igual que toda la corriente postestructuralista, que la filosofía atraviese las elaboraciones lacanianas sobre cuestiones cruciales como el sujeto y la verdad, a la vez que su objetivo último es proponer un "más allá de Lacan" (E1991).

En el marco de EE, su autor mantiene con Lacan una controversia sobre la posición exacta del *vacío*. En Lacan el sujeto del inconsciente se identifica con un lugar vacío o falta en la estructura (la sutura del sujeto), lo cual lo vuelve una recurrencia estructural; mientras que, para Badiou, el vacío de una situación muestra su sutura al ser, es un concepto de la ontología y no del sujeto. El sujeto, para él, es una singularidad inducida por un procedimiento de verdad que siempre depende, en última instancia, de un acontecimiento.

> Si fuera necesario indicar una causa del sujeto habría que remitir al acontecimiento, más que a la verdad [como sugiere el psicoanálisis], que constituye, en todo caso, el entramado del

[221] Una diferencia fundamental en cuanto a la concepción del sujeto entre TS y EE, es que en TS el sujeto era consecutivo a la teorización en la primera parte de ese libro de una dialéctica no estructural, mientras que en EE, Badiou pretende refundar a esta categoría sobre nuevas bases ontológicas y, por ende, lo coloca *a lo último*. En ese sentido, el propio Badiou señala que la dialéctica TS presuponía que la subjetivación se daba sola, sin un acontecimiento y sin abordar su relación con su soporte ontológico (EE: 12).

> sujeto, o el infinito del que éste es lo finito. En consecuencia, el vacío no es más el eclipse del sujeto, puesto que ha quedado del lado del ser en virtud de que el acontecimiento, a través de una nominación de intervención, ha convocado su errar en situación (EE: 475).

Por eso mismo, a diferencia del supuesto de Lacan que comparte con Descartes de que *siempre* habría sujeto y verdad, para Badiou puede que "no lo haya" porque ello depende de acontecimientos azarosos e incalculables. En fin, el sujeto no es un dato estructural ni se autoconstituye, él es una singularidad que adviene, aleatoriamente, por eso es *raro*.

Para Badiou, el sujeto está siempre vinculado con algún procedimiento de verdad singular iniciado en un acontecimiento: "Llamo sujeto a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad" (EE: 431). Por ende, este sujeto no sería origen ni resultado del procedimiento, sino que lo define como una trayectoria *local* y *singular*, excedente de la situación. Por último, agrega que, si bien un sujeto siempre se comprueba *localmente* en un procedimiento genérico de verdad, del "hecho" de que existan cuatro procedimientos de verdad resulta que el sujeto es "calificado" en el sentido de que es siempre sujeto *de* alguno de ellos: sólo hay sujeto artístico, amoroso, científico o político (EE: 26).

Por otro lado, abordar el papel *local* del sujeto en un procedimiento de verdad, obliga al filósofo francés a retomar una cuestión problemática ya mencionada en la Tesis: la relación entre la nominación del acontecimiento (resultado de una intervención) y el tipo operador de conexión (fiel) que regula este procedimiento en la situación e instituye su verdad. Como ya se señaló, se podría pensar que en el surgimiento de ese operador hay un segundo acontecimiento, pero también podría pasar que el operador de conexión fiel sea "infiel" al acontecimiento que lo convoca. La solución planteada aquí por Badiou a este conflicto entre un acontecimiento y su regla de fidelidad se halla en lo que denomina *subjetivación*, término que en EE designa la emergencia de un operador de conexión *fiel*, consecutiva al acto de nominación de intervención, fundamental para el desarrollo de una verdad[222].

La subjetivación es la "forma del Dos" ya que se vincula tanto a la intervención que remite al sitio de acontecimiento, como al procedimiento fiel genérico que opera en la situación. Por eso, Badiou sostiene que "(l)a subjetivación es la nominación de intervención *desde el punto de vista de la situación*, esto es, la regla de los efectos intra-situacionales de la puesta en circulación de un nombre supernumerario" (EE: 433)[223]. Este carácter doble de la subjetivación se expresa a través de un *nombre propio* que refleja o "simboliza" la incorporación del

[222] En su obra posterior se verá que, una vez ocurrido el acontecimiento, hay otros modos de subjetivación, in-fieles o que traicionan o rechazan al acontecimiento, idea que también puede remontarse a la teoría del sujeto de TS.

[223] Aquí en EE, Badiou distingue entre *intervención* y *subjetivación,* pero vale adelantar que el acto de reconocimiento del acontecimiento a través de su nominación (la *intervención*) que en este libro es central, perderá esa centralidad, sobre todo, desde LM -la obra que complementa a EE-; y el acto que subsistirá será esta decisión de desplegar los efectos fielmente en la situación, la denominada *subjetivación* o "incorporación". Por tratarse de procesar los efectos del acontecimiento en la situación, este tema será una cuestión central de la lógica del *aparecer* expuesta en LM.

acontecimiento en la situación en el modo de un procedimiento genérico, lo cual hará posible la reunión de una verdad.

En definitiva, un nombre propio para Badiou es la huella tanto del acontecimiento como de la verdad indiscernible, al punto que uno parece advenir en el otro. Por ejemplo, el nombre Lenin refiere a la Revolución de octubre (el acontecimiento) y también al "leninismo político", es decir, a una secuencia singular de la verdad política (también llamada "modo leninista de la política") que se desprende de tal acontecimiento. En fin, este nombre propio contiene a la intervención-nominación del acontecimiento y también a su regla de fidelidad en la situación.

Por otra parte, Badiou subraya que el sujeto es fruto del azar porque el operador de conexión examina la ligazón de los términos de la situación con el nombre del acontecimiento lo hace de forma des-ordenada. Por ende, si bien se sabe "empíricamente" que dicha trayectoria comienza en las inmediaciones del sitio, en el recorrido de un procedimiento de verdad hay un azar constitutivo (el cual ya no se aprecia en su resultado, la *verdad,* pues ella reúne idealmente *todas* las evaluaciones como parte completa de una situación). Al nivel "local" del sujeto sólo hay "encuentros ilegales" porque ni el nombre del acontecimiento, ni el operador de conexión definen cuál término que debe indagarse primero (EE: 435). Por ende, la *materia del sujeto* o su ser-múltiple que son los términos sometidos a indagación efectivas en determinada etapa del procedimiento es arbitraria.

Por otro lado, todo sujeto en tanto estado *local* del procedimiento es un conjunto finito de indagaciones que cae bajo un determinante enciclopédico, es decir, es un objeto del *saber*; pero, al mismo tiempo, nunca coincide con el saber, dado que la *realización* de la indagación, como se mencionó, constituye un conjunto finito de manera azarosa. La regla del saber, si bien posteriormente puede enumerarlo, no puede anticipar el sentido de ese agrupamiento aleatorio que materializa al sujeto (él es incalculable).

A causa de este carácter finito de las empresas humanas, la subjetivación suele expresarse como se indicó en un nombre propio que es, obviamente, sobrepasado por la infinitud de una *verdad* (por ejemplo, la infinita verdad de la leninista de la política no puede subsumirse en el nombre Lenin). Por esta misma razón, si bien como señala Badiou ciertas secuencias políticas de verdad pueden parecer agotadas históricamente (por ejemplo, el propio leninismo), es problemático pensar que esa verdad que posee un sentido "universal" también lo esté, dado que ella puede recuperarse o "resucitarse" en otros contextos.

Asimismo, el sujeto, en tanto fragmento finito de la infinidad de una verdad, no puede ser coextensivo a ella porque le es inconmensurable. Hay que tener en cuenta que el sujeto jamás tiene conciencia o inconsciencia de la verdad, pues ella lo trasciende. En consecuencia, Badiou afirma que la relación del sujeto con la verdad cuyo procedimiento fielmente soporta en la llamada *subjetivación*, asume la forma de una relación de *confianza*, anclada en lo que él denomina una *creencia sapiente:* "El sujeto cree que hay una verdad y esta creencia se

presenta bajo la forma de un saber" (EE: 437)[224]. Se trataría entonces aquí de una ética de la confianza en la verdad que, a diferencia de la mencionada "ética del saber" (vinculada al orden constructivista), sería una verdadera ética subjetiva vinculada al riesgo del acto de decisión.

Por un lado, Badiou señala que el sujeto que confía considera o *cree* que los términos que el operador de conexión encontró azarosamente no se han reunido en vano, sino que están *por venir* en una verdad. La confianza permite representarse la genericidad de lo verdadero al nivel de la finitud local de las etapas de su trayecto. Por otro lado, esta confianza tiene la forma de un *saber* porque un sujeto que cree produce nominaciones, lo cual puede ilustrarse en el hecho de que el nombre propio que designa una subjetivación (Lenin, por ejemplo) es asociado a un arsenal organizado de vocablos ("partido", "revolución", "disciplina", etc.).

Lo interesante de estas palabras que utiliza un sujeto es que, según Badiou, ellas no duplican el lenguaje de la situación, sino que son de un tipo especial: son nombres de la denominada *lengua-sujeto* cuyos referentes están en un futuro anterior, que "habrán sido" presentados en la *nueva* situación que resultará de la verdad del acontecimiento.

A través de estas nominaciones creadas por los sujetos fieles o comprometidos con el procedimiento genérico, éste puede hacerse visible en la superficie de una situación. Sin embargo, señala Badiou, para un testigo *externo* desligado del procedimiento de verdad, estos nombres (si bien reconocibles porque se fabrican con términos discernibles) parecen utópicos o un sin sentido ("puro palabrerío") porque la mayoría no posee referente alguno en su situación. En alguna medida hay que reconocer que eso es cierto, ya que el sentido de estos nombres emerge *a posteriori*, dependen del por-venir de una verdad. En efecto, para Badiou, los nombres que genera el sujeto, expresan su creencia (su confianza) de que los términos indagados positivamente describen una aproximación a una nueva situación, en la que la verdad habrá sido presentada efectivamente. "De este modo, todo sujeto resulta localizable a partir de la emergencia de una lengua, interna a la situación, pero cuyos referentes múltiples se encuentran bajo la condición de una parte genérica aún no concluida" (EE: 439).

Desde el punto de vista del sujeto, *interno* al procedimiento, es imposible entonces anticipar o calcular cómo será una verdad que resulta de indagaciones azarosas, por lo cual Badiou afirma que el sujeto utiliza los nombres "para formular hipótesis sobre la verdad". Al mismo tiempo, al ser este sujeto una configuración finita del proceso de una verdad, también puede sostener que estos nombres le sirven "para formular hipótesis sobre sí mismo".

En resumen, el sujeto nombra hipotéticamente el universo por-venir en tanto novedad dentro la presentación de la situación que proviene del suplemento de una verdad, a la vez

[224] En TS, el concepto de *confianza* era central de la ética del marxismo y se desdoblaba: confianza en la rebelión de las masas y en la organización del partido. En EE, estos referentes directos de la política (las masas y el partido) desaparecen y la confianza ya no puede asentarse en ellos; pero lo que pervive es, sobre todo, su función anticipadora (que incluye a la creencia) respecto de los efectos transformadores de un acontecimiento político.

que es lo real finito de ese proceso transformador. Por ejemplo, el nombre “comunismo” señala un nuevo mundo por construir, a la vez que el sujeto político que lo anuncia constituye la efectividad de ese proceso. Ante el decaimiento de ese sujeto, como viene mostrando esta Tesis, la palabra “comunismo” corre el riesgo de ya no significar ningún proceso novedoso.

EL FORZAMIENTO DEL SUJETO Y LA VERDAD: UN CAMBIO INMANENTE

Como ya se mencionó, los enunciados compuestos por los nombres de la *lengua-sujeto* de un procedimiento siempre son considerados desprovistos del sentido desde el punto de vista del saber de la situación. La cuestión es que, dado el carácter inacabado e infinito de una verdad, parece imposible evaluar desde el interior de una situación la veridicidad de aquellos enunciados referidos a una situación por-venir y que dependen de indagaciones azarosas. Vale preguntarse entonces de qué modo el procedimiento de verdad podría afectar el criterio de esa veridicidad de la situación y ser reconocido.

La respuesta a este interrogante se halla en el denominado *forzamiento* [*forçage*], nombre que remite a la técnica matemática (*forcing*) creada por Cohen para evaluar la compatibilidad de la “Hipótesis del continuo” con la teoría de conjuntos, y que Badiou asume como un método para demostrar el efecto de una verdad sobre la veridicidad de una situación (Madarasz: 2011: 72). En términos ontológicos, la invención de Cohen demuestra que la ontología matemática desplegada en EE, a pesar de que, como ya se mencionó, no puede dar un concepto de verdad y, por consiguiente, tampoco puede formalizar el concepto de sujeto; sí puede pensar el ser del *forzamiento*. Es decir, el forzamiento para Badiou permite caracterizar ontológicamente al sujeto (así como se estableció que el ser de las verdades es lo genérico) y, por eso, lo define como la ley fundamental del sujeto que opera del siguiente modo:

> La ley dice entonces que, en la situación en la que se desarrolla el procedimiento genérico post-acontecimiento, se puede saber si un enunciado de la lengua-sujeto tiene o no la posibilidad de ser verídico en la situación que agrega a la primera una verdad de ésta. Basta para ello verificar la existencia de *un* término ligado al enunciado en cuestión por una relación que sea, ella misma, discernible en la situación: Si tal término existe, entonces su pertenencia a la verdad (…) impondrá en la *nueva* situación la veridicidad del enunciado inicial” (EE: 442).

Es decir, un enunciado de lengua-sujeto puede ser forzado a ser verídico en la nueva situación en la que se desarrolla el procedimiento, siempre y cuando exista un término de la situación ligado a ese enunciado. También es posible que en otros casos ninguna formulación hipotética alcance esa veridicidad porque no se sabe con qué término de la situación relacionarla o porque simplemente no se lo encuentra; así como puede darse que la veridicidad del enunciado de la lengua sujeto esté *suspendida* porque aún no se ha podido indagar el término de la situación con el que se presume que está relacionada.

Para ilustrar cómo opera el forzamiento, Badiou señala que el enunciado “la fábrica es un lugar político” de la lengua sujeto o del sujeto involucrado en un procedimiento de verdad de

la política que no aboga por el Estado-partido estalinista ni es parlamentarista, está forzado a ser verídico en una nueva situación en la que "habrá sido" establecida la existencia de este modo de la política en "autonomía" (por ejemplo, del estilo de la "Organisation Politique" en la que milita el propio Badiou), hasta el momento indiscernible. Forzar y establecer la veridicidad de esta clase de enunciado anticipatorio requiere que los militantes de esta verdad indaguen (positivamente) su vinculación con los obreros que se encuentran en la fábrica (caso contrario, ella quedaría en *suspenso* y las indagaciones militantes deberían proseguir).

En suma, el sujeto en su ser para Badiou "no es más es la finitud del procedimiento genérico, los efectos locales de una fidelidad a un acontecimiento" (EE: 447). Por eso, lo define como un *fragmento* o instancia finita del proceso de producción de una verdad que lo trasciende en su infinitud, y resulta entonces abusivo sostener que la verdad es una producción subjetiva. Al mismo tiempo, en la teoría badiouana se observa que el sujeto se anticipa a esa verdad porque a través del *forzamiento* evalúa la novedad de la situación por-venir. En ese sentido, no hay duda que las operaciones del sujeto son fundamentales para el despliegue de una verdad en la situación.

Para terminar, es fundamental examinar en el dispositivo ontológico badiouano en qué medida el proceso que da lugar a una verdad en una situación produce un *cambio* dentro de ella. Para ello hay que estudiar el mecanismo que permitiría pensar de qué modo lo indiscernible de la extensión genérica no caiga en lo impensable y pueda incorporarse como un nuevo saber que transforme efectivamente la situación.

Como ya se mencionó, el procedimiento genérico da como resultado una parte incluida en la situación, pero que no le pertenece a ella (es una *excrecencia*). El estatuto ontológico de esta verdad cambia cuando a través del forzamiento se *fuerza* la existencia de una nueva situación –una extensión genérica– que contenga a la antigua por completo y a la cual pertenezca ahora el procedimiento genérico (que pasa a ser así un término *normal*; presentado y representado a la vez) (EE: 379). De este modo, la verdad sería normalizada en esta nueva situación y, si el lenguaje permanece igual, la parte genérica, aunque se vuelve un elemento que existe (pertenece), continúa siendo indiscernible en su interior.

Si se toma en cuenta este aspecto, parecería que el procedimiento genérico no implica un gran cambio en la situación. El resultado del forzamiento es que "una verdad, cualquiera sea la novedad verídica que sustente, se mantiene homogénea respecto de las características mayores de la situación de la que ella es verdad" (EE: 457). Esto se debe, como ya se indicó**,** a que la *extensión genérica* se obtiene adjuntando una parte indiscernible, genérica o anónima, por lo cual desde este suplemento no se pueden discernir características que la situación fundamental no visibiliza.

> Una verdad, forzada según lo indiscernible que produce un procedimiento genérico de fidelidad, bien puede sostener enunciados verídicos *suplementarios*, lo que refleja que el

> acontecimiento en el que se origina el procedimiento ha sido nombrado en exceso sobre la lengua de la situación. Ese suplemento, sin embargo, no puede revocar sus grandes principios de consistencia, dado que la fidelidad es interior a la situación (EE: 458).

En efecto, Badiou establece primordialmente que la suplementación operada por el sujeto se adecua a las leyes de la situación. De este modo confirma que, en tanto suplemento, la verdad es siempre la verdad *de* una situación y, en contra de la pretensión del izquierdismo, descarta el "comienzo absoluto" de otra diferente. Sin embargo, al mismo tiempo, desde sus continuas críticas al estructuralismo queda claro que para Badiou el cambio jamás puede consistir para él en una simple reorganización de elementos**.** En EE pervive entonces su ataque combinado contra la desviación izquierdista y el conservadurismo estructuralista.

Badiou subraya que hay enunciados verídicos (partes) en la extensión genérica que se mantienen indecidibles en la lengua de la situación en cuanto ella no puede determinar esa veridicidad. En consecuencia, si bien el sujeto no "destruye" la situación anterior[225], sí es posible que a través del forzamiento se puedan formular como verídicos estos enunciados que hasta entonces estaban en exceso y eran indecidibles en ella. Es decir, para Badiou, el forzamiento permite que lo indecidible sea decidido de modo que el lenguaje de la situación sufra un cambio: "[El sujeto puede] forzar un indiscernible de modo que la extensión [genérica] en la que figura, sea tal que un enunciado indecidible de la ontología sea verídico en ella y, por consiguiente, decidido" (EE: 470).

En este sentido, el sujeto es el soporte de un forzamiento fiel que articula lo indiscernible del proceso de una verdad a la decisión de un enunciado indecidible (vinculado al acontecimiento). Para Badiou, todo lo que es el ser del Sujeto (sin que él sea catalogado como una sustancia) se caracteriza por esta conexión entre lo indiscernible y lo indecidible. De este modo, el forzamiento de un enunciado de verdad en discernible o "verídico", permite al sujeto anticiparse y pronunciarse sobre la legitimidad dentro de la situación respecto de lo que él ha producido con su intervención (Wahl, 2003: 22).

En suma, en términos ontológicos, la tesis de Badiou es que "un procedimiento fiel genérico (…) acarrea una recomposición de la situación que, conservando todos los múltiples de la antigua, presenta otros" (EE: 379-380). En efecto, un procedimiento de verdad suplementa la situación con un múltiple genérico al nivel de la presentación: la *extensión genérica*. La situación es así *forzada* a acoger a la verdad al extenderse hasta el punto donde esa parte genérica (representación) se torne una presentación. En suma, a través del forzamiento, lo que en un principio era una parte anónima es finalmente normalizado como un término de la situación. Pero, además, se requiere que la lengua de la situación sea f*orzada* a internalizar a esa verdad y a reconocerla como verídica, de modo que lo indiscernible se vuelva *inmanente*

[225] En este libro, a diferencia de TS; Badiou se declara en contra de pensar al cambio plasmado en nueva situación como una *destrucción*: "No hay ningún vínculo entre decidir un indecidible y suprimir una presentación" (EE: 449). Se volverá sobre este asunto.

(EE: 380). De esta forma, las verdades se incorporan como novedades que reorganizan el sistema general del saber "enciclopédico" de la situación, es decir, lo que en ella era admisible. El conjunto de los procedimientos genéricos nombrados por él (la política, el arte, la ciencia y el amor) tienen esta cualidad de cambiar o transformar la situación al atravesar los saberes anquilosados e introducir saberes novedosos.

Según Badiou, la verdad en cuanto procedimiento genérico es *index sui* como expresó Spinoza porque no es garantizada por una regla de adecuación con otro objeto, ni hay una instancia externa ante la cual deba comparecer; la genericidad de la verdad sólo se sostiene en la efectividad de su propio proceso, inmanentemente. Asimismo, mediante su fundamentación en una ontología matemática, el filósofo francés se asegura que el ser de verdad no remita a dimensiones trascendentes, metafísicas o del lenguaje, sino que sea una multiplicidad genérica que expresa la verdad de una situación específica.

CONCLUSIONES: LA ONTOLOGÍA Y SU REALIZACIÓN, EL ACONTECIMIENTO Y EL ROL DEL SUJETO

Una vez examinada la obra *L'Être et l'Événement*, es oportuno plantear la relación de la ontología que se desarrolla allí con la realidad o el mundo ya que se puede suponer que la matemática, elevada a la dignidad ontológica, conforma un discurso demasiado abstracto, una especie de "castillo en el aire" que no puede ser fácilmente usado como una analogía de otros discursos, prácticas o situaciones efectivas, como sí pasaba en TS (Feltham, 2008: 30).

En respuesta a quienes buscan ese tipo de adecuación o analogía entre su teoría y la realidad, Badiou sostiene en una entrevista que una situación "concreta" y una situación entendida en términos ontológicos no son homologables; en todo caso, la primera sería una interacción de diferentes situaciones ontológicas. La ontología en sí misma no basta entonces para pensar la complejidad de una situación concreta por lo cual queda claro que Badiou no pretende constituir un Saber Absoluto al estilo hegeliano (E2003c: 174).

En relación con estos límites de su teoría ontológica, en una entrevista posterior Badiou señala que las situaciones efectivas están compuestas de multiplicidades como todo lo que *es* (participan de las leyes ontológicas), pero el problema es pensar la localización o la *topología* de la multiplicidad en un mundo, pues esto no puede pensarse en términos de mera analogía con la ontología formal de lo múltiple (lo cual reproduciría los dualismos entre lo formal y lo empírico) (Badiou, E2007: 95). Este problema de la localización o aparecer de la multiplicidad será abordado entonces en su próxima gran obra, *Logiques des mondes*.

Sin embargo, es válido preguntarse qué utilidad tiene la ontología y si ella permite alguna clase de análisis abstracto de situaciones particulares (cuando la teoría del aparecer de lo múltiple y sus recursos conceptuales no habían sido formulados aún por Badiou). Algunos pasajes de EE analizan situaciones histórico-sociales efectivas a partir de su comprensión de

cada situación como una multiplicidad y, de ese modo, se explican como una especie de analogía de la teoría del ser, la teoría de conjuntos (E2007: 96)[226]. En esta línea, también una parte de esta obra se dedica a abordar en términos generales el ser de la verdad, es decir, la construcción de una multiplicidad genérica dentro de una situación a partir de la referencia a conceptos de la teoría de conjuntos como la pertenencia, la inclusión o el vacío[227] (aunque el abordaje del aparecer de una verdad post-acontecimiental en un mundo concreto queda para su obra posterior). En ese sentido, hay que señalar que Badiou reconoce la posibilidad de pensar parcialmente una situación concreta por sustracción y abstracción, es decir, habría un "esquema ontológico" de cada situación que la aprehende como multiplicidad (E2003c: 178).

En relación con esto, otro punto clave es la cuestión de un conocimiento de la ontología para quien actúa dentro de la situación. Una situación puede comprenderse desde su interior desde la perspectiva de los saberes establecidos, pero también desde el punto de vista de las verdades o, mejor dicho, de los procedimientos genéricos de fidelidad (político, amoroso, artístico o científico)[228]. Allí el sujeto fiel está involucrado en una experiencia concreta de creación de una verdad (mientras quien no lo está, permanece como un "testigo externo"), por lo cual su comprensión de la situación no requiere del saber de las reglas ontológicas. Más bien, como ya se mencionó, Badiou considera que el procedimiento de verdad "es una *defección* del saber" (E2003c: 179). Por lo tanto, para él, la política militante no sólo no requeriría de un saber, sino que incluso los depositarios del "saber" son quienes no lograrían apreciar la novedad del acontecimiento y sus consecuencias. De este modo, como ya se desarrolló en la Tesis, él insiste con la idea que comparte desde los setenta con Rancière de ser fiel al espíritu del Mayo francés y oponerse a las visiones "teoricistas" sobre la política.

Señalado esto, también merece examinarse la conceptualización del sujeto en este libro. Por un lado, tal como anticipa en la introducción de EE, cuando al final de su ontología Badiou aborda su reformulación del concepto de sujeto lo hace en relación con un proceso formal que es el denominado "procedimiento genérico" y sostiene que el sujeto no es soporte u origen de la verdad, sino un *fragmento local* de ese procedimiento de verdad (EE: 24).

Este vínculo del sujeto con un proceso de formalización en la teoría de EE -ya planteado en TS- se puede remitir a su interés inicial en la formalización en los años sesenta. Vale

[226] "La teoría de conjuntos, considerada como pensamiento adecuado de lo múltiple puro o de la presentación de la presentación, *formaliza* cualquier situación en la medida en que refleja su ser como tal, o sea lo múltiple de múltiples que compone toda presentación. Si se quiere encontrar en este marco el formalismo de *una* situación, convendrá considerar *un* conjunto tal que-sus características (…) sean comparables con las de la presentación estructurada -de la situación- que se considera" (EE: 151).

[227] Asimismo, como señala Fraser (2007: xlii), la relación entre la ontología y las situaciones concretas puede ser pensada como la relación de un aparato sintáctico con los *modelos* que se adecúan a él, sobre todo en los pasajes de EE en los que se desarrollan los conceptos de genérico y forzamientos a partir de las pruebas de Cohen.

[228] Badiou admite que sólo podemos experimentar o *saber* lo que se nos presenta como consistente o unificado, pero a veces puede ocurrir, tras un acontecimiento efímero o excepcional, que tenemos la oportunidad de *pensar* en la inconsistencia de lo que hay y mantenernos fieles a ella. Asimismo, señala puede haber más de un procedimiento genérico en una misma situación concreta. Decidir en qué procedimiento involucrarse no tiene respuesta desde un punto de vista ontológico, sino que depende del análisis de la situación concreta (E2003c: 173-174).

recordar al respecto la hipótesis de Madarasz (2011: 20) de que la línea formalista que Badiou expone en estos textos de fines de los sesenta han marcado su matriz filosófica (únicamente interrumpida por su fuerte militancia política durante los llamados "años rojos"). En ese sentido, en su estudio sobre estos textos, Zachary Fraser sostiene que la atención de Badiou en los años sesenta a los procesos de formalización a-subjetivos como forma de cercar lo real, a pesar de las apariencias, no está tan distante de lo que en su etapa de madurez y "sistematicidad" de su filosofía se concibe como un "procedimiento de verdad" del que participan sujetos que tienen cierta relación con lo real, en cuanto ambos procedimientos lo que producen es una reconfiguración de un campo de saberes y, además, porque el sujeto en Badiou es identificable con un soporte anónimo y no con una individualidad sustancial (Fraser, 2007: li-lii). En la filosofía badiouana de madurez se establece una relación entre el formalismo y un sujeto, pero ello no implica caracterizar a éste como la causa ausente del formalismo al estilo de Lacan, sino que, por el contrario, el sujeto es pensado como efecto de un proceso de formalización (que depende inicialmente de un acontecimiento) (E2007: 89)[229].

Por otro lado, como se ha desarrollado aquí, Badiou plantea una visión diferente del sujeto cuando a mitad de su libro e inmediatamente después de haber introducido su concepto de acontecimiento, aborda la cuestión de la intervención que reconoce al acontecimiento en la situación y el procedimiento de fidelidad que le sigue, de modo que termina por definir al *sujeto* como el proceso de "juntura" de estos dos aspectos. Al remarcar así la importancia del acto de intervención (central en PP), la formulación del sujeto como fragmento del proceso de verdad parece escasa porque omite este papel clave del sujeto en relación con la inscripción del acontecimiento en la situación a través de su acto de nominación. De este modo, como señala Feltham (2008: 79), parece haber nuevamente una tensión (similar a la encontrada en TS) entre una concepción del sujeto como un fragmento o "soporte" del procedimiento y aquella otra que lo considera como un agente clave en la fundación del acontecimiento.

En relación con esto, la teoría de la nominación desplegada en EE fue calificada tempranamente por Lyotard (en una discusión que tuvo lugar el mismo año de publicación del libro) como culpable de "decisionismo" porque considera que esta intervención "nombradora" [*nommante*] (en lugar de interpretante) resulta de un sujeto (o agente) que *decide* o se autoriza a sí mismo a nombrar al acontecimiento, ya que en el dispositivo badiouano no hay nada que prescriba ese acto (Lyotard, 1989: 238). Por ello, sostiene que la nominación sería un segundo acontecimiento que decide sobre el primero. Este acto voluntarista se efectuaría desapegado de las condiciones históricas, previamente al sujeto que se compromete con el despliegue de

[229] Obviamente, a diferencia de los años sesenta, los procedimientos formales que admite e interesan a Badiou en su filosofía de "sistemática" de madurez ya no se acotan a la ciencia, sino que se dan también en otros campos (la política, el arte y el amor), por lo cual su elucidación va a requerir analizar sus secuencias de existencia. Todo esto, sin negar que la matemática y la lógica constituyen el paradigma de la formalización, pues constituyen el pensamiento que carga con "menos particularidad".

ese acontecimiento. Por eso, Lyotard propone pensar la existencia de cierta "afección" por la inconsistencia que convoca a esa nominación, pero que Badiou no tematiza quizás por considerarla demasiado antropológica. En ausencia de esta dimensión de receptividad o "pasibilidad", este acto sólo se explicaría como una decisión excepcional, un decisionismo en la línea del pensamiento de Carl Schmitt y hasta del fascismo (Lyotard, 1989: 242).

La respuesta de Badiou a Lyotard, además de señalar que la acusación de fascismo y el temor que despierta la alusión a temas como la decisión y la verdad obedece a cierto "consenso ético" que vigila a la filosofía[230], considera que la existencia de alguna clase de pasibilidad "pre-decisional" en los humanos no ofrece mayores garantías para comprometerse con un acontecimiento que el acto "voluntarista" que a él se le imputa (Badiou, 1989b: 259). Sin dudas, en lugar de pretender fundamentarse en alguna clase de inmediatez afectiva, Badiou prefiere situarse dentro de una tradición de pensamiento moderna y racional que toma como modelo la consistencia de los procedimientos matemáticos, no exentos de decisiones.

En relación con la intervención subjetiva, en una entrevista de Badiou (E1991) sostiene que el militante debe proceder a un análisis de la situación, pero siempre desde la perspectiva de su involucramiento en un procedimiento genérico de verdad que se sustrae a las reglas de ese orden. Si bien los condicionamientos son tenidos en cuenta porque el procedimiento se desarrolla en relación con una situación, la apuesta a favor de un proceso de verdad más bien depende de una ruptura con lo que ordinariamente se "piensa" dentro de él[231]. Tal como lo había expresado en PP e incluso en TS, para el militante de una política revolucionaria no atreverse a tomar estos riesgos equivale a fracasar tempranamente.

Asimismo, como bien señala Feltham (2008: 106), el papel del sujeto fiel en el procedimiento que puede trastocar la situación, no se agota en un mero acto voluntarista de reconocer el acontecimiento, sino que implica –como ya se mencionó– un recorrido constituido por indagaciones en las cuales se topa y trata azarosamente con términos de la situación que él no controla y que pueden permanecer indiferentes a la novedad. Y, aún más, Feltham plantea que la acusación de decisionismo presupone una unidad que no se encuentra fácilmente en el concepto badiouano de sujeto, el cual no se identifica necesariamente con un individuo, sino con prácticas e indagaciones que pueden circular a través de una diversidad de individuos que constituyen, por ejemplo, a un sujeto político colectivo[232].

---

[230] Las implicancias de este consenso ético para la filosofía y la política se desarrollarán más adelante.

[231] "Les 'conditions historiques' ne sont rien d'autre que la situation elle-même. Bien entendu, la fidélité suppose l'analyse minutieuse et constante de cette situation. Mais cette analyse elle-même, vous le savez bien, est prise dans la prescription militante. C'est la matérialité des enquêtes qui l'alimente. Sinon, pourquoi serait-elle différente des opinions parlementaires ou journalistiques? Si c'est l'analyse objective qui commande, on ne comprend pas (sauf idéalisme impénitent) pourquoi il y a des révolutionnaires. Si en revanche ce 'il y a' renvoie à un processus singulier qui est en cours, et qui, dépendant de l'événement et traçant dans la situation une généricité, ne coïncide cependant pas avec cette situation, alors on a une base matérialiste pour penser l'existence de la politique d'émancipation" (Badiou, E1991).

[232] "…those subjects that are posterior to event are not heroic individuals, but enquiries and practices that take place *between and through* individuals a political subject, Badiou says, is a meeting, a tract or a protest rally, not an individual, and an amorous subject

Empero, Badiou admite en el Prefacio a la edición castellana de 1999 de EE las dificultades que implica el rol fundador del sujeto en su teoría: "si el acontecimiento subsiste sólo porque ha sido objeto de una nominación ¿no hay en realidad dos acontecimientos (el múltiple supernumerario, por un lado, y su nominación, por otro)? (EE: 7). En efecto, en la nominación-intervención que reafirma al acontecimiento se advierte el papel de un sujeto "originario", previo al sujeto fiel que opera como instancia local del procedimiento de verdad.

En suma, la concepción del sujeto permanece como una cuestión problemática dentro del dispositivo teórico presentado de EE. Por esa razón, en sus textos de la década de los noventa Badiou deja más bien de lado al sujeto como responsable de la nominación, y se preocupa por pensar su participación en el desarrollo de un procedimiento de verdad a partir de su *implicación* con la *huella*[233] o las consecuencias de un acontecimiento inaudito y evanescente.

El lugar del militante y la recurrencia del acontecimiento

El lugar del militante político en el esquema ontológico-político de EE, una obra ajena a la tradición marxista, no es pensado mediante la figura revolucionaria de un "guerrero" que debe prepararse para el asalto y la toma del poder del Estado (porque –como ya se indicó– Badiou considera que el cambio político no depende ello), sino a través de la figura de un guardián preparado para el advenimiento de aquello que desestructura ese orden: el acontecimiento.

> (E)l político es el paciente centinela del vacío que instruye el acontecimiento, pues sólo enfrentado al acontecimiento el Estado se ciega a su propio dominio. Allí, el político construye una manera de sondear, aunque más no sea por un instante, el sitio de lo impresentable, así como para mantenerse en adelante fiel al nombre propio que *après-coup* habrá sabido dar –o captar, no se puede decidir– a ese no-lugar del lugar, que es el vacío (EE: 130).

La utilización de esta metáfora del centinela para referirse al rol del militante por Badiou[234] ha despertado reticencias, como la de su ex compañero de militancia Terray (1990: 78), quien en un texto dedicado a EE en *Les Temps Modernes* critica que el carácter paciente solicitado al militante político mediante esta figura del guardián termina por asemejarlo a una figura religiosa, una especie de profeta, lo cual en la práctica se revela políticamente improductivo.

Se presenta así una cuestión problemática al punto que el propio Badiou, en su libro sobre la figura militante del apóstol Pablo (publicado en 1997), se muestra contrario a esa idea de

---

is what happens in between two individuals, like moving in together, or surviving illness. Sovereignty presupposes unity, and there is no simple unity in a generic procedure" (Feltham, 2008: 106).

[233] Esto puede relacionarse con la caracterización fenomenológica del acontecimiento expuesta en EE a partir del análisis del poema de Mallarmé, según la cual el acontecimiento brinda sus propias huellas o vestigios de su existencia efímera, convocando así al sujeto. En ese mismo sentido, ya en su texto *L'éthique,* publicado en 1993, Badiou resalta la importancia de labor del sujeto con la huella del acontecimiento, aunque aquí todavía ella sea asociada con el nombre: "dado que el acontecimiento tiene por ser el desaparecer, puesto que es una suerte de suplemento fulminante que adviene a la situación, lo que se retiene en ésta y sirve de guía a la fidelidad es algo así como una huella o un nombre en relación con el acontecimiento disipado" (LE: 105).

[234] Como se indicó en esta Tesis, en sus textos de los setenta Badiou ya reconocía que la imprevisibilidad del acontecimiento sorprende incluso al militante profesional y en TS hasta se refería al militante como un "guardián" del término evanescente, pero hay que subrayar que en aquellos esos textos la centralidad del partido y de la toma del poder estatal no se ponía en duda, lo cual sí sucede a partir de la perspectiva "autonomista" de la política que el filósofo francés adopta desde mediados de los ochenta.

vigilancia pasiva y sostiene que el militante debe mantenerse activo apoyando a los acontecimientos que marcaron el pasado y confiando en los que lo sorprenderán en el futuro.

> Mas si todo depende de un acontecimiento, ¿hay que esperar? Ciertamente no. Muchos acontecimientos, incluso muy lejanos, exigen ahora que se les sea fiel. El pensamiento no espera, y jamás ha agotado su reserva de fuerza, excepto para quien sucumbe al profundo deseo de la conformidad, que es la vía de la muerte. Además, de nada sirve esperar, porque está en la esencia del acontecimiento no estar precedido por ningún signo, y sorprendernos con su gracia, cualquiera que sea nuestra vigilancia (SP: 121).

En efecto, si el militante no es un guardián que sólo espera el advenimiento del acontecimiento, la pregunta clave es de dónde saca los recursos o las fuerzas para su militancia cuando no lo hay. En ese sentido, su teoría de la "recurrencia del acontecimiento" se revela fundamental para poder pensar el rol del sujeto-militante político.

Como ya se indicó, en la teoría badiouana de EE examinada en este Capítulo parece haber dos acontecimientos porque, luego de su advenimiento, éste dependería de otro acontecimiento no comprensible para la estructura que es su interpretación, la intervención-nominación. Esto es lo que le propio autor llama la *circularidad del acontecimiento*:

> No cabe duda de que sólo el acontecimiento, figura aleatoria del no-ser, funda la posibilidad de la intervención. Pero también es cierto que, si ninguna intervención lo hace circular en la situación a partir de extraer elementos del sitio, el acontecimiento, desprovisto de todo ser, radicalmente sustraído a la cuenta-por-uno, no existe (EE: 234).

Es decir, parecería que hay una relación circular entre el acontecimiento y el sujeto porque el primero se hace visible al ser nombrado por un sujeto, pero el acontecimiento sólo puede ser reconocible para alguien que ya ha sido inducido por él. La pregunta es entonces como puede ser posible el reconocimiento y nominación de un evento imprevisible por "alguien" que no cuenta para ello con los recursos de la situación (y de su estado) en la que surge, en tanto un procedimiento de fidelidad contradice sus reglas, es *ilegal.*

Para resolver este problema Badiou postula en *L'Être et l'Événement* la teoría de la "recurrencia del acontecimiento" (*récurrence événementiele)*, la cual sostiene que la intervención a favor del acontecimiento es posible en tanto se desprende de las consecuencias de otro acontecimiento[235]. En efecto, si es el acontecimiento el que funda la posibilidad de la intervención, la ocurrencia de un nuevo acontecimiento requiere que quien interviene a su favor pueda estar en el punto de las consecuencias de la intervención de un acontecimiento anterior. Si se revisa su etimología, se debe notar que la "recurrencia" implica un retroceso hacia un acontecimiento previo y, de ese modo, la repetición y extensión de éste.

La teoría de la recurrencia abre paso entonces a la posibilidad de pensar una historicidad *propia* de los acontecimientos y sus consecuencias de mayor alcance (y no sólo la historicidad

[235] Lyotard (1989: 243) señala que el reenvio a otro acontecimiento previo que implica la teoría de la recurrencia no resuelve la acusación de "decisionismo" que él hace contra Badiou, pero lo que aquí interesa es que esta teoría permite pensar las fuentes de la ruptura acontecimiental.

local o inmediata ligada al sitio de una situación específica). Según Badiou, toda teoría de la temporalidad que no se remita a la linealidad o repetición estructural estaría anclada en esta clase de historicidad que se funda en la intervención por la cual un sujeto puede actuar entre el intervalo de dos acontecimientos diferentes. De este modo, se esclarece que su afirmación de que "la historia no existe" no implica para él negar la posibilidad de vincular secuencias históricas iniciadas en acontecimientos[236].

Asimismo, como señala Feltham (2008: 104), este reconocimiento por Badiou de una historicidad particular de la política puede vincularse a la teoría de la periodización del proceso dialéctico de TS como forma de entender el cambio. Vale recordar que el ejemplo de ese libro era la fidelidad de Lenin al acontecimiento de la Comuna parisina que se expresó en el balance que realizó sobre esa secuencia previa y que le permitió interpretar la crisis política y social rusa de 1917 como un momento revolucionario en el que era preciso intervenir mediante un partido disciplinado. En esta nueva etapa de su pensamiento sobre la política, vale aclarar, el principal balance de la Comuna para Badiou deriva de su anti-estatismo y reside en señalar la importancia de inventar nuevas formas de organización.

Por otro lado, el hecho de postular la recurrencia del acontecimiento como un requisito de toda intervención desmiente la idea de que ella pueda constituir un "comienzo absoluto", tal como ensaya lo que Badiou designa, en términos político-filosóficos, "izquierdismo especulativo":

> El izquierdismo especulativo imagina que la intervención sólo se autoriza por sí misma, y rompe con la situación sin otro apoyo que su propio querer negativo. Esa apuesta imaginaria sobre una novedad absoluta (…) desconoce que lo real de las condiciones de posibilidad de la intervención es siempre la circulación de un acontecimiento ya decidido y, por consiguiente, el presupuesto –aunque sea implícito– de que ya ha habido una intervención (EE: 235).

El izquierdismo cree entonces en la posibilidad de una ruptura radical que pueda desligarse plenamente de la situación, en tanto se vincula, según Badiou, a un pensamiento maniqueo hipostasiado (al punto que lo vincula con la sentencia nietzscheana de "partir en dos la historia del mundo")[237]. Para él, contra todo espontaneísmo y decisionismo, la novedad de un acontecimiento y de los sujetos vinculados a esté, anclan en una historicidad específica que los antecede. Por eso, la clave para pensar a esos sujetos no está en el acontecimiento en sí, sino en las consecuencias que se pueden desprender de él: "Lo que nos enseña la doctrina del acontecimiento es, más bien, que todo el esfuerzo consiste en seguir sus consecuencias, no en exaltar su ocurrencia. Así como no hay héroe del acontecimiento, tampoco hay quien lo anuncie angélicamente [allende la situación]. El ser no comienza" (EE: 235).

---

[236] En relación con esto, en la última parte de la Tesis se explicará que para Badiou un acontecimiento engendra un tiempo propio o "nuevo presente" y que sus ideas pueden vincularse con otras secuencias posteriores a través de su "resurrección".

[237] Como se mencionó en esta Tesis, Badiou ya criticó esta clase de perspectiva maniqueísta en su artículo "Un Ange est passé", una revisión crítica del libro *L'Ange* (publicado en 1976) de Christian Jambet y Guy Lardreau.

3.2 LA POSIBILIDAD DE LA FILOSOFÍA Y SU SISTEMATICIDAD

LA REAFIRMACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y SUS CONDICIONES

El *Manifeste pour la philosophie* (1989, en adelante MAN) de Badiou, publicado en 1989, además de sintetizar la teoría expuesta en su obra magna *L'Être et l'Événement*, tiene como objetivo primordial tomar posición respecto del tema de la posibilidad de la filosofía.

En esa línea, el libro se inicia con una lectura de la situación de la filosofía occidental, en la cual señala la existencia de una fuerte convicción por parte de los mismos filósofos de que la filosofía está acabada o hay que delegarla a otra cosa que ella misma. En efecto, el diagnóstico badiouano detecta una especie de "consenso" por el cual los filósofos deniegan de su labor y de sus categorías, principalmente, las categorías de verdad y de sujeto, por lo cual (al igual que sucedió con el marxismo), el lugar de la filosofía parece *inhabitable*.

Badiou resume en una conferencia pronunciada en 1992 en Reims, titulada *Monde contemporain et désir de philosophie*, las características de las tres corrientes que conforman este *statu quo* filosófico: la corriente hermenéutica, ligada a los nombres de Heidegger y Gadamer, tiene como punto clave la interpretación, más precisamente, trabaja en torno a la idea de que la labor de la filosofía es abordar el sentido último y oculto de la existencia y el pensamiento; la corriente analítica, identificada con el mundo anglosajón y representada por figuras como Wittgenstein y Carnap, plantea que la filosofía debe ocuparse del análisis de las reglas del lenguaje para depurarla de cualquier atisbo de sinsentido; por último, el relativismo posmoderno, asociable con la deconstrucción, considera que la filosofía debe dedicarse a des-construir las grandes categorías e ideales del pensamiento occidental (Badiou, 1992b/2010: 54-55). De este modo, Badiou considera que las tres corrientes coinciden en postular al lenguaje como sitio crucial del pensamiento (ya sea por la vía de su interpretación, del análisis de sus reglas o su deconstrucción), a la vez que se caracterizan negativamente por abandonar el ideal de la verdad y la vocación universalista de la filosofía. Algunas expresiones de este abandono lo constituyen entonces la avanzada del "giro lingüístico" y la reducción de la filosofía a un *juego de lenguaje* más entre otros, el anuncio por parte de Lyotard del fin de los *grandes relatos* que liquida a la escatología revolucionaria, y el planteo de la *deconstrucción* promovida por Derrida e inspirada en Heidegger, cuya tesis sobre el "olvido del ser" suponía que la filosofía (metafísica) no debe ser proseguida, sino deconstruida.

En contrapartida a quienes anuncian pretensiosamente un "final", el propósito del *Manifeste pour la philosophie* es apostar por la continuidad de la filosofía y su principio de transmisión universal (postura que ya se daba por supuesta en EE). Como buen manifiesto, el libro hace un llamamiento entonces a reafirmar una filosofía racional y sustraerla de lo que llama el *pathos* de su final. En ese sentido, se trata de un alegato a contracorriente de la época.

> …podrá decirse, siempre partiendo de una filosofía de esas características, que ciertamente la metafísica está arruinada, pero que la misma deconstrucción de la metafísica está también

> arruinada y que el mundo necesita de una propuesta filosófica fundadora, que se establezca sobre las ruinas mezcladas o conjuntas de la metafísica y de la figura dominante de la crítica de la metafísica (2015b: 50).

Por lo tanto, mantener a la filosofía en pie implica que ella sea concebida de una nueva manera, sin hipostasiarla como un discurso especulativo y autofundado. El manifiesto badiouano asume que el ejercicio de la filosofía exige condiciones particulares para existir: ella depende de prácticas y pensamientos exteriores. Por este mismo motivo, ella tuvo un comienzo determinado en la antigüedad griega y, a partir de allí, una existencia discontinua tanto temporal como espacialmente. Estas *condiciones* de la filosofía, como las llama Badiou, no caen bajo la jurisdicción de la estructura, pues refieren a invenciones del pensamiento que son más bien de carácter subjetivo. Es decir, no se debe confundir el término condiciones con la idea de "condicionamientos" estructurales, ya sean sociales, históricos, ideológicos, etc.

Las *condiciones* pueden definirse como pensamientos independientes de la filosofía que tienen la capacidad de ser transformados por la ocurrencia de acontecimientos en su interior y que pueden producir de verdades, por eso también son denominados por Badiou como *procedimientos de verdad*. Ellos son la ciencia, el arte, el amor y la política: "Lo verdadero se encuentra del lado de la experiencia real de las revoluciones (políticas), de las pasiones (amorosas), de las invenciones (científicas) y de las creaciones (artísticas)" (1997b: 94). Calificar a las condiciones como pensamientos también significa que hay regímenes heterogéneos de pensamiento y no hay identidad entre filosofía y el pensamiento en general.

Como señala el propio Badiou, no es la filosofía la que podría determinar que es aquello que la determina, por lo cual su propuesta de cuatro condiciones se establece axiomáticamente y se apoya en la referencia griega y platónica[238]. En efecto, la hipótesis badiouana es que la filosofía comienza en Grecia porque fue allí donde por primera vez se dieron conjunta y abiertamente sus condiciones mínimas. "La singularidad de Grecia es la de haber *interrumpido* el relato de los orígenes por la declaración laicizada y abstracta, la de haber mermado el prestigio del poema por el del matema, la de haber concebido la Ciudad como un poder abierto, disputado, vacante, y la de haber llevado a la escena pública las tormentas de la pasión" (MAN: 14). Más específicamente, Badiou considera que la primera configuración filosófica de esas condiciones en un espacio conceptual conjunto se halla en Platón, quien a lo largo de su obra abordó la matemática, la política, el amor y el arte[239].

---

[238] Si bien Badiou en diferentes entrevistas considera que la mitología, la religión, la economía y la historia no pueden operar como condiciones para la filosofía, también se muestra abierto a la posibilidad de que el campo de estas cuatro condiciones mínimas pueda complementarse con el "descubrimiento" de nuevos ámbitos de producción de verdades. En ese sentido, por ejemplo, su discípulo Alejandro Cerletti sugiere la posibilidad de pensar a la educación como un procedimiento de verdad.

[239] En este punto, Badiou podría ser acusado de conservador al reducir la diversidad de las prácticas y pensamientos a cuatro condiciones, continuando la negación de aquello que tradicionalmente ha sido colocado "fuera" de la norma de la tradición filosófica: la sexualidad, la locura, la delincuencia y la prisión, abordadas por autores como Foucault y Deleuze. Se puede considerar que la respuesta de Badiou a este planteo sería que a él le interesa destacar de una época son las verdades, los procedimientos genéricos, aquello que queda como herencia para el género humano.

En lo que respecta a la política, Platón es destacado como el primer filósofo en tratarla como un pensamiento inventivo que condiciona al pensar filosófico. Badiou encuentra el rastro más claro de ello al final del libro IX de la *República* (592b), cuando la figura de Sócrates responde a sus interlocutores que le señalan que la ciudad que ha esbozado no va a existir nunca

> Platón indica expresamente que su Ciudad ideal no es ni un programa, ni una realidad, ya que la cuestión de saber si existe o puede existir es indiferente y, por lo tanto, no se trata aquí de política, sino de política como condición del pensamiento, de la formulación intrafilosófica de las razones por las cuales no hay filosofía sin que la política tenga el estatuto real de una invención posible (MAN: 15).

En efecto, la *polis* utópica construida por Platón como modelo (*parádeigma*) posible para la política es fundacional para Badiou porque expresa una forma filosóficamente novedosa de concebir a la política. Esta política como pensamiento se despliega en relación con las circunstancias de su realización efectiva (que el filósofo obviamente no maneja) (1995b: 25). Lo clave aquí es que una de las propuestas badiouanas es otorgar a la política el estatuto de un pensamiento capaz de inscribir nuevas posibilidades en el mundo, más allá de la norma.

LA TAREA DE LA FILOSOFÍA CONDICIONADA

Una vez establecido que ella no es un discurso autogenerador de verdades, cabe preguntarse cuál es la especificidad de la labor filosófica. Para Badiou, la revitalización de la filosofía significa dar "un paso [más] en la configuración moderna, que vincula, desde Descartes, a las condiciones de la filosofía los tres conceptos nodales que son el ser, la verdad y el sujeto" (MAN: 11). Por ende, afirma que la tarea de la filosofía es identificar y nombrar los acontecimientos de verdad de su tiempo provenientes de las condiciones como también de proponer un espacio de acogida que permita pensarlos conjunta y simultáneamente.

> La tarea específica de la filosofía es proponer un espacio conceptual unificado, donde encuentren su lugar las nominaciones de acontecimientos que sirven de punto de partida a los procedimientos de verdad (…). La filosofía se propone pensar su tiempo por la puesta-en-lugar-común del estado de los procedimientos que la condicionan. Sus operadores, cualesquiera que sean, tienden siempre a pensar "conjuntamente" (MAN: 17).

Es decir, la filosofía "pasa revista" al estado de sus procedimientos respecto de sus acontecimientos singulares y abre un espacio conceptual donde ellos se articulen. En relación con esto, Badiou sostiene que una de las operaciones primordiales de la filosofía consiste en generar mediante sus conceptos la *composibilidad* (del neologismo francés *compossibilité*, que resulta de la yuxtaposición de las ideas de componer y de posibilidad) de los procedimientos genéricos que por fuera de la filosofía operan por separado. Por ende, la *composibilidad* indica la aptitud de estos dispositivos conceptuales u "operadores de composibilidad" para pensar conjuntamente las cuatro condiciones. En suma, la filosofía no es política, ni arte, ni ciencia, ni amor; pero ella compone y posibilita la conjunción de lo

político, lo artístico, lo científico y lo amoroso como operadores de verdad, de tal modo que ella es capaz de convertir estos pensamientos y prácticas en conceptos filosóficos.

Asimismo, hay que enfatizar que la filosofía dispone sus operadores conceptuales para tramar un espacio general en el que se accede a la singularidad de los pensamientos de *su tiempo* como universalidad del *pensamiento* de ese tiempo[240]: "la filosofía, pronunciándose en el interior de su discurso propio –en *inmanencia*– sobre lo que es producto de verdades fuera de ella, puede anunciar la Verdad de un tiempo" (Wahl, 2003: 32). El discurso filosófico no pronuncia la verdad última, sino la *coyuntura pensable* de la pluralidad de verdades que proceden de sus distintas condiciones, a través de lo que Badiou caracteriza metafóricamente no como adición, ni reflexión sistemática, sino como "una libertad de circulación, un mover-se del pensamiento en el elemento articulado de un estado de sus condiciones" (MAN: 18)[241].

Por último, vale destacar que a través su idea de composibilidad, Badiou demuestra su pretensión de construir una filosofía sistemática en un contexto filosófico contemporáneo en el que lo más sistemático es justamente el reinado del "axioma de la antisistematicidad". Sin embargo, en tanto uno de los principales preceptos de la filosofía contemporánea que él acepta es que verdad y totalidad son incompatibles[242], esta composibilidad no debe entenderse como una arquitectura inamovible que asume una forma cerrada ni sus operadores filosóficos deben concebirse como totalizaciones especulativas, fundamentadas sobre algún principio único. La filosofía tampoco se concibe como una epistemología general o un metalenguaje del sistema de condiciones como parecía serlo en la concepción althusseriana de los años sesenta. Para Badiou, la filosofía es sistemática en cuanto es una disciplina argumentativa que estudia y organiza la coexistencia de las producciones heterogéneas de sus cuatro condiciones con el propósito de construir una configuración completa de esos pensamientos (MAN: 40).

EL ACTO FILOSÓFICO Y LA CATEGORÍA DE VERDAD

En algunas de las conferencias publicadas en 1992 en el texto *Conditions* (en adelante CO), Badiou se ocupa de definir por primera vez a la filosofía en relación con su acto primordial de captura de verdades, para lo cual dispone de sus propios nombres y operaciones. Corresponde ahora entonces de examinar las implicancias del "acto filosófico", es decir, cómo opera la filosofía internamente con aquello que encuentra en su exterior, lo cual se denomina vínculo de *torsión* con sus condiciones de pensamiento.

---

[240] "Filosofía es pensar, en el universo de su propio tiempo, aquello que ocurre a partir de las condiciones fijadas en cuanto acontecimientos. En resumen: La filosofía busca tener con su tiempo una relación de pensamiento tal que esta relación sea universalizable" (Badiou, E1990: 29).

[241] En este marco, la libertad de la operación filosófica para apropiarse válidamente de lo pensado en sus cuatro condiciones, incluso en la matemática, es mucho mayor en comparación con la rigurosidad que se exigía una filosofía limitada a la función de guardiana de la cientificidad de las ciencias, como pasaba en su momento de ligazón al althusserianismo (Fraser, 2007: lx).

[242] Cfr. Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*, México: Taurus.

En tanto para Badiou la filosofía es una construcción de pensamiento que proclama que hay verdades, el acto filosófico primordial es la *captura* [*saisie*] o captación de estas verdades provenientes de sus condiciones y esto supone la existencia operatoria de una categoría propiamente filosófica: la Verdad (CO: 212). No hay que perder de vista el postulado badiouano de que la filosofía no es un saber autofundado, por lo cual la categoría filosófica de *la* Verdad no debe confundirse (por el *desastre* que, como se verá más adelante, ello puede implicar) con un procedimiento productor de verdades. La Verdad es una categoría meramente operatoria del discurso filosófico, construida sobre la captación *de las* verdades que son anteriores y exteriores a él, por eso se la considera una "Categoría *vacía*[243] pues, en virtud de que, de sí misma, *no presenta nada*" (Wahl, 2003: 26). La filosofía es entonces el "acto de la Verdad respecto de las verdades" (…) que según la ley del mundo es improductivo (no produce siquiera una verdad)" (CO: 72)[244].

En cuanto a sus formas estilísticas, señala Badiou, las operaciones de la filosofía imitan las reglas del "saber" (estilo argumentativo, uso de encadenamientos, definiciones, deducciones, pruebas y refutaciones) con fines de esclarecer la construcción de sus categorías; y también al estilo artístico (uso de metáforas, imágenes, retórica persuasiva) con el objetivo de generar un sitio subjetivo de la Verdad en su punto límite, donde el encadenamiento es suspendido. Por eso, afirma: "La verdad encadena y sublima" (CO: 60).

A través de la categoría operativa de Verdad, sin objeto propio, como ya se mencionó, la filosofía que transita por sus condiciones indica el "hay" de las verdades provenientes de ellas, a la vez que da abrigo a la *composibilidad* de su pluralidad. "La Verdad designa simultáneamente un estado plural de las cosas (hay verdades heterogéneas) *y* la unidad del pensamiento" en una coyuntura determinada (CO: 58). Sin embargo, esa contemporaneidad no se orienta hacia el tiempo empírico, sino hacia la esencia intemporal del tiempo que Badiou designa filosóficamente como *eternidad*. En ese sentido, en una entrevista, Badiou (E1992b: 30) señala que en *Conditions* amplía su definición de la filosofía como acto de captura de las verdades al subrayar que ello no sólo permite construir luego su composibilidad, sino también exponerlas a una eternidad laica. "La captación filosófica de las verdades las expone a la eternidad (…). Esta exposición eterna es tanto más real cuanto que las verdades son captadas en la extrema urgencia, en la extrema precariedad, de su trayecto temporal" (CO: 71-72). Esta asociación badiouana de la categoría de verdad con la noción filosófica de eternidad (no mencionada en EE ni en el MAN), permanecerá en adelante:

---

[243] "Es muy importante observar que el vacío de la categoría de Verdad, con V mayúscula, *no es el vacío del ser*, puesto que es un vacío operatorio, y no presentado. El único vacío que es presentado al pensamiento es el vacío del conjunto vacío de los matemáticos. El vacío de la Verdad (…) no es pues ontológico; es puramente lógico" (CO: 59).

[244] Así se expresa Badiou en una conferencia sobre la relación entre filosofía y psicoanálisis: "Dije que 'la filosofía no tenía clínica' para decir que no hay propiamente una práctica filosófica, práctica en el sentido de transformación del mundo. Yo pienso que la filosofía no es directamente una acción, transforma las acciones existentes porque las instala en un pensamiento, pero sabemos bien que la filosofía no es una producción como la del arte, como la de la política o la de la ciencia" (Badiou, 1995a: 19).

> Una filosofía, es siempre la elaboración de una categoría de verdad. No produce por sí misma ninguna verdad efectiva. Ella toma las verdades, las muestra, las expone, enuncia dónde se encuentran. Al hacer esto, vuelve el tiempo hacia la eternidad, ya que toda verdad, en tanto infinidad genérica, es eterna. Por último, ella composibilita verdades dispares y, al hacerlo, enuncia lo que es ese tiempo, aquel en el que ella opera (Badiou, 1998c: 60).

Por último, vale notar que Badiou distingue al acto filosófico de cualquier tipo de hermenéutica o revelación de sentido. "La filosofía no es una interpretación del sentido de lo que se ofrece [o se presenta] a la experiencia" (CO: 61). Por eso, afirma que la categoría de Verdad para que las verdades que captura sean conjuntamente dichas, se *sustrae* respecto de la circulación de sentido en una situación, en tanto esas verdades son justamente lo que interrumpe el régimen de sentido (CO: 72). Así, orientada hacia la eternidad, la filosofía separa a las verdades de la ley del mundo.

LA NECESIDAD DE DE-SUTURAR A LA FILOSOFÍA

Según Badiou, la filosofía para cumplir su labor debe *circular* libremente por el estado de sus condiciones sin especializarse. En relación con esta multilocalización de la filosofía, él afirma que ella constituye una resistencia al desarrollo de la especialización de saberes –que en la filosofía se expresa en la división en diferentes disciplinas filosóficas– que pone barreras al pensamiento. La filosofía no posee un objeto propio que podría darle un lugar determinado en la división objetiva de disciplinas, ella "debe conservar su marca original que no es la de ser un saber total, sino la de circular en el campo entero de los saberes" (Badiou, 2007d: 50-51).

Postular que el ejercicio de la filosofía implica transitar y trazar una *diagonal* a través de lo pensado en sus condiciones, allende el tema de la hiperespecialización, también significa que ella debe mantenerse independiente y distinguirse de esos pensamientos. Esto puede verse impedido por lo que Badiou denomina una *sutura*, es decir, cuando el libre juego de circulación de la filosofía en torno a sus condiciones se encuentra bloqueado o restringido, por lo cual ella entra en el elemento de su propia suspensión y se reduce a alguna de sus condiciones, la cual pasa a cargar con la función propia de la filosofía. En tal caso, entonces, el acto filosófico de captación de verdades pasaría a estar determinado por dicha condición. En suma, esta dominancia implicaría una dimisión por parte de la filosofía misma: "En tal caso la filosofía se efectúa (…) en el elemento de su propia supresión (MAN: 37).

Un efecto de las continuas suturas que someten a la filosofía es la declaración de rechazo contra cualquier pretensión de sistematicidad. Sin duda, la mencionada declaración de la "imposibilidad" de la filosofía se vincula a esta clase situación en la que ella abdica en favor de otros pensamientos que ocuparían su lugar. En cambio, como se indicó, Badiou considera que una filosofía sólo se realiza propiamente cuando configura un espacio que piensa la contemporaneidad de sus cuatro condiciones (del matema, del poema, de la invención política y del amor): cuando ella es sistemática o, en otros términos, cuando ella está de-suturada.

Por ello, Badiou plantea que para que la filosofía pueda recomenzar es necesario emprender un proceso de "de-suturación" y liberarla de las *suturas* que, después de Hegel (tal vez, por su sistematicidad, el último filósofo en el sentido estricto del término), la han mantenido a un estado de suspensión. En efecto, su tesis es que, si después de Hegel la filosofía estuvo suspendida, eso se debe a que ella se ha mantenido cautiva de sucesivas suturas que le impiden pensar conjuntamente las condiciones de su tiempo (MAN: 40).

> Sirvienta al Oeste de la ciencia, al Este de la política, la filosofía ha intentado en Europa occidental servir al menos al otro Amo, el poema. La situación actual de la filosofía es: Arlequín criado de tres amos. Podemos incluso añadir que un Lévinas (…) apunta que la filosofía puede llegar también a ser el lacayo de su cuarta condición, el amor (MAN: 42).

En el inicio del período post-hegeliano de la filosofía, Badiou identifica dos grandes suturas. Por un lado, la sutura positivista que esperaba que la ciencia configure las verdades de su época (situación que perdura para él en gran parte de la academia anglosajona con la filosofía analítica). Por otro lado, el marxismo en su forma ortodoxa dominante anunciaba la disolución de la filosofía en la práctica revolucionaria, suturándola de ese modo a la condición política. Sin embargo, el marxismo también fue influenciado por la sutura positivista y pretendió darle a la política revolucionaria un estatuto científico: el socialismo "científico" y el "materialismo histórico" fueron opuestos al socialismo "utópico" de cuño romanticista. Badiou indica entonces que el marxismo ha *cruzado* dos suturas, a la política y a la ciencia, articulación que durante el estalinismo fue expresada mediante una filosofía "oficial": el "materialismo dialéctico". Sin embargo, para él, esta doble sutura se articuló en última instancia bajo la dominación *política* del Partido, el cual se atrevió a inmiscuirse en debates científicos e incluso artísticos[245](MAN: 39).

Desde fines del siglo XIX, se avizora un cambio en la escena de las suturas. Según Badiou, la obra de Nietzsche sería el emblema de una "comprensible" reacción al dominio de las suturas científica y política. Sobre un trasfondo antipositivista y antirrevolucionario, su respuesta, derivará en otra clase de sutura que anuda a la filosofía a la figura estética del pensamiento, particularmente, a la poesía (MAN: 41). En el siglo XX, la filosofía de Heidegger se aloja en esta perspectiva y la llevará a su culminación al conferirle una orientación poetizante a su ontología.

Badiou, cuyo objetivo ya indicado es romper estos vínculos y emprender una "de-suturación", sostiene que, en tanto a fines de los ochenta la posición positivista y la marxista aparecen ya osificadas, la sutura poetizante es la que mantiene mayor influencia y merece ser examinada con mayor detalle si se quiere proseguir con la filosofía. En primer lugar, hay que señalar que la rivalidad entre el poeta y el filósofo es una vieja historia que se remonta a

[245] Un caso de intromisión del Estado estalinista y su filosofía "oficial" en la labor científica fue el llamado *affaire* Lyssenko, el cual derivó incluso en la represión de los científicos que criticaban las teorías biológicas de Lyssenko. Por otro lado, el estalinismo también propuso tenazmente la introducción del "realismo socialista" en las artes, proyecto ya criticado por Badiou en su texto de 1965.

Platón (en diálogos como el *Protágoras* y la *República*) quien reprochaba a los poetas su supuesta complicidad con los sofistas. Nietzsche es considerado por Badiou como el vengador de esta condena platónica y, a partir de él, se produce una inversión por la cual pareciera que los filósofos comienzan a envidiar los atributos del poeta (MAN: 44).

Badiou alude entonces a una "edad de los poetas" para designar filosóficamente a una época en la cual ciertas funciones de la filosofía occidental fueron detentadas por el poema (2014b: 4). En efecto, según él, las obras de pensamiento de grandes poetas occidentales han jugado efectivamente un papel específico en la historia del pensamiento filosófico a partir de Hölderlin (como profeta de esta disposición) y, luego mediante la obra de célebres poetas de fines del siglo XIX y principios del XX, entre los que se nombran a Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstam y Celan.

Sin embargo, el filósofo francés también señala en su Manifiesto que la sutura de la "edad de los poetas" ha concluido y ya no es necesario confiar los desafíos de la filosofía al lenguaje metafórico. Como se verá a continuación, se ha abierto una etapa del pensamiento que posibilita recuperarla de su suspensión originada en suturas.

LOS ACONTECIMIENTOS QUE ALIMENTAN EL RECOMIENZO DE LA FILOSOFÍA

En su *Manifeste pour la philosophie*, Badiou indica cuáles son los acontecimientos cruciales del mundo contemporáneo en cada una de las condiciones que alimentan este renacimiento de la filosofía y a su filosofía en particular. En efecto, el "retorno" de la filosofía no deviene de un mero acto voluntarista del filósofo, sino que se vincula al examen del *estado actual* de esas condiciones desde el punto de vista de aquellos acontecimientos que para él alimentan dicho retorno. El señalamiento del vínculo de su filosofía con las novedades y acontecimientos del pensamiento de su época que orientan sus desarrollos filosóficos será entonces una constante en el resto de su obra y constituye, además, una forma combatir la pretendida actualidad con la que se autocelebra la filosofía de finales del siglo XX.

> (E)l discurso contemporáneo que tiene por insignia "el fin de la metafísica" se jacta a menudo (…) de ser el que está a la altura de su tiempo, de ser homogéneo con la juventud, con la liquidación de los arcaísmos. Es indispensable que la filosofía trate en su pinza el material de pensamiento más activo, más reciente, incluso más paradójico (CO: 62).

Los acontecimientos que condicionan a la filosofía no son, obviamente, datos seguros de la realidad, sino que se presentan a través de crisis y revoluciones cuyos significados pueden a veces ser confusos: "dado que la filosofía es un ejercicio de pensamiento en la brecha del tiempo, una torsión reflexiva sobre lo que la condiciona, se sostiene frecuentemente en condiciones precarias, nacientes" (MAN: 18). En ese marco, la filosofía ligada a su tiempo tiene incluso la capacidad de agravar esos problemas, anticipando su trayectoria posterior.

Al momento de escribir su Manifiesto, Badiou indica que, en el campo de la matemática, el acontecimiento que condiciona su filosofía está constituido por el trayecto que va de Georg

Cantor a Paul Cohen de la teoría de conjuntos, cuya influencia ya se comprueba en el dispositivo ontológico expuesto en EE. En el ámbito del poema, la obra de autores como Paul Celan, de Mandelstam y de Pessoa en las que Badiou interpreta la intención de la misma poesía como pensamiento de dejar de rivalizar con la filosofía y ser liberada de su sutura. En el orden del pensamiento del amor, se hallan los aportes del psicoanálisis de Lacan.

Sin embargo, como este escenario o estado de las condiciones está anudado a un momento específico, Badiou ya señala en una entrevista de 1994 que él ha reconstruido este mapeo de acontecimientos al interesarse, por ejemplo, en otras teorías de la matemática o por otras artes contemporáneas como el teatro o el cine (Badiou, E1994: 16).

Asimismo, vale notar que en un contexto de hostilidad hacia las verdades, cada uno de los lugares de pensamiento de donde ellas proceden (ciencia-arte-amor-política) son, según Badiou, enmascarados y obstruidos en el mundo contemporáneo a través de "recubrimientos nominales" que los niegan en tanto pensamientos: la "técnica" o la tecnología desplaza a la ciencia, el término "cultura" obstruye al de arte, la "sexualidad" sustituye al amor y la palabra "gestión" (principalmente, desde una lógica económica) ocupa el lugar de la política creativa. La potencia de este sistema de falsificación (cultura-técnica-gestión-sexualidad) reside para Badiou en el hecho de ser homogéneo con el mercado, pero también con la lógica del pensamiento identitario o comunitarista (SP: 13)[246]. El filósofo, entonces, debe revalorizar a sus condiciones su calidad de pensamientos y, de ese modo, contribuir a evitar su corrupción.

La continuidad general de la filosofía en relación con sus condiciones se recrea en cada filosofía mediante lo que se llama una nueva *variación* pues, así como una variación musical está a medio camino entre la repetición y el contraste absoluto, cada filosofía procura estar a altura de nuevas experiencias que la movilizan (Badiou, 2007c: 131). En este sentido, es importante analizar el grado de apropiación del filósofo respecto de sus condiciones cuando acoge las verdades a través de las operaciones de composibilidad. En efecto, una filosofía con sus conceptualizaciones forzosamente crea y re-crea un lugar para vincularse con lo que acontece en las condiciones de su tiempo, construyendo una imagen conceptual que refleja esas novedades en mayor o menor medida (incluso puede no hacer mención directa de ellas):

> La filosofía está en la brecha de su propio trabajo bajo sus condiciones y composibilita las condiciones, así lo quiera o no. Con todos los casos de figuras concebibles: o bien las condiciones serán más estrechamente reflejadas, o la filosofía se encontrará más distanciada de sus condiciones o, finalmente, sus condiciones no serán mencionadas en absoluto. Eso dependerá de las categorías puestas en práctica para sus composibilitaciones (E1990: 34).

En relación con este vínculo de la filosofía con sus condiciones, vale señalar que la quinta condición de la filosofía sería la tradición filosófica occidental, es decir, "su propia historia", tal como el Badiou mismo indica en el *Prefacio* de EE (EE: 12). Pero, no hay que dejar de tener

[246] Más adelante, se verá de qué modo para Badiou se articulan el mercado global con la promoción del *multiculturalismo*.

en cuenta que la ligazón de su filosofía con el pensamiento de los filósofos del pasado se efectúa, para Badiou, a través de la rearticulación de esos pensamientos y sus categorías con la nueva contemporaneidad de las condiciones "exteriores" al discurso filosófico (E2015: 13).

Las cuatro condiciones, obviamente, no requieren tener conciencia de su impacto filosófico ni poseer internamente la definición de una categoría de verdad para desenvolverse. Las verdades existen como obras, ideas y experiencias revolucionarias antes de que el filósofo las designe y las haga existir como tales. Por ejemplo, como se indicó anteriormente, el trabajo de los matemáticos alrededor de un teorema de ningún modo predetermina que esta disciplina posea un estatus ontológico, ellos "ignoran" ese carácter que sí les otorga una tesis filosófica (extra-matemática).

Al mismo tiempo, Badiou reconoce que una verdad necesita encontrar su filósofo o filósofa para poder ser designada como tal, es decir, se debe estar a la "escucha" para poder interpretar a esas posibles nuevas verdades y, de ese modo, "salvarlas"[247]. La filosofía no "espera" ni refleja pasivamente lo que acontece fuera de ella, sino que tiene la responsabilidad de discernir y distinguir aquello que tiene un valor universal y merece perdurar. Por lo tanto, a pesar de la aparente modestia a la que remite la mencionada idea de "circulación", vale la pena señalar la idea de François Wahl (2003: 38) de que las operaciones de la filosofía constituyen una especie de *acontecimiento* en tanto ellas sellan con un *suplemento* a las verdades de su tiempo. Es decir, si bien se reafirma que la filosofía no inventa verdades ni debe confundirse con un procedimiento de verdad, se asemeja a uno en el sentido de siempre nombra a las novedades que acontecen a través de su "lengua-sujeto" y se indaga sobre sus consecuencias, logrando así tal vez conmover la escena filosófica previa.

En resumen, para Badiou, la filosofía *salva* las verdades al identificarlas y orientarlas hacia la eternidad, pero esto depende de la ocurrencia previa de acontecimientos provenientes de sus condiciones que la conmocionen. Por ende, la filosofía no consiste en especulaciones aisladas y frías, sino que su operatoria es animada por una intensidad particular, lindante con lo amoroso. Tal como lo indica el propio verbo francés *saisir* usado por Badiou para denotar el acto filosófico de captación que se adueña de las verdades, éste implica más que una simple apropiación, pues no se realiza sin cierto sobrecogimiento: "Por 'captura' [*saisie*] entendemos toma, pero también sobrecogimiento [*saisissement*], estremecimiento. La filosofía es ese lugar de pensamiento donde las verdades (no filosóficas) son capturadas como tales, y nos sobrecogen" (CO: 61).

[247] "La filosofía es, si puedo decirlo así, el bautismo (…), la filosofía es también la salvación de las verdades, que de otro modo podrían pasar y desaparecer. Es por eso que digo que la filosofía lleva las verdades a la eternidad con nombres, con un bautismo. (…) ésta es una real actividad, pero para que esta actividad exista es necesario que haya, en efecto, verdades, del mismo modo que para que haya bautismo es necesario que haya habido un nacimiento. La filosofía no es el nacimiento de lo verdadero, ella es la protección y la salvación de lo verdadero, esa es la que yo creo su tarea particular" (Badiou, 1995a: 19).

LA DESACRALIZACIÓN DE LA FILOSOFÍA

Para terminar con esta aproximación a la relación entre la filosofía y sus condiciones, esta sección trata un punto fundamental implicado en la tesis filosófica badiouana que identifica a la matemática con el ser en tanto que ser: el abordaje de la cuestión del ser y del Infinito de un modo totalmente inmanente, sin necesidad de mistificaciones ni de ninguna trascendencia. En ese sentido, la concepción badiouana de la filosofía y de la ontología también permite formular la cuestión de la "muerte de dios" desde una nueva perspectiva.

En relación con esto, en el Prólogo de su libro *Court traité d'ontologie transitoire* (en adelante, TOT), publicado en 1998, Badiou analiza las implicancias del enunciado "Dios ha muerto"[248], popularizado por Nietzsche. En primer término, señala que este enunciado significa que existió un dios vivo, pero que finalmente ha dejado de ser, por lo cual también la religión ha muerto. Badiou se asume de este modo como un estricto nietzscheano, pues también piensa que "dios ha muerto", en referencia al dios de las religiones (Badiou, 2010a: 47). Desde su perspectiva, el llamado "retorno de la religión" a la escena pública actual no significa que ella esté viva, sino que es más bien una dramaturgia, una representación cuya "máscara mortuoria" enmascara cuestiones como la descomposición política que siguió al debilitamiento de las ideas emancipadoras luego del fracaso de la URSS.

Por otra parte, cuando se hace referencia a "dios" –indica Badiou– es preciso distinguir entre el Dios de la religión y el Dios de la metafísica[249]. De la extinción del primero no se deriva la desaparición del Dios metafísico, ya que este es inaccesible a la muerte en tanto designa únicamente un objeto o principio filosófico. Como caso paradigmático de esta clase de principios unificadores hace referencia al Dios de Aristóteles, él cual es, en efecto, un dios eternamente inmóvil, sin vida (TOT: 17). En suma, al sentenciar que "dios ha muerto" se debe distinguir entre el aspecto subjetivo de esa muerte, ya efectuado, y su faceta filosófica. En este último terreno, según Badiou, esa idea no se ha llevado hasta sus últimas consecuencias y, para abordar esa situación, describe lo que denomina la "aporía de Heidegger".

Para Badiou, la figura del dios filosófico o de la metafísica ha sido sometida a una desconstrucción a partir de Heidegger, pero finalmente ella vino a ser suplantada por lo que denomina "el Dios de los poetas", una especie de principio divino cuyo origen se remontaría al romanticismo alemán, y cuya influencia en la filosofía autoriza a vincularla con la sutura de la "edad de los poetas" de la que participó el propio Heidegger (sutura mencionada anteriormente en este Subcapítulo y que comenzaría con Hölderlin, autor al que Heidegger dedicó algunos de sus ensayos sobre poesía). En palabras de Badiou, este dios designa para

[248] Esta idea aparece en el parágrafo 125 de *La gaya ciencia* y también en *Así hablo Zaratustra* de Nietzsche, si bien con anterioridad Hegel ya había hecho referencia a la muerte de Dios en su *Fenomenología del Espíritu*.

[249] Sobre esta distinción, también Nietzsche señala que los señores metafísicos se apropiaron del Dios originariamente particular del pueblo judío y lo convirtieron en un ideal, provocando su ruina final. Nietzsche, F. (2007). *El Anticristo*. Madrid, Alianza, p. 48.

el poeta aquello por lo cual existe cierto encantamiento del mundo, pero asumiendo a la vez que "este Dios se ha retirado, dejando al mundo presa del desencanto" (TOT: 19). Por ende, la relación particular que se entabla con el dios poético no es del registro del duelo (como sucede en la religión contemporánea), ni de la crítica o conceptualización (filosófica); se trata más bien de una relación *nostálgica*.

He aquí entonces lo que Badiou llama la "aporía de Heidegger": Heidegger acordó con la muerte de Dios pronunciada por Nietzsche y procedió a la crítica y deconstrucción de la metafísica occidental por considerar que su desarrollo despliega un olvido progresivo del Ser que tiene su punto culminante en el siglo XX; pero, a la vez, suturó su filosofía a la poesía (designada por él como "guardiana" del ser) de modo que mantuvo en pie el dispositivo del "Dios del poema". De allí que Heidegger también haya quedado vinculado a la dimensión teológica de un retorno, tal como expresó con su frase: "Sólo un Dios puede aún salvarnos"[250].

Por su parte, la filosofía badiouana plantea un "ateísmo contemporáneo" que rompa con este último Dios nostálgico y con las promesas místicas de retorno. Para ello, considera primordial abandonar el motivo de la finitud, dado que esa idea de que la aprehensión de la condición humana depende de comprender su carácter finito, conlleva que sólo se soporte la muerte de la divinidad bajo la promesa de un sentido que se ha retirado, pero cuyo retorno no está definitivamente clausurado (TOT: 20). La insistencia (ideológica) en la finitud ahoga las potencialidades del ser humano, pues induce la creencia en lo infinito como algo único, misterioso y trascendente, y ello es compatible con una visión teológica que supone un ser infinito (onto-teología)[251].

Según Badiou, el necesario proceso de desacralización es llevado a cabo en parte por la propia poesía como pensamiento que –como se señaló– está procediendo hace ya un tiempo a separarse de esa deriva nostálgica y matar a su "Dios". Pero, por otro lado, vale preguntarse qué sucede en el terreno de la filosofía. En este punto, debe subrayarse que Badiou no vincula la desacralización de la filosofía con una respuesta nihilista que, tal como se observa en Nietzsche, suele ir acompañada de una proclamación de la inaccesibilidad al ser y a la verdad. En contra del relativismo, él afirma que la secularización es necesaria para que el pensamiento recupere estas categorías fundamentales de la filosofía con una nueva perspectiva (MAN: 34).

Para Badiou, entonces, se debe procurar acabar filosóficamente con la ideología de la finitud desligando la milenaria conjunción del infinito con lo Uno, es decir, Dios; típica en el dispositivo onto-teológico. Como se adelantó, es precisamente la matemática, descalificada por Nietzsche y, más tarde, por Heidegger (que la asociaba al cálculo y a un futuro sombrío

[250] Esta frase de Heidegger se encuentra en una entrevista concedida al semanario *Der Spiegel*, publicada póstumamente. Heidegger, M. (1989*).* "Entrevista del Spiegel" en *Escritos sobre la Universidad alemana*, Madrid: Tecnos, pp. 71-72.

[251] "El hombre es ese ser que prefiere representarse en la finitud, cuyo signo es la muerte, antes que saberse atravesado por completo, a la vez que rodeado, por la omnipresencia de lo infinito" (EE: 170).

de reinado de la técnica)[252], la cual proporciona a la filosofía una salida del teísmo que contiene el tema del "Dios de los poetas", sustituto del dispositivo del dios metafísico[253].

En el dispositivo badiouano, la matemática es un pensamiento-práctica autónomo que –al igual que sucede con los otros procedimientos de verdad– no requiere de una teoría filosófica que la fundamente, ni se reduce a una mera técnica o cálculo (TOT: 34). Por eso, es posible que la matemática poscantoriana con sus solas fuerzas haya proporcionado las herramientas para que sean pensables filosóficamente la categoría de multiplicidad junto con una idea renovada de verdad y, a la vez, que lo infinito se secularice dado que "la infinidad es otro nombre para la multiplicidad en tanto que tal" (TOT: 33). Ella expresa que el ser es múltiple-sin-uno, es decir, un múltiple de múltiples sin límite que lo determine ni principio de finitud.

Finalmente, la capacidad acontecimiental del pensamiento matemático de desplegar el tema de lo infinito en la figura de lo múltiple indiferente tiene como consecuencia filosófica, sostiene Badiou, el poder arrancar a la noción de infinito de su colusión con "lo Uno", rasgo esencial del Dios metafísico que, una vez abandonada toda trascendencia, dejaba como rastro la angustiosa cuestión del desamparo de la finitud a nivel intrasubjetivo que aprisionaba a la filosofía. En la filosofía badiouana, el infinito es una especie de axioma que, ante la orfandad de dioses, afirma la infinitud en lugar de reducirse al tema de la finitud y del ser-para-la-muerte. Las situaciones y la vida humana son concebidas como infinitas (somos ser-para-el-infinito) y de esto hay que extraer las consecuencias para el pensamiento (E2003c: 183).

En conclusión, la perspectiva de Badiou muestra que no han sido finalmente los anuncios de Nietzsche, sino los frutos del trabajo perfectamente transmisible de los matemáticos los que han permitido a la filosofía pensar secularmente "la muerte de Dios" o de lo Uno. La declaración nietzscheana se mantuvo inoperante mientras la filosofía se hallaba desvinculada de la matemática y estaba suturada a la poesía. En este sentido, así como Borges utilizó la invención cantoriana para contradecir la teoría nietzscheana del "eterno retorno"[254], Badiou se vale de ella para contrarrestar los efectos negativos del relativismo nietzscheano en el siglo XX y poder llevar el enunciado "dios ha muerto" a su culminación en el campo de la filosofía.

La propuesta de Badiou consiste entonces en librar a la filosofía de sus suturas religiosas y poetizantes para que ella pueda continuar secularmente su labor, asumiendo el ser y el mundo desde la perspectiva inmanente de la infinidad de lo múltiple: "una verdadera filosofía de lo múltiple, del vacío, del infinito. Una filosofía que rinde justicia afirmativamente a ese mundo que los dioses han abandonado para siempre" (Badiou, 1998c: 92).

---

[252] Badiou vincula la visión pesimista de Heidegger sobre la ciencia con el uso de la técnica por el capitalismo, pero de ningún modo considera que de ello deba deducirse que sea necesario renegar de la ciencia en su conjunto.

[253] Al mismo tiempo, vale remarcar que la importancia que posee la matemática en la obra de Badiou procura no ir en desmedro de la condición artística o poética: "una parte de mi esfuerzo filosófico es aceptar simultáneamente la condición matemática y la condición poética, y por consiguiente no definir la filosofía a partir de la elección de una de las condiciones" (Badiou, 2007d: 56).

[254] Borges, J.L. (2005). "La doctrina de los ciclos" en *Historia de la eternidad*, Buenos Aires: Emecé, pp. 81-96.

3.3 LA SITUACIÓN DE LA POLÍTICA EN LA FILOSOFÍA BADIOUANA

LA MUERTE DEL "COMUNISMO DE ESTADO" Y SUS LECCIONES

Después de la caída del muro y la desaparición de la URSS, Badiou publica en 1991 un libro sobre este suceso intitulado *D'un désastre obscur*. *Droit, Etat, Politique* (en adelante, DDO). En la primera parte de este título, el *desastre oscuro* (frase tomada del poema de Mallarmé "La tumba de Edgar Poe") refiere a que el final de la URSS es un suceso histórico que no se vincula a ningún acontecimiento, sino que se trata de un cataclismo estatal, algo que sucumbe por su propio peso objetivo. Así, la categoría de desastre es aquí contrapuesta a la de acontecimiento.

La idea de Badiou es que la proclamada "muerte del comunismo" en los noventa refiere a la muerte de un sentido de comunismo que sólo se liga con la objetividad de la representación, el partido y el Estado ya, como se observó en textos anteriores, él considera que el aspecto subjetivo del comunismo, clave para su existencia política, se había diluido hace ya tiempo. "Hay pues, si se quiere, en el orden del Estado (de las cosas), una muerte del comunismo. Pero, para el pensamiento, es una muerte segunda" (DDO: 12). La prueba más clara de esto es que esta segunda muerte se marca con la caída de la URSS, una especie de imperio contrario al ideal de la comunidad universal pretendido por el comunismo. En fin, la caída de la URSS es el acontecimiento-muerte de lo ya muerto y, para Badiou, en sentido estricto, la muerte no puede ser un acontecimiento[255].

Como señala Badiou, la descomposición de la URSS "se mantuvo estatal de punta a punta" y las masas tuvieron en este suceso un papel secundario. Por eso, los años posteriores a la dislocación de los países del este europeo dieron lugar a la simple gestión estatal (comandada por políticos y expertos tecnócratas) de un acoplamiento al mundo "occidental", sin propiciar ninguna novedad del pensamiento político ni ninguna clase de invención subjetiva. Todo esto es la prueba de que no todo cambio implica un acontecimiento[256].

Así como lo hizo al pensar la "crisis del marxismo", Badiou analiza la "muerte del comunismo" a partir de separar a la subjetividad política revolucionaria de sus referentes objetivos como el partido y el Estado (a la inversa de aquellos anticomunistas que anudan el destino del comunismo "estatizado" a dicha subjetividad). La tesis que repite Badiou aquí es que no fueron las revelaciones como las de Solyenitsin sobre el "totalitarismo" soviético las que aplacaron a la militancia; pues la subjetividad política dependiente del Estado-partido ya estaba erosionada mucho antes de la crisis final de la URSS y esto fue incluso un antecedente

[255] En términos ontológicos, Badiou señala que lo que había muerto en la presentación múltiple, debía morir también en el ámbito de su representación. Sin embargo, más adelante la muerte será replanteada por él como una categoría del devenir del aparecer.
[256] "Si no hay acontecimiento es porque se trata de la historia de los Estados, y en modo alguno de la historia de la política. Esta distinción es capital" (DDO: 27). Como se estudiará posteriormente en la presente Tesis, Badiou volverá a teorizar más adelante acerca de los tipos de cambio que no son acontecimientos.

necesario para su ocurrencia. Es decir, la denuncia de los crímenes del Estado socialista sólo funcionó como argumento *general* cuando se hizo patente el agotamiento de una figura subjetiva militante singular, ligada a una secuencia especifica de la política de emancipación centrada en el partido (marcada por el acontecimiento de octubre de 1917) que habría mostrado sus límites en sucesos como Mayo del 68. Finalmente, cuando por razones intrínsecamente políticas ya no había militantes a favor de la Idea del comunismo, el Estado estalinista fue convertido *retroactivamente* en el único referente de esta Idea, lo cual habilitó a que su caída fuese utilizada como argumento histórico que rebatía al comunismo en general.

Asimismo, el postulado badiouano de separar tajantemente la historia de la subjetividad política comunista de su deriva estatal, sirve –según él– para comprender por qué el comunismo fue una consigna clave para el pensamiento aún en épocas en las que la URSS cometía los más cruentos crímenes. En efecto, él afirma que el activismo de la subjetividad militante puede tener sus referentes propios y sostener principios que no anclan irremediablemente en la objetividad del momento (DDO: 30)[257].

La "cesación" de la secuencia del siglo XX de la hipótesis comunista no fue entonces causada por las revelaciones de los crímenes estalinistas, sino a raíz de la muerte (previa) de la subjetividad comunista que dejó al Estado como único referente de la palabra "comunismo", es decir, como un "Estado comunista", lo cual constituye un oxímoron.

> De ahí que la ruina del Estado-partido sea un proceso inmanente en la historia de los Estados. El partido-Estado sucumbe a su soledad subjetiva, al desamparo subjetivo. Sucumbe al ausentamiento de la política y, en particular de toda política que merezca el nombre de "comunista" (DDO: 32).

El espectáculo al que se asiste con la caída del comunismo estatal no es entonces más que la visibilización de la falta del comunismo como política subjetiva.

Por otra parte, hay que apuntar que la evaluación de Badiou respecto de la "muerte del comunismo" permite avizorar que desde su filosofía lo que se denomina *comunismo* no se reduce a una secuencia política del siglo XX, anclada en el Partido, sino a un concepto que posee un aspecto intemporal que ella, la filosofía, puede capturar: "La filosofía no existe sino en cuanto libera a los conceptos de la presión histórica que pretende otorgarles nada más que un sentido relativo" (DDO: 17). La filosofía bajo condición de la política piensa al Comunismo como una idea que remite a la pasión igualitaria, a la idea de Justicia, al fin de la opresión y al anhelo de cesación del Estado. De modo similar a lo trazado con su concepto de "invariantes comunistas" en 1976, la filosofía de Badiou sostiene que hay una *forma* subjetiva

[257] Por ejemplo, intelectuales militantes como Sartre en los cincuenta consideraban que las denuncias sobre crímenes cometidos por la URSS eran propaganda burguesa, pero al poco tiempo se distanciaban de los Partidos Comunistas por sus posicionamientos políticos "imperialistas" en cuestiones como la guerra de Argelia y buscaron otros lugares para la política subjetiva sin abandonar la pretensión comunista. Por otro lado, Badiou señala la obvia distancia entre las prácticas estalinistas y las de la militancia post-68: "¿Qué relación hay entre los campos estalinistas de los años treinta y el trayecto, ciego y magnífico, de miles de jóvenes estudiantes hacia las fábricas (…), o la creación multiforme de nuevas prácticas de declaración, de manifestación, de organización?" (AM: 105)

comunista, una Idea general que acompaña desde siempre a los levantamientos populares. Siempre es cuestión de comunismo, aún cuando pueda cambiar la palabra para designar a este "concepto filosófico, por lo tanto, eterno, de la subjetividad rebelde" (DDO: 18).

En términos ontológicos, Badiou señala que esa clase de levantamientos están en ruptura con el ser contado que los sujeta, por lo cual el comunismo es vinculado a la preeminencia de la presentación-múltiple sobre la representación (estatal). Más precisamente, el concepto ontológico de comunismo es el de una singularidad infinita sin predicados ni determinaciones que encaja con la conceptualización de lo *genérico* y que desde *Manifeste pour la philosophie* él designa como un *comunismo de singularidades*: "un comunismo que sería desligado de la figura *sustancial* de la comunidad (…), tal que la singularidad se deje tratar como singularidad sin que esto quiera decir su estatalización o su puesta en fusión comunitaria" (E1990: 42).

En definitiva, para Badiou el comunismo como concepto filosófico no debe morir y mantiene una apuesta sobre la posibilidad de que el derrumbe estatal de paso a algún acontecimiento imprevisible que abra una nueva secuencia de la política emancipadora.

EL TRIUNFO DE LA POLÍTICA CONSENSUAL: REPRESENTACIÓN Y GESTIÓN

El derrumbe del Estado-partido y la saturación de lo que él llama el "modo estalinista" de la política, comandado por la idea afín a la URSS y al PCF de que el lugar de la política es el partido, era un desenlace esperado por Badiou. El lado oscuro y decepcionante de ese suceso proviene de que esto no dio paso a otro modo de la política, a otra figura singular de emancipación, sino que reforzó el reinado de la democracia capitalista (DDO: 39).

Una situación política caracterizada por la proclamación del triunfo de la democracia habilita, como señala Badiou, a que ella ahora "confiese" sin tapujos lo que le endilgaba el marxismo: su estrecho vínculo con la propiedad privada de los medios de producción y con la desigualdad del capital. En efecto, desde comienzos de los noventa, el requisito explícito para formar parte del "mundo occidental" no es sólo que los países adopten las formas democráticas, sino también comprometerse con la economía de mercado y realizar una ola de privatizaciones (Argentina sabe de esto). En este contexto, Badiou afirma que ya nadie puede creer en la ilusión de que la democracia política pueda ser completada con la democratización de la esfera económica[258].

Como señala Rancière, se trata de una época que se anuncia como "el fin de las divisiones políticas, de los desgarramientos sociales y los proyectos utópicos" (Rancière, 200b7: 21). Lo que subyace entonces al discurso triunfalista de los apólogos de la democracia es que ella se ha convertido en la única forma de política posible: un régimen de lo Uno y no de lo múltiple.

[258] Pretensión reformista del socialismo democrático que, por ejemplo, sostienen Laclau y Mouffe en el *Prefacio* de 1987 a *Hegemonía y estrategia socialista*.

Si bien democracia es una palabra con distintas significaciones a lo largo de la historia (lo cual incluye su utilización dentro de la tradición revolucionaria), en el mundo contemporáneo ella designa eminentemente la forma de gobierno representativa a la que Badiou denomina *parlamentarismo*, cuya base es el acto electoral y el sistema Estado-partidos (en plural) o multipartidismo, en oposicion al sistema de partido único. En este esquema que considera que las elecciones constituyen el acto colectivo fundamental, se identifica consensualmente a la política con la gestión y administración estatal de la sociedad y, al mismo tiempo, se aceptan los condicionamientos que le son impuestos a la política por el capital y el mercado. Por eso, Badiou denomina *capital-parlamentarismo* a esta clase de democracia que combina una buena dosis de consenso popular pasivo con la "eficacia" económica (DDO: 44). La política se reduce entonces a la prosaica gestión de lo que hay por parte de un Estado que se atiene a las reglas de juego del capitalismo, ella es un hecho estructural cuyo análisis no ofrece nada de excepcional que pueda condicionar a la filosofía interesada en las verdades.

> (H)oy se llama política a algo que a mis ojos no lo es –al menos no en el sentido en que sería una condición de la filosofía o del pensamiento–, es decir, a la gestión de asuntos del Estado. Ésta es parte del proceso de tecnificación general; forma parte, pues, si puedo decirlo así, del tren de vida. No entra, como tal, en aquello que llamo procedimientos de verdad (E1990: 39).

En este marco de predominio del "parlamentarismo", en una conferencia brindada en Brasil en 1993, Badiou describe a la política como la persecución de ciertos objetivos a través de la articulación de tres elementos. En primer lugar, las personas, con lo que ellas hacen y piensan (una singularidad infinita); segundo, las organizaciones tales como sindicatos, asociaciones y partidos políticos; y, por último, los órganos de poder del Estado (Badiou, 2006b: 28). Asimismo, esta concepción de la política como articulación reconoce que en la sociedad existen distintas tendencias ideológicas que son representadas a través de organizaciones y partidos que persiguen fines disímiles. Esas tendencias se hallan en conflicto entre sí, pues todas pretenden apoderarse del aparato estatal para realizar sus objetivos particulares.

Por lo tanto, más allá de las diferentes interpretaciones acerca del modo en que se debería desenvolver el mencionado conflicto (ya sea por reformas legales, ya sea por la violencia revolucionaria), Badiou subraya que todas las tendencias políticas comparten el hecho de entender a la política como la *representación* de ese conflicto de intereses e ideologías (Badiou, 2006b: 29). De este modo, todas las corrientes políticas (incluso las revolucionarias) suelen subordinarse al Estado, puesto que siempre se trata de obtener o tomar el poder estatal, para después disponer de sus medios para intervenir sobre la sociedad[259]. El llamado *parlamentarismo* es la forma política que mejor se adapta a este esquema, pues el mecanismo

[259] La figura de la política que se promueve aquí se corresponde para Badiou con la llamada "expresión programática de fuerzas", la cual tiene como supuesto que los intereses o ideales de las distintas agrupaciones políticas pueden proyectarse en el gobierno a través de la puesta en marcha de sus respectivos programas que, vale subrayar, suelen privilegiar criterios económicos (PP: 51).

electoral es la forma más eficaz de organizar esa lucha de tendencias representadas en los diferentes partidos.

A mitad de los ochenta, Badiou señala que cualquier concepción de la política centrada en el Estado tiene como una de sus principales consecuencias que éste, concebido en principio como un instrumento para la realización de los intereses (programas) de un partido determinado, termina por erigirse en el lugar de la política que parece ocupar la totalidad de lo visible (si bien esta totalización es un imposible), mientras que la política real se encuentra de hecho suprimida. En efecto, sostiene que el Estado dictamina imperativos en los cuales la gestión y el mantenimiento del lazo social (aún por la fuerza) prevalece necesariamente sobre el principio político de la desligazón, es decir, la idea de que la política es subjetiva y de que se puede querer y pensar colectivamente algo diferente a las "necesidades" estatales (PP: 73). En el dispositivo de la política ordinaria, la conciencia política individual está limitada a lo que ella delega en los defensores de "un sistema de proposiciones estatalmente practicables" (PP: 51). Es decir, la forma política estatalizada sólo puede ligarse una subjetividad más bien pasiva y poco inventiva, restringida en su capacidad de pensamiento y acción.

En ese sentido, el filósofo francés reconoce que la centralidad del Estado y de la política representativa que vehiculan al capitalismo en la actualidad no requiere sólo una institucionalidad, sino también de cierta subjetividad afín a ella, esto es, necesita obtener cierto consenso pasivo de un vasto sector de la población que no va de suyo (es decir, una cosa es la difusión de las elecciones o el dominio económico del capitalismo y otra cosa es su aceptación)[260]. Por eso, aunque no sea el cometido central de su obra, señala que la instauración de la democracia como un valor inamovible requeriría una investigación acerca de los mecanismos utilizados para crear una subjetividad acorde a ese consenso[261]. En ese sentido, más adelante se verá que Badiou caracteriza a las concepciones de la ética, el derecho y la filosofía política que dominan en el mundo contemporáneo como parte de los dispositivos que inciden en la formación de ese consenso, en tanto sus discursos se articulan en torno a la promoción de la democracia en su forma actual y a la denuncia de los regímenes "totalitarios" que son vinculados a las pretensiones de la política comunista.

[260] Aquí vale la pena citar la reflexión de Badiou, a raíz de su debate con el público en una conferencia en Buenos Aires, sobre la existencia de la subjetividad necesaria para este consenso: "Puede decirse, por ejemplo, que la personas masivamente, son subjetivamente actores de ese consenso, ese es todo el problema. Vamos a ejemplificarlo: entre la idea de que el capitalismo sea la única cosa posible y la adhesión subjetiva a esa necesidad hay un margen. Desde este punto de vista la situación presente la calificaré como una situación de consenso pasivo. Es el Estado, los Estados, con todo lo que ellos representan y concentran, los que organizan de manera activa esa pasividad esencial. Entonces, si voy al lado propiamente político de ese consenso, él pasa por la dominación del Estado que efectivamente tiene como material una figura de consenso pasiva" (1995a: 30).

[261] "Naturalmente, si quisiéramos entrar en los detalles habría que hacer un análisis subjetivo fino de lo que es el consenso pasivo hoy en día, como se articula justamente con los medios de la representación a una actividad económica y estatal que solo es posible porque existe este consenso. Este es un análisis (…) importante que hay que hacer, político, sociológico y antropológico. (…) porque esto es diferente de una simple y pura opresión y, precisamente, si decimos consenso es porque hoy explotación y opresión no bastan. Porque el elemento de la subjetividad pasiva tiene una autonomía, una originalidad" (1995a: 30).

LAS SECUENCIAS DE LA POLÍTICA EMANCIPADORA (Y DEL MARXISMO)

Badiou incorpora a lo largo de su obra el lema sartreano del "intelectual comprometido" y asume que hay una responsabilidad política ineludible para el filósofo. Una posición que mantiene en su madurez cuando sostiene que su filosofía se halla bajo condición de las invenciones de las políticas de emancipación, las únicas capaces de producir de verdades.

Como anuncia en el *Manifeste pour la philosophie*, esta política de emancipación que funciona como una de las condiciones de la filosofía debe ser pensada en relación con sus *secuencias* singulares de existencia, articuladas a acontecimientos locales. Badiou toma esta idea de que la política emancipadora posee una temporalidad propia y corresponde pensarla por periodizaciones del antropólogo Sylvain Lazarus (su compañero de militancia en el UCF-ML y, luego, en la OP hasta 2007) quien, en sus investigaciones sobre la política, se ocupó de distinguir lo que llama sus *modos históricos*, trabajo cuyos resultados publicó en diferentes escritos y sintetizó en su libro *Anthropologie du nom* (1996).

En disciplinas como las ciencias políticas, la historia e incluso en gran parte de la filosofía, se identifica a la política a partir de lo que se consideran sus objetos particulares: las elecciones, la representación, los partidos, el parlamento, las leyes, el gobierno; los cuales pueden resumirse en la objetividad del aparato de Estado. En cambio, como señala Badiou, la idea que Lazarus expone en su libro es que la política es una invención del orden del pensamiento que se despliega de modo secuencial, es decir, cada secuencia política posee dispositivos intelectuales propios que son, a su vez, pensables desde la política misma (AM: 34)[262]. Cada uno de estos modos de la política se identifica y comprende en relación de interioridad con su pensamiento subjetivo: la aparición en su interior de ciertos "pensadores" y sus escritos, de sus categorías específicas (que no son "conceptos" generalizables) y de sus *lugares*, coextensivos a ese pensamiento singular, por lo que no deben ser pensados de modo reduccionista como sus resultados objetivos o materiales: "En la teoría de los modos, cuando un lugar desaparece, el modo y la secuencia llegan a un final" (Lazarus, 2010: 256).

Todo este trabajo de Lazarus sobre la política *en interioridad* reviste una gran importancia aquí, puesto que Badiou lo considera como una de las condiciones de su filosofía de madurez (así como el psicoanálisis lacaniano es para él una de las condiciones para pensar el amor).

Asimismo, la concepción lazarusiana de la política como un pensamiento subjetivo y secuencial (no hay política en general), aún sin negar que los Estados atañen a la política, implica que Badiou la distinga en términos filosóficos de los modos de la política "estatista" o en relación de *exterioridad*, los cuales se centran en el análisis de la cuestión de la toma y el ejercicio del poder en relación con el aparato estatal, y parten de la consideración de que el pensamiento de la política se enuncia desde un exterior, anulando así al pensamiento propio

[262] La referencia a Lazarus, activo militante y pensador de la política como Badiou, es una prueba de la dependencia de la filosofía respecto de esta intelectualidad propia de la política.

del quehacer político[263]. Por eso, las secuencias de la política que condicionan a la filosofía no se identifican con la existencia y devenir de los Estados y su "política", que es en sí un hecho estructural (no acontecimiental) sin incidencia filosófica particular (CO: 223).

Asimismo, concebir la política a partir de sus secuencias de existencia implica reconocer que cada política comienza y cesa, y que es posible que haya períodos o intervalos en los que se ausenta. Como señala Cerdeiras, esto significa que en esos momentos "ningún pensamiento, haciéndose cargo de las grandes rupturas que se han producido en el tiempo, se presenta con capacidad para abrir una nueva secuencia" (Cerdeiras, 1995: 38).

La periodización de la política de Lazarus comienza en el siglo XIX e identifica cinco secuencias (la lista no está cerrada). En primer lugar, señala Badiou, el trabajo de Lazarus identifica el llamado modo *revolucionario* o jacobino, operativo durante el período 1792-1794 (que incluye el período de dominio jacobino en la Convención Nacional –la Convención Montañesa– hasta la reacción termidoriana). Aquí la revolución fue pensada principalmente como una fuerza de carácter moral, una acción voluntarista de ciudadanos "virtuosos". Algunos de sus pensadores fueron Saint-Just y Robespierre (cuyas ideas no son reductibles a sus fuentes rousseaunianas) y tuvo como lugares políticos a la Convención, los clubs, las sociedades de los *sans-culottes* y el ejército revolucionario (AM: 32).

Por otro lado, todo eso que habitualmente se aglutina confusamente bajo el nombre de marxismo debe distinguirse para Badiou en diferentes secuencias de la política de emancipación que recorren los siglos XIX y XX, y que Lazarus denomina el modo "clasista", el modo "bolchevique", el modo "guerra revolucionaria" y el modo "Revolución cultural" (Badiou, E1992a). Esta distinción de diferentes períodos dentro del marxismo se corresponde claramente con los escritos de Badiou de los años setenta, en los que ya se identifica al marxismo como un pensamiento político con diferentes momentos[264].

En primer lugar, el modo "clasista", vigente desde 1848 (insurrecciones obreras y publicación del *Manifiesto comunista*) hasta 1871 (la Comuna de París), los marxistas creían que el desarrollo de la orientación subjetiva (la "toma de conciencia") como producto de la lucha de clases bastaba para guiar al naciente movimiento revolucionario internacional, encarnado principalmente en la clase obrera, sin necesidad de un partido propio. La derrota de la Comuna parisina significó la revelación de sus ilusiones.

El modo bolchevique de la política estuvo operativo desde 1902 con la aparición de *¿Qué hacer?* de Lenin (en el que se hace un balance de la secuencia anterior), fue puntuado por los levantamientos de 1905, y finaliza con la revolución de Octubre de 1917. Este modo de

[263] "Certes, l'État est dans le champ de la politique, la politique rencontre l État. Mais toute singularisation conceptuelle de la politique distingue radicalement la pratique politique de la pratique étatique, qu'il s'agisse de l'exercice du pouvoir ou de sa prise" (Badiou, E1991).

[264] Como se verá hacia el final de esta Tesis, estos momentos coinciden en gran medida con lo que Badiou designa más adelante como las etapas o secuencias de la "hipótesis comunista".

pensamiento político es, en primer lugar, una respuesta a las necesidades de mayor organización y disciplina, en contra del oportunismo, el espontaneísmo y el reformismo. En este marco se vislumbra que la mera existencia de un movimiento popular no garantiza la victoria de la revolución, se requiere de un partido. Además de Lenin, sus teóricos fueron Trotsky y Bujarin, y sus lugares fueron el POSDR y los soviets, cuyas desapariciones marcan el fin de esta secuencia.

En este punto, Lazarus considera fundamental precisar diferentes momentos dentro de la obra de Lenin, lo cual permite distinguirlo tanto del marxismo que lo precede, como del estalinismo posterior (creador del "marxismo-leninismo"). En ese sentido, sostiene:

> la principal obra de Lenin, que fundaba y establecía la secuencia que considero la política de Lenin, lo que llamo el modo bolchevique de política, es *¿Qué hacer?* (1902). Esta secuencia (…) va desde 1902 hasta octubre de 1917. Quedo cerrada con el triunfo de la insurrección, la creación del Estado soviético y el renombramiento de los bolcheviques como Partido Comunista en 1918. La secuencia en cuestión incluye, pues, desde el punto de vista cronológico más general, la fase final del zarismo, el Partido Socialdemócrata Obrero Ruso, la Revolución de 1905, la Primera Guerra Mundial y la secuencia revolucionaria que comienza en febrero y acaba en octubre con la victoria y la conquista del poder (Lazarus, 2010: 247).

Según Lazarus, el concepto de partido es central en la política del siglo XX. En el período bolchevique, la vanguardia del partido es la que dispone las condiciones de la política revolucionaria. Pero, después de 1917, este lugar de la política comienza a perder su veta subjetiva y adquiere un carácter "objetivista":

> [el partido] después de 1917 pasaría a ser un atributo del Estado o incluso su centro. Entramos en la era global del partido-Estado: estalinismo, nazismo, parlamentarismo, siendo el multipartidismo un multipartidismo interestatal. En todos los acontecimientos, los partidos sólo existen como partidos-Estado, lo que en sentido estricto significa que estos partidos no son organizaciones políticas, sino organizaciones estatales (Lazarus, 2010: 250).

Los partidos estatizados se vinculan a lo que se llaman modos de la política en *exterioridad* cuyo principal fin es alcanzar y mantenerse en el poder estatal. Esto es también lo que permite, como ya se mencionó, diferenciar a las experiencias políticas comunistas del despliegue de la política estalinista que considera al Estado-partido como el *lugar* exclusivo que permite vincular a la práctica política con el pensamiento.

Además, Lazarus menciona el modo "guerra revolucionaria" representado por Mao que se inicia en China hacia 1927 cuando se constituye el Ejército Rojo y que finalizaría en 1949 con la toma del poder del PCCh, un pensamiento que tuvo como lugares al partido, al ejército y al Frente Unido con el Kuomintang. Durante este período los textos de Mao sostienen la subordinación de la historia a la capacidad política subjetiva de las masas, al mismo tiempo que se formulan ciertos principios o "leyes" de la política que permitirían estudiar la coyuntura; por eso Lazarus también llama a este pensamiento modo "dialéctico" de la política (Lazarus, 1998: 29). Como se sabe, esta modalidad de la política en la cual la guerra es considerada el

factor transformador tuvo una gran influencia durante las décadas subsiguientes en las luchas de liberación de países como Vietnam, Cuba y, algo más cercano en el tiempo, en Nicaragua. Empero, hay que señalar que desde *Peut-on penser la politique?*, Badiou ya considera agotado a este modelo "guerrero" de la política debido a su afinidad con el despliegue de guerras nacionalistas desligadas de cualquier tipo de pretensión emancipadora, pero, sobre todo (como se verá más adelante en su análisis del "Ejército Rojo" en China) por sus limitaciones para lograr movilizar a las masas en tiempos de cierta paz.

Finalmente, la secuencia de la Revolución Cultural en China, se extiende fundamentalmente desde 1965 hasta 1968 y es la que más influye en la trayectoria del propio Badiou. Si bien se reconoce que todo Estado pretende conservarse, la GRCP se destaca por poner cuestión la captación (o usurpación) de la política subjetiva por parte del Estado. En este esquema, se pretende que la política ocupe nuevamente el puesto de mando por lo cual, bajo el liderazgo de Mao, se produjo una movilización política de las masas en una escala jamás alcanzada por el leninismo y se dieron experiencias de descentralización estatal, como la fugaz Comuna de Shanghái en 1967.

Según Badiou, las tres secuencias de la política moderna ya han sido suficientemente estudiadas y evaluadas; en cambio, los últimos modos de la política que trataron con las limitaciones políticas del Estado-partido son claves en cuanto permanecen en discusión en cuanto su denominación e implicancias, por lo cual serán retomados más adelante en la Tesis.

LAS SEÑALES DE UNA NUEVA ERA (DE-SUTURADA) DE LA POLÍTICA

En el pensamiento de Badiou hay un reconocimiento (aunque sin renegación) de que la política marxista-leninista centrada en el Partido y en la cuestión del poder estatal, se ha agotado y fracasado, por lo cual su filosofía ya desde mediados de los ochenta se propone vincularse con acontecimientos que plantean nuevas formas "post-marxistas" de la política de emancipación.

En esa línea, a fines de los ochenta, Badiou indica en su Manifiesto que los acontecimientos en la política que implican a la filosofía se concentran en la secuencia histórica que va más o menos desde 1965 a 1980: se trata de Mayo del 68 y sus efectos hasta mediados de los setenta, la Revolución Cultural en China, la Revolución iraní de 1979, el movimiento obrero y nacional de *Solidarnosc* en Polonia (desde las huelgas de Gdansk hasta el golpe de estado de Jaruzelski), aún con el curso posterior que algunos de ellos siguieron[265].

Para el filósofo francés, el pensamiento de la política depende en gran medida de descifrar la significación de estos eventos histórico-políticos (que afectaron, vale señalar, su propio

[265] A pesar de que logró alcanzar el poder en 1979, Badiou deja de lado a la revolución sandinista en Nicaragua, seguramente porque se trata de una revolución que porta una modalidad de la política similar a la etapa que él ya considera cerrada.

itinerario intelectual y militante), ya que se trata, según la denominación de Lazarus, de acontecimientos “oscuros" desde el punto de vista de la propia política.

> A excepción sin duda del movimiento polaco, la opacidad de estas ocurrencias político-históricas viene del hecho de que ellas se representaban, en la conciencia de sus actores, en marcos de pensamiento cuyo carácter caduco pronunciaban al mismo tiempo. Así, Mayo del 68 o la revolución cultural se referían comúnmente al marxismo-leninismo, cuya ruina como sistema de representación política estaba precisamente inscrita en la naturaleza misma de los acontecimientos (MAN: 54-55).

Es decir, lo acontecido en Mayo del 68 o la GRCP permanece “oscuro” porque sólo ha intentado ser designado o interpretado por la militancia a través de un conjunto de representaciones y términos clasistas o marxistas que en estos sucesos se muestran evidentemente inoperantes[266] (vale mencionar aquí que el propio Badiou pareció caer en esta tentación durante su militancia en el UCF-ML). En ese sentido, la “oscuridad” de dichos sucesos se liga entonces con lo que se designa como la caducidad del “marxismo-leninismo”, ya abordada en profundidad en *Peut-on penser la politique?*, y con la necesidad de emergencia de nuevas formas de concebir y organizar los procesos de la política, balance al que Badiou y sus compañeros responden con la creación de la “L’Organisation politique”.

La discordancia entre lo que se practica en estas experiencias y lo que es pensado sobre ellos, es decir, el marco caduco desde el cual intentan ser infructuosamente interpretadas y representadas, se desprende que el estatuto de estos acontecimientos, siempre en exceso respecto de su emplazamiento y del lenguaje corriente, aún no ha sido definido. Es decir, la labor de intervención e interpretación que corresponde a sus militantes no está todavía concluida (y no es tarea del filósofo “legislar” sobre esa situación). Por lo tanto, una de las claves de la militancia política en esa coyuntura reside para Badiou en “la capacidad para estabilizar fielmente y a largo plazo esta nominación” mientras que, por su parte, “la filosofía está bajo condición de la política en la exacta medida en que lo que ella dispone como espacio conceptual se confirma homogéneo a esta estabilización, cuyo proceso propio es estrictamente político” (MAN: 56).

Por lo tanto, el planteo de la de-suturación de la filosofía, en este caso, en relación con la política, no depende sólo del filósofo, sino también del balance de estos sucesos políticos por parte de sus militantes. Las nuevas formas políticas claramente no son transitivas a la filosofía, lo cual la diferencia de esquemas de pensamiento anteriores como el del "materialismo dialéctico" que, como ya se mencionó, pretendía acoplar o fusionar una filosofía a la política oficial estalinista (y fustigaba toda acción política que no se ajustase a sus esquemas). En suma, para salir de la sutura de la filosofía a la “política” (que, en su caso, no derivó del

[266] Esta desvinculación entre lo sucedido y su marco de interpretación se dio de modo similar en la Revolución iraní, aunque desde un marco diferente: “De la misma manera, la revolución iraní se ha inscrito en una predicación islámica a menudo arcaizante, mientras que el núcleo de la convicción popular y de su simbolización excedía por todas partes esta predicación” (MAN: 56).

estalinismo, sino de la dogmatización maoísta de la política que confrontó con la sutura "teoricista" althusseriana), Badiou se decanta por privilegiar la labor de los militantes y situar a la filosofía bajo dependencia de lo que ellos hacen y piensan. Al mismo tiempo, él avizora un período de transición o un intervalo durante el cual las nuevas formas de la política de emancipación todavía están en ciernes:

> (L)as concepciones políticas que dominaron el siglo están saturadas y las nuevas concepciones no aparecen aún con claridad. Estamos entre dos períodos. La filosofía puede permitirnos pensar esta transición y puede indicar formalmente las direcciones de pensamiento, puede quizás aclarar lo que podría ser una política novedosa, pero siempre hay un momento en que es el acontecimiento el que decide" (Badiou, 2000a: 23).

En relación con este tema, Badiou en una entrevista de 1994 no descarta la posibilidad de que los llamados acontecimientos oscuros que no recibieron una nominación clara y pertinente en la política, terminen por no recibirla y no sean calificables como acontecimientos. Por ello, es importante notar que cuando en la misma entrevista comenta su intención de rehacer el mapa de los acontecimientos que condicionan a la filosofía, incluye la posibilidad de repensar las novedades en el campo de la política porque considera finalmente que "…los ochenta fueron fuertemente reaccionarios, y de ninguna manera clarificaron lo nuevo" (E1994: 16). En ese sentido, se puede hacer mención dentro de esas novedades que emergen de la política, además del MST brasileño estudiado por Peter Hallward (*cfr.* Nota 163), la aparición en el sur mexicano al inicio de 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), organización que no combate con el fin de tomar el poder, sino que procura resguardar un espacio de experiencia de la política en autonomía, manteniéndose a distancia del Estado[267].

LOS NUEVOS POSIBLES EN LA POLÍTICA: LA PRESCRIPCIÓN POLÍTICA AUTÓNOMA

Como ya se señaló, la filosofía badiouana de madurez concibe que la marca de inicio de un proceso político es la ocurrencia de un acontecimiento local, pero, a causa de la naturaleza evanescente de éste, el destino posterior de una política depende de la posibilidad de que se constituyan sujetos que lo proclamen y desarrollen sus implicancias.

Una categoría subjetiva central para conocer la concepción de Badiou de la política en autonomía es la de *prescripción* que –como se mencionó anteriormente– él incorporó a mediados los años ochenta como uno de los principios de la "L'Organisation politique" para indicar cierta separación entre política y Estado. Esta prescripción es afirmativa en el sentido que, en lugar de plantear una lucha y negación en términos de oposición *interna* a lo que hace el Estado, apunta a la posibilidad de una política que se despliega y afirma por sí misma *por fuera* del Estado (aunque manteniéndolo dentro del campo de acción de esas prescripciones):

[267] Esta irrupción del zapatismo es estudiada por quienes trabajaron el pensamiento badiouano en Argentina en artículos de la revista *Acontecimiento*. En uno de ellos, Cerdeiras (1995a) la define como "el advenimiento del primer pensamiento político que se hace cargo del agotamiento de las viejas formas de la política y promueve un vigoroso esfuerzo por reinventar la política de emancipación".

"una política prescribe al Estado, que le es exterior, identificando, sobre una cuestión, un nuevo posible, el mismo pensado y practicado en inmanencia a una situación" (LM: 573).

Dentro de la perspectiva badiouana que considera a la política un pensamiento subjetivo, su desenvolvimiento no puede guiarse simplemente por la norma de la posibilidad objetiva. Esto no significa caer en la mera utopía, puesto que la política tiene su real en la *prescripción subjetiva* conformada por enunciados prescriptivos que pretenden realizar en el mundo lo que es posible, pero bajo la ley real de lo imposible. Toda verdadera política supone entonces una prescripción *incondicionada*, adjetivo que indica que ella no se origina en una prueba que el examen del mundo suministraría ni demuestra previamente su posibilidad en términos de realización. Ese desplazamiento subjetivo de la prescripción, es una posibilidad novedosa en el mundo, no reductible a la continuación de lo que hay o ya es conocido (la *veridicidad*).

En ese sentido, la idea de prescripción política es también una manera de abordar la relación entre el pensamiento de la política y el tiempo en tanto muestra una forma de relación entre lo que puede venir y lo que es que rompe con lo que se consideraba como "lo posible". A partir de Lazarus, Badiou diferencia al ámbito de lo descriptivo que exige del tiempo –dado que se *infiere* lo que va a venir en continuidad con lo que ya es– de la mirada prescriptiva que implica una ruptura en esa temporalidad de *lo posible* tan delimitada (AM: 37).

Por otro lado, que la prescripción política sea incondicionada también implica que no necesita presentarse como representación de un conjunto o fuerza "social" objetiva. Para Badiou, la categoría de prescripción es una categoría política que se contrapone a las ideas de expresión, representación o programa. Los enunciados verdaderamente políticos son intrínsecamente irrepresentables y justamente en esa irrepresentabilidad consiste su potencia política subjetiva.

Como se sabe, en la esfera de la democracia representativa, las decisiones fundamentales de los gobernantes electos son catalogadas como dictámenes que responden a las necesidades o posibilidades del "mundo tal cual es" y no suelen ser consultadas a los representados. Asimismo, la legitimidad de ese modo de gestionar la política se asienta en números que resultan de los procedimientos electorales organizados por el Estado[268] y también de otras consideraciones numéricas que emergen de los sondeos o las encuestas de opinión, abordadas frecuentemente por los medios y por las ciencias sociales, principalmente, la "ciencia política". En cambio, el filósofo Badiou sostiene que la política sólo puede ser pensable a partir de su liberación de esta clase de valoraciones numéricas, pues ninguna secuencia política verdadera es representable en el universo de la estadística y es

[268] En una reflexión sobre las elecciones, Badiou las define como una operación del Estado que sólo podría considerarse un procedimiento de la política si se considera que el Estado y la política son idénticos, pero esto es desmentido por el hecho de que, aún si el voto es cuantitativamente masivo y vivido como un imperativo, la convicción política subjetiva que lo podría respaldar es flotante o incluso inexistente (CIR4: 14).

evidentemente irracional suponer que el número conlleva en sí mismo una virtud en la política (suposición que, además, no suele dar en el terreno del arte o en la ciencia)[269].

En todo caso, desde la visión badiouana de la política es necesario plantear una distinción entre el número "pasivo" que depende de los mencionados mecanismos de *representación* del Estado (como los escrutinios electorales) y el número "activo" que se halla ligado a lo que él llama *presentación* y se encuentra en las manifestaciones, huelgas e insurrecciones colectivas. Si bien es cierto que este número activo suele ser minúsculo en relación con el pasivo, su fuerza real se muestra cuando se privilegia el poder de irrupción de la voluntad colectiva por sobre consideraciones cuantitativas. Tal es el caso de una manifestación o una insurrección que proclama su derecho sin otra consideración de la inmanente a su propia existencia, sin atender a las vías de representación establecidas por el Estado.

> Para que la política esté ligada a verdaderas decisiones, legibles como consecuencias de una voluntad, y no de naturaleza de las cosas, deben remitirse a principios y prácticas que dependan directamente de estos principios, y no a la muy extraña regla que somete todo al número (Badiou, CIR: 37).

En la concepción badiouana, el número activo debería entonces desvincularse conscientemente de toda correlación con el número pasivo "sin política", en el que descansa la representación organizada estatalmente, lo cual se corresponde, obviamente, con su postulado autonomista de que el proceso político debe organizarse, pensar y actuar a distancia del Estado[270].

[269] En el mismo texto: "Si el número [electoral] por sí solo merece ser celebrado, esto quiere decir que la democracia es estrictamente indiferente a todo contenido, que no representa sino su propia forma, la puesta en escena de un elemento numérico" (CIR4: 31). Vale subrayar que hay que confundir este número con lo que filosofía badiouana designa, en el marco de su ontología matemática, como la "numericidad" propia del procedimiento político, la cual será abordada más adelante.

[270] Vale notar aquí que, en algunas circunstancias excepcionales, la fuerza del número activo presente en los movimientos politicos puede llevar a un escenario en el que el número pasivo que se desprende de los actos eleccionarios pueda ligarse a verdaderas decisiones políticas, que dan lugar a nuevas posibilidades, distintas a lo que se dictamina desde el ordenamiento democrático-capitalista. En esta clase de circunstancias, Badiou ha admitido muy excepcionalmente que la participación en elecciones pueda considerarse un acto político, por ejemplo, durante las elecciones griegas de 2012. En relación con este tema, recientemente Slavoj Žižek observó una trascendencia política similar en el plebiscito constitucional en Chile del año 2020: "Slavoj Žižek se dirige al pueblo chileno: 'Apruebo, luego soy'", en *Le Monde Diplomatique* (edición chilena), 28 de septiembre de 2020. Disponible en: https://www.lemondediplomatique.cl/slavoj-zizek-se-dirige-al-pueblo-chileno-apruebo-luego-soy.html

3.4 LOS DESAFIOS DE LA DE-SUTURACIÓN ENTRE POLÍTICA Y FILOSOFÍA

LA CONDICIÓN POLÍTICA, SUS VERDADES Y LA FILOSOFÍA

En este apartado vamos a abordar los desarrollos acerca de la condición política desplegados por Badiou en su libro *Conditions*, libro donde explora las consecuencias de los pilares de su filosofía expuestos en EE y en MAN. En ese marco, se preocupa por clarificar las delimitaciones entre la filosofía y la política tomando como punto de partida que, para él, la política *en sí-misma* es un procedimiento de verdad y, por ende, la identificación filosófica de la política depende de un trabajo con la categoría de verdad en la política, esto es, con las verdades políticas.

En ese sentido, el primer punto a señalar es que las verdades que activa la política como pensamiento son irreductibles a otras verdades (científicas, artísticas o amorosas). La política es rigurosamente coextensiva a las verdades que genera en cada una de sus secuencias (es decir, ellas le son inmanentes). Todo esto implica también que la política, como pensamiento subjetivo singular, sea irreductible al pensamiento filosófico. Sin embargo, el filósofo francés reconoce cuál es la idea predominante al respecto:

> No estamos, en efecto, acostumbrados a pensar (filosóficamente) la política como procedimiento de verdad. La idea dominante es más bien que la filosofía hace verdad de lo que está en juego en la determinación política, y que es ya sea del orden de la práctica o bien del orden de las pasiones (CON: 212).

A raíz de esta visión restringida, es que nombres puramente filosóficos destinados a capturar la Verdad en las políticas en acto (es decir, que dirigen el tiempo real de una política, sea cual fuere su extensión activa, hacia la eternidad nominal de su ser como verdad) son erróneamente considerados nombres de la política misma (la idea de justicia, por ejemplo, debe entenderse como uno de los atributos filosóficos de la verdad política y no como una nominación propia de la política).

De acuerdo con Badiou, la filosofía no es el lugar donde la política es "pensada", ya que la política *es* un lugar de pensamiento y ni siquiera es correcto presumir que la filosofía sea el pensamiento que identifica a este pensamiento puesto que, tal como nos muestran los grandes textos de la política en cada una de sus secuencias (Saint-Just, Lenin, Mao, etcétera), se puede "*identificar la política como pensamiento desde el interior del propio pensamiento político*" (CON: 21). Esa relación de pensamiento interna a la política (inherente a todo procedimiento de verdad) es autónoma y diferenciable de la relación que ella pueda establecer con la filosofía.

Asimismo, hay que subrayar que para Badiou una secuencia singular de la política no opera nunca a partir de una definición de la política. Por eso, toda nominación o definición del nombre política es extra-política y procede de la filosofía, la cual dispone sus propias

operaciones con vistas a poder enunciar que en una determinada secuencia de la política hay una verdad, pero esa calificación de una política singular como "procedimiento de verdad" sólo es enunciable por el acto filosófico (es una sublimación suya) y no desde esa política (CO: 213). Además, como indica Badiou, este reconocimiento filosófico que recibe una política le sirve indirectamente de "propaganda", pues exhibe el valor intemporal de sus invenciones.

Asimismo, es importante notar que el momento de la "captación" filosófica como instancia de nominación inmanente de los avatares (exteriores) de la condición política es particularmente arriesgado. Una prueba patente de esta dificultad –señala Badiou– es la perduración del sintagma "filosofía política". La rigurosa distinción que se debe mantener entre lo propio del acto filosófico y lo que es parte de sus condiciones, "fácil de ejercer cuando se trata del arte, evidente con respecto al amor, duramente conquistada en el curso de siglos por la ciencia, sigue siendo un programa para la pareja filosofía/política" (C: 214).

El filósofo francés advierte, entonces, la importancia de la distinción entre estos campos y del gran cuidado que se debe tener para no confundir las definiciones de la filosofía con los nombres que sostienen el proceso de una política efectiva y autónoma, puesto que aquí se juega gran parte del balance político del siglo XX. En efecto, esta confusión o fusión de la filosofía con la política se exhibe en las desastrosas experiencias como la del estalinismo. Por lo tanto, al mismo tiempo que procura no renunciar al resurgimiento de una política de emancipación, Badiou considera necesaria desligarse de las formas filosóficas del estalinismo emprendiendo un acto de de-suturación de la filosófica con la condición política.

La (con)fusión de la política con una filosofía dogmática

Como expresa en su Manifiesto, para Badiou es fundamental evitar que vuelvan a repetirse las *suturas* que han obstaculizado al pensamiento en el pasado y se propone reformular las relaciones entre la filosofía y la política. A partir del balance de las derivas en el siglo XX del "Estado comunista", emprender la "de-suturación" entre ellas resulta aún más necesario.

Por un lado, Badiou reconoce el peligro de fusionar política y filosofía como pensamientos pues, en ese caso, la primera se convertiría en un pensamiento que se puede considerar dogmático. Como se ha indicado, un caso paradigmático de este tipo de política suturada a la filosofía lo constituyó el estalinismo, a través de la construcción de una filosofía estatal "oficial" (el materialismo dialéctico). Como también se señaló, el filósofo francés considera que el principal tipo de fusión de la política en la filosofía sucede a través de la habitual confusión entre las definiciones de la filosofía y la efectividad inmanente de una política singular. Es decir, cuando el nombre filosófico que describe, bajo condición de una política real, lo que ese real habrá tenido de Verdad, es identificado erróneamente con los nombres propios del proceso político real. Tal fusión de la filosofía, o mejor dicho de un filosofema, con los nombres de una política producen lo que Badiou designa como un *desastre* (CO: 214).

Badiou procede entonces a un análisis filosófico de esta cuestión, ya que *desastre* es "un concepto filosófico para nombrar la sutura de la filosofía a la política" (CO: 215). Es decir, se trata de un análisis formal respecto de las implicancias de esta sutura en el momento del acto de captación de verdades de una política; y no debe confundirse con lo que una política puede concluir por sí misma de una evaluación al respecto.

En ese sentido, Badiou sostiene que esta clase de sutura genera tres claras consecuencias en relación con la política[271]. La primera es que se comienza a designar a los lugares inmanentes de una política singular dentro del reino de "lo Uno". En efecto, la política real tiene localizaciones contingentes y variables, pero cuando éstas son suturadas por la captación filosófica que los eterniza como conceptos, se puede producir en aquella la sustancialización de un lugar único, constituido en la "patria" de la verdad. La política se presenta entonces como acceso del pensamiento a este sitio que se ha convertido en *el* lugar exclusivo de la verdad. Badiou llama a esto el *éxtasis* del lugar (similar a lo que en TS llamaba la *entronización* de un lugar único), el cual se muestra mediante su escenificación. En fin, esta situación conlleva que la prescripción infundada y la pura elección que corresponden a todo procedimiento político, son asignadas a un único lugar divinizado (CON: 215).

Una segunda consecuencia del plegamiento de una filosofía al interior de la singularidad de una política que se pretende emancipadora, es la reducción de los diversos nombres de la política a un sólo nombre *sagrado*. Como sabemos, toda secuencia política tiene nominaciones que le son propias (ya sea "resistencia", "virtud", "comités populares", "congresos", etc.) pero, advierte Badiou, si tales nombres se suturan a un filosofema dogmático, se pliegan entonces a lo que se considera el único nombre de la política y de la emancipación misma que se supone advenida en presencia. Esta sacralización de un nombre (expresada, generalmente, por el culto a nombre propio como el de Stalin o Mao) viene así a duplicar al *éxtasis* del lugar.

La tercera categoría del *desastre* señalada por Badiou se halla ligado al estatuto de la verdad: "si las verdades contingentes de la política se dejan directamente, no acoger, sino subsumir en pensamiento en un filosofema, estas verdades asumen el aire de una conminación despótica" (CO: 217). Es decir, se conforma un pensamiento sesgado que supone el advenimiento y la presencia de *la* Verdad por lo cual, aquello que es siempre una verdad particular e inacabada de la política pasa a adquirir un carácter de absoluta necesidad y se convierte en una Verdad dictatorial dentro de una filosofía dogmática. De ese modo, ella se declara coextensiva a la situación y, por consiguiente, aquello que en lo real se exceptúa de su ley y se resiste a la nominación, cae bajo veredicto de muerte.

[271] Aunque en este caso se comenten sus características a partir de la relación de la filosofía con el procedimiento de la política, para Badiou el *desastre* y sus consecuencias son un peligro inherente a la labor filosófica con cualquiera de sus condiciones.

En efecto, cuando una política es considerada efectuación de su nominación filosófica, toda excepción equivale a que algo del ser (ya sea un cuerpo o una opinión) se presenta como no debiendo ser. Una política suturada en tal grado a la filosofía dogmática dictamina que esto que se presenta o que "es", es en realidad una nada que tiene por ser el "no-deber-ser" y que, por ende, merece ser aniquilada para que se efectúe la ley del ser. Esta ley totalizante del ser es aquello que el filósofo francés denomina la máxima del *terror*. En suma, el *terror* que se produce cuando una filosofía dogmática se apodera de un procedimiento político y sutura la contingencia de sus enunciados es, para Badiou, lo que finalmente consuma el éxtasis del lugar y la sacralización del nombre (CO: 218). De este triple vínculo del *éxtasis* del lugar, lo *sagrado* del nombre y el *terror* del deber-ser resulta una absolutización de la verdad en el procedimiento de la política, es decir, una política cruzada con una filosofía dogmática lleva a lo que él llama un *desastre.*

> …de tal desastre la filosofía nunca es inocente, puesto que resulta de una confusión de pensamiento entre la acogida filosófica a su condición política, el modo mediante el cual ella dirige tal condición hacia la eternidad y las operaciones inmanentes de la política (CO: 218).

En suma, lo que Badiou llama *desastre* resulta de sustituir el recorrido variable, contingente e interminable de una verdad (en este caso, política) a través de la intromisión de una filosofía dogmática que sobrepasa su acto de captación y, con la pretensión de afirmar y asegurar un sentido absoluto, se erige como fuente de validación de una verdad totalizante, lo cual lleva al procedimiento a convertirse en criminal[272].

Asimismo, hay que notar que Badiou afirma que "*Del desastre no se infiere que haya que renunciar a la acogida filosófica de las políticas de emancipación".* De ese modo, indica polémicamente que antes que aceptar una política en retirada de todo pensamiento, reducida a la administración de lo existente y que sólo apela a los intereses de los individuos, un verdadero filósofo siempre prefiere una política suturada a la filosofía en tanto ella se mantiene así ligada al tema del pensamiento y a una cierta idea de verdad (CON: 118). Si la filosofía dejase de lado la cuestión de la emancipación, caería en una errancia o melancolía sin rumbo.

En todo caso, el balance badiouano del siglo XX plantea que es necesario anular el desastre enraizado en la sutura de la filosofía a la política (desastre identificado usualmente con el nombre de "totalitarismo"), en pos de que la política subjetiva pueda desenvolverse como una condición efectiva: "*para* mantener la resurrección inevitable de las políticas comunistas –cualquiera que sea el nombre que se les dé– a su distancia de condición vital para la filosofía, hay que separar sus nociones y sus procesos de los nombres y los actos de la filosofía (CO: 219).

[272] En relación con esto, François Wahl (2003: 26) sostiene que, para evitar el desastre, la ética de la filosofía debería tener como principio: "no hay Verdad de la Verdad".

Por otra parte, Badiou aborda el caso de Althusser en tanto ejemplo paradigmático de un filósofo que abordó continuamente el estatuto de su disciplina en relación con la política y lidió con la cuestión de las suturas, también en la búsqueda de pensar la pesada herencia del estalinismo. Luego de que, como se ha señalado, se separara tajantemente de su maestro en los setenta y lo descalificara por sus orientaciones políticas, Badiou en su etapa de madurez y sistematicidad comienza a reconocer el legado althusseriano. En esa línea, lo que sigue toma como principal referencia una conferencia pronunciada por él en un coloquio celebrado en marzo de 1991 en homenaje a Althusser, unos meses después de su muerte.

Primero, en relación con el período de los años sesenta, Badiou señala que, en esa etapa, Althusser considera que los fracasos políticos anidan desviaciones teóricas que son, en definitiva, desviaciones filosóficas. Esta idea ancla entonces en el ya comentado supuesto "teoricista" de que la justeza en teoría permite resolver los desafíos políticos. En efecto, luego del fin del estalinismo, para revitalizar el pensamiento marxista sin caer en una filosofía "humanista", Althusser intentó responder a los efectos perjudiciales de la sutura de la filosofía a la política característica del Estado soviético –expresada, por ejemplo, en el *affaire* Lyssenko–, a partir de acentuar el estatuto "científico" del marxismo. Esto derivó en otra sutura de la filosofía a la ciencia que convertía a la primera en una epistemología del materialismo histórico (MAN: 39).

En ese contexto, en *Pour Marx* y *Lire le Capital* se sostiene que la filosofía es ciencia del efecto del conocimiento, una Teoría de las prácticas teóricas (Althusser, 1971: 137). Además, Althusser (1974a: 65) distingue entre la diversidad de las prácticas: "Económica, política, ideológica, técnica, científica (teórica)". Este último paréntesis misterioso es interpretado por Badiou como el lugar de la filosofía. En el mismo texto, Althusser aclara que la práctica científica o teórica es divisible en varias ramas: "las ciencias, la matemática, la filosofía" (1974a: 66). De allí, Badiou supone la existencia de una vecindad entre filosofía y matemática por la cual, como se observa en esta Tesis, él se interesó desde los inicios de su obra y que el propio Althusser le reprochó catalogándola como "pitagorismo" (y que puede vincularse a lo que en el *Curso* su maestro denominaba la ideología del formalismo en filosofía).

Sin embargo, Badiou observa que cuando en el prefacio de 1965 de *Leer el capital* Althusser (1974a: 21-22) designa a la filosofía como "la distinción histórica entre la ideología y la ciencia", está anticipando una nueva concepción de la filosofía como una intervención que traza "líneas de demarcación". Esta descripción de la filosofía como un acto es fundamental porque significa el alejamiento de su teoricismo e epistemologismo inicial (PAN: 36). En efecto, la filosofía es "vaciada" porque ya no es vista como una Teoría o epistemología cuyo *objeto*

serían las prácticas teóricas (científicas e ideológicas), sino que sostiene que la filosofía no tiene objeto (*Tesis 4* del *Curso*)[273]. En esto, como se indicó, Badiou acuerda decididamente:

> Las categorías de la filosofía son vacías, pues todo su oficio es el de operar a partir y en dirección de prácticas ya dadas, que tratan, ellas sí, una materia real e históricamente situable. Es decir, que la filosofía no es la apropiación cognitiva de objetos singulares, sino más bien un acto del pensamiento, del que las categorías disponen el margen de la operación, el intervalo de confiscación, comprensión o de efectuación (PAN: 37).

Althusser enuncia que la filosofía consiste en proposiciones que son tesis (*Tesis 6* del *Curso*). Badiou rescata esta posición afirmativa de la filosofía, pues implica descartar que ella sea una hermenéutica o búsqueda del sentido. Este acto de declaración implica para Althusser el "trazo de una línea de demarcación". A la vez, la filosofía no es más que el vacío para ese acto, no tiene historia, porque la efectuación de esa distinción repite el eterno enfrentamiento entre idealismo y materialismo (PAN: 37).

Pero, Badiou se pregunta sobre qué exterior actúa la filosofía. Aquí aparece nuevamente la ciencia ya que, si bien la filosofía es un acto y las categorías filosóficas son vacías, hay una relación privilegiada entre filosofía y ciencias, tal como se señala en la *Tesis 24* del *Curso de filosofía para científicos* (Althusser, 1985). Así, la relación con las ciencias se mantiene constitutiva de la especificidad de la filosofía, pero hay un desplazamiento por cual la ciencia pasa desde una posición de *objeto* a una de *condición*, en términos de la filosofía de madurez de Badiou.

La pregunta es entonces cómo se puede pensar la permanencia de la distinción entre ciencia e ideología cuando ya no constituyen objetos de la filosofía, pues ella es vacía e interviene sin conocer ningún objeto: ¿en qué consiste el acto filosófico si ya no se puede presuponer el corte epistemológico como un conocimiento propio de la filosofía?

La alternativa escogida por Althusser es resaltar la desligazón de la filosofía con cualquier objeto real. Como señala Badiou, la *Tesis 20* del *Curso* sostiene que la intervención principal de una filosofía "materialista" que se dedique realmente a servir a las ciencias (y no a explotarlas), consiste en trazar líneas de demarcación que permitan distinguir "lo científico" de "lo ideológico" en el ámbito de la teoría. Por lo tanto, la filosofía ya no se aboca a delimitar a la ciencia de la ideología, sino a dos categorías interiores a ella: "lo científico" y "lo ideológico" (*Tesis 23*). A esto Badiou lo llama una tesis de "inmanencia radical" de la filosofía, pues no inscribe ninguna relación con lo real (para Althusser lo real serían las "prácticas").

En este marco, la delimitación o demarcación efectuada por la filosofía es una invención. La filosofía no piensa la ciencia en sí misma, sino que inventa y declara nombres para la cientificidad. Como Althusser señala en el *Curso*, la filosofía "actúa dentro de ella, pero a la vez tiene efectos exteriores, en las otras prácticas (Althusser, 1985: 64). Pero, subraya

[273] Ante su omisión por parte de Badiou, se indican las *Tesis* enumeradas por Althusser en su texto *Curso de filosofía para científicos*.

Badiou, la regla de la inmanencia implica que esos efectos externos o transformadores sean opacos para ella misma: “La filosofía está (…) condicionada por las prácticas reales porque su efecto sobre estas prácticas no es, para ella, más que una suposición vacía” (PAN: 39).

Por otra parte, Badiou señala que esta “ceguera” constitutiva de la filosofía representa un obstáculo en otro plano para Althusser, pues la singularidad de la filosofía marxista que él se propuso desplegar reside en que ella es la única que asume conscientemente su condición política de clase. Por lo tanto, Althusser quebranta su idea de inmanencia de la filosofía cuando en el texto de *Lenin y la filosofía* (conferencia de abril de 1968) sostiene entre sus tesis que, a partir del marxismo, la filosofía expresa una posición de clase proletaria y materialista. Ella sería entonces, señala Badiou, una filosofía esclarecida respecto de sus efectos, curada de la ceguera de la denegación idealista.

En este punto, como ya se indicó, Althusser complementa su atención sobre la relación de la filosofía con las ciencias al reconocer un vínculo con la política: “la filosofía sería la política continuada de una cierta manera” (Althusser, 2015: 143). Esta introducción de la política (bajo el nombre de lucha de clases) significa que hay una doble condición de la filosofía en Althusser, pues ahora ella circula por la ciencia y la política. En este nuevo esquema althusseriano que Badiou califica como una *inmanencia situada*, el acto filosófico inmanente de la demarcación o declaración se halla, a la vez, bajo dependencia de una toma de posición política de clase (no filosófica) (PAN: 41). Como señala Badiou, esta doble relación de la filosofía con sus condiciones sólo es explicada por Althusser a través del recurso a categorías idealistas como “representación” y “mediación”, pero en realidad de lo que se trata aquí es en de la ya mencionada por él relación de *torsión* de la filosofía con sus condiciones: “lo propio de la filosofía es que el campo de su intervención es aquél mismo que la condiciona. De ahí la torsión” (PAN: 42).

El análisis badiouano no se detiene aquí y observa que el esquema althusseriano se complica cuando pasa a considerar que la intervención filosófica es ella misma una forma de intervención política. En efecto, en el texto *Lenin frente a Hegel* (de 1969), Althusser indica que la filosofía es una práctica de intervención política que se ejerce bajo su forma particular, una forma teórica (Althusser, 1974b: 81). Entre las dos condiciones de la filosofía, hay una (la política entendida como lucha de clases) que determina primordialmente al acto filosófico. Por ende, luego de casi identificar a la filosofía con la ciencia, Althusser bascula al otro extremo para sostener que la filosofía es política.

Esta sutura de la filosofía a la política por la que se reduce la primera a una forma de intervención de la política, implica primordialmente que se rompa la simetría de las condiciones y la política pase a ocupar un lugar privilegiado en el sistema de “doble torsión” (sobre las condiciones y sobre sí misma) que caracteriza al pensamiento filosófico. Es decir, la política, en su relación con el acto filosófico, además de actuar desde su estatus de

condición, es asignada a la determinación de ese acto de captación. Pero, además, otro de los inconvenientes señalados por Badiou respecto de la sutura entre filosofía y política, es que vuelve más difícil especificar los respectivos "bordes" (el de la filosofía y el de la condición política ahora privilegiada).

Del lado filosófico, la sutura implica, que el acto filosófico es investido de una determinación singular en cuanto a su verdad, lo que arrasa con el vacío categorial inherente al lugar filosófico como lugar de pensamiento libre, que circula. En tanto la filosofía no tiene objeto y sus efectos son inmanentes (ella es una cosa con su resultado), los efectos exteriores que ocasionalmente ella pueda producir (en este caso, políticos) permanecen opacos para la filosofía misma. Por consiguiente, si se supone equivocadamente que la filosofía es una práctica política más, ésta sería, en todo caso, una actividad siempre "ciega" e indirecta debido a su incapacidad para valorar el impacto "externo" de sus acciones (CO: 220).

Del lado político, Badiou sostiene que la sutura borra la particularidad de la política como procedimiento de verdad. Por eso, considera que la idea althusseriana de que filosofía interviene políticamente "bajo la forma teórica" (es decir, que el pensamiento llega a la política desde el exterior) equivale a tener un concepto demasiado pobre e indeterminado acerca de lo qué es la política. Como se ha establecido, en la perspectiva badiouana la política existe por secuencias como un lugar de pensamiento autónomo y que es insostenible pretender separarla en una vertiente práctica y en otra teórica[274]. Por lo tanto, sólo es posible pensar la inmanencia de los resultados y efectos de la filosofía, si se reconoce plenamente la inmanencia intelectual de los procedimientos de verdad que la condicionan, en particular, el de la política (CO: 221).

Badiou considera entonces que no se consigue liberar a la filosofía de la sutura cientificista por una sutura a la política, como creyó Althusser (ni por la estética como lo pensaba el romanticismo, ni por una ética del otro como parece pretender Lévinas y resuena en Derrida). Esta lección repercute obviamente en la propia obra de Badiou que, como ya ha mostrado esta Tesis, fue influenciada tanto positiva como negativamente por la trayectoria de Althusser.

Como se mencionó, Badiou participó en sus primeras publicaciones filosóficas del "teoricismo" althusseriano favoreciendo la dependencia del pensamiento filosófico respecto la ciencia (en particular, la matemática). Sin embargo, durante el Mayo francés se observó claramente que el cientificismo de Althusser no se atrevía a recusar la preeminencia política del Partido Comunista, cuya dirigencia era vez más cuestionada por sus posiciones reaccionarias. En respuesta, el teoricismo fue abandonado en pos del "politicismo" de una nueva generación de filósofos franceses, principalmente ligados al maoísmo. En ese sentido, Badiou manifiesta que durante su militancia maoísta en los setenta estuvo entre quienes

[274] Desde esta visión inmanentista de la política, Badiou ya no comparte la identificación de Althusser de la "lucha de clases" con la práctica política (subjetiva), sino que considera que aquella es más bien una categoría de la Historia y del Estado.

participaron de la sutura de la filosofía a la política que dio lugar a un dogmatismo en tanto "absolutizaron filosóficamente la política desde el interior de la sutura marxista, bastante más allá de lo que la política real era capaz de enunciar sobre ella misma" (MAN: 49).

En la conclusión de su análisis del legado althusseriano, Badiou en su etapa de madurez y sistematicidad considera que, en el transcurso de los sesenta, su viejo maestro supo caracterizar al acto filosófico con los rasgos a los que él suscribe: su ausencia de objeto propio (pues cuando lo tiene es señal de que hay *sutura*), la importancia de sus invenciones categoriales y la inmanencia de sus efectos. A la vez, Althusser supo reconocer que la filosofía está bajo condiciones, allende de que suturó al acto filosófico a la ciencia y, luego, a la política.

Por eso, la propuesta de Badiou para de-suturar a la filosofía en la obra de Althusser (y, de algún modo, a su propia filosofía anterior, la que desplegó en los años sesenta y setenta) consiste en ampliar, como es sabido, el campo de las condiciones de la filosofía sumando a las artes y a las aventuras del amor. Al respecto, vale señalar que el propio Althusser se interesó en la segunda parte de los sesenta por pensar la especificidad de los diferentes tipos de "discursos", sobre todo de la ciencia y del arte, diferenciándolos de la ideología. Este interés de su maestro es reconocido por el propio Badiou al dar testimonio de lo que aprendió de él: "la filosofía no es el discurso vago de la totalidad o la interpretación general de lo que hay. Que la filosofía debe ser delimitada, que debe delimitarse de lo que ella no es" (2004c: 70).

Para Badiou el vínculo de la filosofía con sus condiciones no puede tener la forma de una "representación" ni de una "mediación" (como pensaba Althusser), sino que parte de comprender que estas condiciones no son meros dispositivos de saber, sino pensamientos inmanentes de lo que proceden de verdades (y en esto también se distancia de Althusser, quien rechazaba a la categoría de verdad por considerarla idealista). En fin, la singularidad de la filosofía es capturar y composibilitar estas verdades y, de ese modo, eternizarlas.

La política como singularidad y la cuestión de su historicidad

Badiou sostiene algunos axiomas de separación que permiten trazar una firme delimitación entre la filosofía y la política, a partir de subrayar la singularidad irreductible de esta última. Como se viene señalado, la verdadera política se trata de una circunstancia excepcional, ligada a una capacidad subjetiva provisoria, tal como lo muestra su dimensión precaria y secuencial. Si la política no es considerada un dato estructural de la historia de la humanidad, sino que se asume que sus secuencias de existencia son más bien una rareza, pueden existir períodos considerables en los que ella no exista.

La política es una invención de pensamiento que requiere de acontecimientos y decisiones subjetivas que no se deducen de datos objetivos (como podrían serlo un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas o la conformación de una clase obrera, etc.) ya que, si fuese así, la identificación de una política quedaría ligada a una exterioridad que le otorgaría,

en última instancia, su rasgo esencial. Así, como bien lo explica Cerdeiras con la terminología de Lazarus, cada modo de la política se identifica por su relación *en interioridad* con su pensamiento que se contrapone a su captura *en exterioridad* que intenta fundamentarla en alguna objetividad exterior (ya sean las clases, la historia, la economía, el Estado, etc.).

> (L)a política en exterioridad sitúa su pensamiento dependiendo de la categoría metafísica de representación entendiendo que la política es en todo momento la representación, expresión o manifestación de algo exterior a ella. Hoy en día, esa referencia exterior hegemónicamente reconocida, es la economía. Pero también lo fueron –o lo son– las clases, los partidos, el Estado, la comunidad de grupos diferenciados, etc. (Cerdeiras, 1995a: 38).

Por eso, en línea con el pensamiento de Lazarus, el filósofo francés sostiene que rearticular la relación de la filosofía con la política exige romper con las formas sutiles del llamado "historicismo" objetivista que desingulariza la política en tanto pensamiento subjetivo (AM: 41). La idea de Lazarus a la que adscribe Badiou es que para comprender a la política subjetiva hay que retomar la singularidad intelectual de sus secuencias y dejar de esperar que algo por fuera de la política la garantice o la haga inteligible, lo cual lo separa de la tradición marxista[275].

En resumen, la existencia de una política se despliega como pensamiento inmanente y no necesita ser inferida ni comprendida desde su exterior, sino que, como afirma Badiou, "…tiene su inteligibilidad en sí misma, en el proceso secuencial de la acción, así como un axioma no es inteligible sino por los desarrollos de la teoría que sostiene" (AM: 15). El pensamiento político procede –valga la redundancia– de un procedimiento autosuficiente, así como sucede en la ciencia, pero también en el arte. Lo que hace que el arte sea arte, la ciencia sea ciencia y que la política sea política es una cuestión inmanente a estos procesos.

Si una política es una experiencia de pensamiento inmanente articulado a secuencias definidas que dispone sus enunciados y sus lugares fieles al acontecimiento, es fundamental subrayar que los interrogantes acerca de la supervivencia de una secuencia se responden desde el interior de ese espacio abierto por una prescripción política, y no a partir de algún protocolo de análisis exterior que objetiviza su proceso.

En tanto la política es un pensamiento, la pregunta es cómo se puede pensar la política en interioridad. Badiou considera que es un reduccionismo pretender comprender la singularidad de una política sirviéndose de la lógica del resultado histórico, de la dialéctica sintética de lo

---

[275] Bruno Bosteels (2018: 7-8) señala acertadamente que la evaluación de esta relación entre la política y la historia marca diferencias al interior de lo que suele agruparse bajo el nombre de marxismo: "As far as the breaks and discontinuities between Marx, Lenin, and Mao are concerned, Badiou sometimes adopts another of Sylvain Lazarus's arguments, which refers to the changing roles of history and politics, or of the relations between the so-called objective and subjective factors. For the author of *Capital*, there thus would exist a close union or fusion between history and politics, enabling a kind of transitivity between the working class as a social category and the proletariat as an organizational operator devoid of all substance; for the author of *What Is to Be Done?* the need for a vanguard party hints at a symptomatic gap that needs to be bridged between social being and consciousness, or between the class in-itself and the class for-itself; and for the author of *On Contradiction* and *On Practice*, who is, not coincidentally, also responsible for a 'Critique of Stalin's *Economic Problems of Socialism in the USSR*', politics is put in the command post as a relatively autonomous practice or instance, whereas history, far from serving as an external referent at the level of social being, becomes entirely absorbed into politics as the name for the latter's contingent unfolding according to a periodization all of its own".

objetivo y lo subjetivo, la cual sostiene que el futuro de una secuencia política es lo que revela su verdad. Según él, el propósito de esa clase de reduccionismo es disimular su carácter inicial de procesos políticos subjetivos y disruptores, en pos de privilegiar sus resultados "objetivos" [276]. Esta es una de las marcas del historicismo u objetivismo, el cual indexa la política al Estado de modo que cualquier experiencia política sea evaluada en función de sus efectos sobre el campo del poder estatal, disolviendo así la irreductibilidad de su pensamiento. Contra esta dialéctica objetivante del resultado, Badiou destaca nuevamente la radical tesis de Lazarus respecto de que la política (subjetiva) debe ser identificada y pensada a partir sí misma, como singularidad homogénea, hasta su punto de *cesación*: "una secuencia política cesa, o se consuma, no en razón de causalidades exteriores o de contradicciones entre su esencia y sus medios, sino mediante el efecto estrictamente inmanente de un agotamiento de sus capacidades [subjetivas]" (AM: 99).

En ese sentido, a la hora de examinar en inmanencia el recorrido de una secuencia de la política, Badiou considera que la categoría de fracaso no es la más fructífera en tanto suele amoldar o determinar esas secuencias en función de un referente exterior y heterogéneo. En todo caso, lo que hay es la *cesación* de un proceso singular y él opta por referirse a fracasos sólo para hacer referencia a la necesidad de hacer un balance de la derrota de quienes portaban las nuevas posibilidades abiertas por esa secuencia. En fin, inspirado en la obra de Lazarus, Badiou sostiene que una experiencia política singular comienza y se consuma, sin que se pueda ajustar su fuerza real y de pensamiento subjetivos ni a lo que la precedió ni a lo que le sucedió temporalmente. Esto se vincula a la radical tesis lazarusiana de que para volver pensable la singularidad del pensamiento de una política (en curso o del pasado) hay que desprenderse de la categoría de tiempo, en tanto noción heterogénea (o "circulante") que anuda lo subjetivo y lo objetivo, e impide así la captura en pensamiento de cada política como una operación homogénea (enteramente subjetiva), efectuable a partir de sí misma (AM: 44).

A su vez, el pensamiento de la política en su figura acontecimiental es pensable por la filosofía en tanto la primera es una condición exterior que la segunda debe descubrir y capturar. En efecto, otro axioma de separación esgrimido por Badiou es uno de los postulados sobre el que se ha insistido a lo largo de este apartado: la filosofía es radicalmente distinta, como lugar de pensamiento, a la política. La filosofía capta la singularidad de una política bajo nombres genéricos y su captación tiene por fin volver composible la nominación genérica de una política con la nominación de los otros procedimientos de verdad, con miras a cumplir su objetivo de ser un pensamiento del tiempo que también es dirigido hacia la eternidad.

[276] "En la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo no hay lógica de investigación interna de lo subjetivo; hay una presentación de lo subjetivo en la totalidad, como uno de sus componentes" (Lazarus, 1998: 29). "Si el pensamiento como subjetividad es realmente en subjetividad, lo subjetivo en él no será jamás lo subjetivo de la dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo. Será enteramente subjetivo" (Lazarus, 1996: 7).

Una vez que se toma en cuenta este aspecto de eternidad o infinitud que pueden albergar las verdades que la filosofía puede encontrar en una política, vale la pena examinar si es cierto que la concepción badiouana-lazarusiana de la política como una experiencia de pensamiento subjetivo y singular, irreductible a una temporalidad, entraña la intransitividad entre la política y la historia. Esta es la idea Toscano (2004a: 155) que, además de hallar –como ya se indicó– las primeras señales de la pérdida de la transitividad entre la política emancipadora y la estructura histórico-social vigente en *Peut-on penser la politique?*, sostiene que Badiou reafirma esta perspectiva anti-dialéctica en sus escritos de los noventa influenciados por la perspectiva "inmanentista" de la política de Lazarus (influencia que también detecta Bosteels).

Badiou, por su parte, descree de la categoría de historia porque ella impediría pensar la singularidad de las secuencias en las que emerge una capacidad política subjetiva, al punto que llega a sostener que "hay que liberar a la política de la tiranía de la historia, para restituirla al acontecimiento" (PP: 13). Pero, además, también toma nota de que el pagaré de la historia del siglo XX es desfavorable para el comunismo, al que se asocia con el declive de la URSS. En relación con esto, Lazarus sostiene que, sobre todo a partir de los ochenta, el historicismo ha llegado a convertir a la filosofía política en una filosofía moral (una ética) que, en base al fracaso del Estado soviético, apunta a criminalizar al comunismo con el fin de legitimar las formas parlamentaristas de la política. De este modo, la filosofía política predominante contiene una filosofía de la historia que extiende un veredicto sobre la política (tentativa que se observa incluso en historiadores como François Furet) (Lazarus, 2002: 196-197).

La preocupación por la relación entre la política y la historia se refleja entonces en el texto de Badiou que evalúa el ocaso de la URSS, en el que sostiene que la historiografía tradicional que toma como principal referencia a la objetividad del Estado no puede registrar la verdadera dimensión de los acontecimientos de la política como experiencia subjetiva (DDO: 27). Asimismo, en contra de su dogmatización y de cualquier mesianismo, Badiou sostiene que la política "no es nunca la encarnación, o el cuerpo histórico, de una categoría filosófica transtemporal. No es el descenso de la Idea, ni una figura destinal del ser" (CO: 222). Es decir, no existe una Razón trascendente que rija la Historia o el rumbo de la Humanidad; sino la singularidad de lo que es pensado en cada trayecto de la política en el que se ilumina la verdad de una situación colectiva.

> El hecho de que los acontecimientos pertenezcan a la histona significa solamente que ellos pueden ser localizados en el orden de un antes y después (…). El historicismo consiste en referir la singularidad de una procesión de acontecimientos a un significado histórico que lo penetra y va más allá de él. Yo no soy en absoluto un historicista, en eso no pienso que los acontecimientos estén encadenados en un sistema global. Eso negaría su carácter esencialmente azaroso, lo cual mantengo absolutamente (Badiou, E1994).

Sin embargo, hay que recordar que en el mismo texto que trata sobre la caída del "Estado socialista", Badiou separa la historia de la subjetividad política comunista de su deriva estatal:

"la historia *política* –por lo tanto, subjetiva– de los comunismos está desligada de su historia estatal" (DDO: 30). En efecto, allí sostiene que hay otra historia claramente diferenciable de la Historia lineal y cosificada de los Estados, una *historia de la política* que interesa a la filosofía, pero es una historia discontinua, puntuada de *azares*, hecha de decisiones y pensamientos subjetivos (que no se reducen, vale aclarar, a una mera preferencia por cierta forma de organización estatal) (DDO: 67). En consecuencia, para el filósofo vale la pena esforzarse en desentrañar el embrollo histórico ("cepillar la historia a contrapelo" en palabras de Benjamin) para distinguir la historicidad propia de la política de sus avatares estatales.

De este modo, el filósofo francés distingue entre, por un lado, el denominado "historicismo" lineal de la filosofía política o de la historia que disuelve el pensamiento de la singularidad de cada secuencia de la política y, por otro lado, una historicidad que vincula diferentes secuencias singulares donde hubo o hay política (es decir, en las que emerge una capacidad subjetiva que no depende del filósofo ni del historiador), de la cual ya se trató en esta Tesis a través de la teoría de la recurrencia del acontecimiento en *L'Être et l'Événement.*

En ese sentido, en una rica conferencia de 1995 en Buenos Aires, Badiou señala que hay dos dimensiones de existencia de una política subjetiva. Por un lado, cada política ancla en una secuencia singular que –como ya se explicó– es plenamente pensable desde ella misma, y que puede calificarse como la *dimensión finita* de una política. Por otro lado, si se acepta que cada secuencia no es un "momento" integrable dentro del curso preasignado de una Historia con mayúsculas que le daría su inteligibilidad, se debe reconocer que la política es infinita en el sentido de interminable y no hay transformación definitiva e irreversible pero, sobre todo, porque para la filosofía es posible registrar en lo que adviene al interior de cada proceso una *dimensión infinita*, esto es, su verdad: "Pero en el interior mismo del proceso en lo que adviene como verdad hay un principio de infinitud, algo que no tiene una terminación por sí mismo" (Badiou, 1995b: 28). En suma, en la singularidad situada de una secuencia de la política, hay siempre también esta dimensión de infinitud del pensamiento que capta la filosofía (distinguible de la política) que le permite a Badiou anudar a las diferentes secuencias de la política a lo largo de la historia en una temporalidad o historicidad propia.

Conclusiones: La política y el Estado en el marco de la ontología

Este Capítulo de la Tesis ha desplegado el renovado dispositivo de pensamiento ontológico, filosófico y político que presenta Badiou en su etapa de madurez con el fin de rastrear los conceptos con lo que se piensa la relación entre filosofía y política. En una mirada superficial, su presentación de una ontología matemática puede parecer redundante en tanto la meta-ontología (la filosofía) termina por recuperar los principales conceptos filosóficos con la única salvedad de que ahora ellos se sostienen en esta ontología-matemática. Sin embargo, hay que prestar atención al impacto de la ontología en la concepción filosófica badiouana de la

política pues, como toda ciencia del ser, en principio ella delimita cierto marco "estructural" inconmovible. La principal muestra de ese impacto se halla en la concepción del Estado, el cual en EE se asimila con el llamado *estado de la situación* ontológico que enmarca ineludiblemente a toda situación y que, por consiguiente, daría por terminada la pretensión política comunista sostenida por Badiou en los setenta respecto de la desaparición del Estado.

En este esquema en el que el Estado desde un punto de vista ontológico se identifica con una metaestructura ineludible, hay que tener en cuenta también que ese marco "estructural" contempla algo que lo excede (lo "post-estructural") en lo que se designa como un acontecimiento de la política que habilita el inicio de un procedimiento de verdad. En un primer momento, la posibilidad de la invención política –explica Badiou en términos ontológicos–, "se juega, a partir de un acontecimiento, en la convocación nominal de una suerte de vacío central, en la superficie de la situación estatizada por un procedimiento de cuenta" (AM: 90). En efecto, un proceso de la política emancipadora se sustrae al reaseguro unificador de la cuenta estatal de la situación, por lo cual se propone ser fiel al disfuncionamiento de la estructura que implica el acontecimiento para encontrar desde ahí con qué prescribir una nueva posibilidad.

Según Badiou, en el marco de su ontología, un acontecimiento político se distingue particularmente por ser ontológicamente "colectivo" en el sentido que vehicula un requerimiento virtual de todos, es decir, es inmediatamente universalizante. Aquello que su dispositivo filosófico califica como los procedimientos de *verdad* siempre pueden involucrar *a todos* en cuanto a su dirección, pero la peculiaridad de la política es que esta universalidad es una cualidad intrínseca y no indica sólo un destino. En efecto, quienes se constituyen en sujetos de una política son llamados por Badiou los *militantes* del procedimiento, pero tal categoría no es rígida, sino que es una determinación subjetiva abierta a todos y en todo momento (cualquiera puede intervenir políticamente y dejar de ser espectador o víctima de lo que hay). De este modo, la colectividad política no es algo dado o preconstituido, sino que es efecto del acontecimiento: "que el acontecimiento político sea colectivo prescribe que todos son virtualmente militantes del pensamiento que procede a partir del acontecimiento; en este sentido, la política es el único procedimiento de verdad que es *genérico*, no sólo en su resultado, sino en la composición local de su sujeto" (AM: 109-110).

La política subjetiva es entonces un pensamiento que, a diferencia de los demás procedimientos, tiene como rasgo intrínseco la afirmación de que su pensamiento es el pensamiento de "todos" o, lo que es lo mismo, puede ser el de "cualquier" persona: "La política es imposible sin el enunciado de que la gente, tomada indistintamente, es capaz del pensamiento que constituye al sujeto político postacontecimiental" (AM: 110).

Como se ha establecido en EE, toda situación es ontológicamente infinita, pero sólo el procedimiento de la política (emancipadora), por su carácter y convocación intrínsecamente universal e igualitaria, pone evidencia la infinitud subjetiva de las situaciones. Asimismo, el

rasgo colectivo de la política como acontecimiento implica que ella concierne universalmente a las partes de su situación, las cuales también constituyen el campo de operación del *Estado de la situación*, un Estado que representa lo ya presentado. A causa de esta rivalidad, un acontecimiento despierta inmediatamente manifestaciones de la "infinita" potencia estatal que, tal como establece la ontología, siempre está en exceso indeterminado respecto la situación. La política supone entonces dos infinitos que caracterizan a lo que Badiou llama, en términos de su ontología, la *numericidad* del procedimiento político, es decir, la numericidad de los diversos múltiples que caracterizan a este procedimiento (diferenciable de la numericidad cuantitativa elemental)[277]. Estos dos infinitos se mantienen en una tensión dialéctica[278].

En primer lugar, según Badiou, este conflicto se refleja en el hecho que un acontecimiento de la política "provoca" siempre operaciones de represión, lo cual es una de las manifestaciones empíricas del carácter excesivo y errante de la potencia estatal sobre la situación que intenta controlar, en tanto no puede reconocer *a priori* aquella inconsistencia que podría descomponerlo. La represión es una muestra clara de la desmesura del Estado para controlar cualquier "desviación" de su norma. A pesar de este esfuerzo estatal, Badiou señala que lo que constituye la principal característica del acontecimiento político y del procedimiento de verdad es que pueden lograr interrumpir el errar de la superpotencia estatal, asignándole una medida.

> Empíricamente (…) cuando hay un acontecimiento realmente político, el Estado se muestra. Muestra su exceso de potencia, es la dimensión represiva. Pero muestra también una medida de este exceso que, en tiempos normales, no se deja ver. Porque es esencial al funcionamiento normal del Estado que su potencia permanezca sin medida, errante, inasignable. Es a todo esto que el acontecimiento político pone fin, asignando a la potencia excesiva del Estado una medida visible (AM: 112).

Es decir, la política permite hacer visible lo invisible propio del Estado al tomar la decisión de medir su potencia infinita. Las épocas de resignación (con ausencia de política subjetiva) se suelen caracterizar por la indeterminación de la potencia estatal, que domina la situación; pero cuando surge un acontecimiento de la política, el Estado es puesto *a distancia* mediante la fijación política de una medida de su exceso, lo que permite apreciar sus limitaciones. En este sentido, Badiou afirma que la política es "libertad"[279], una libertad que se expresa en la reafirmación de una capacidad política subjetiva frente a la potencia totalizadora de lo estatal.

---

[277] Debido a que la filosofía intenta captar y composibilita verdades de sus diferentes condiciones, debe *distinguir* al procedimiento político de los demás a partir de una *definición filosófica de la política* y esto es lo que Badiou intentar al dar cuenta de la *numericidad* y -como se verá más adelante- del *innombrable* propio de la condición política (diferentes a los de los otros tipos de procedimiento).

[278] Cuando Badiou recupera en su último gran libro, *L'immanence des vérités*, la teoría de la numericidad de los años noventa, enfatiza la relación dialéctica que mantienen estos infinitos al interior del procedimiento de verdad: "Ainsi, la procédure de vérité se construit dans le jeu dialectique de deux types d'infinis distincts: l'infinité fixée de la puissance de l'État et l'infinité latente des possibles nouveaux qu'il faut activer. Le but est alors que la seconde infinité surpasse la première (IDV : 513).

[279] Vale notar que, a diferencia de Sartre que despliega una ontología de la libertad y la concibe como incondicionada, la ontología de Badiou coloca a la libertad más bien del lado de una contra-ontologia y la hace depender de la ocurrencia del acontecimiento y el procedimiento que le sigue (Badiou, E2004: 25).

En esta línea, lo que Badiou llama la *prescripción política* alude, en términos ontológicos, a esta fijación subjetiva postacontecimiental de una medida clarificadora a la potencia del Estado que permite el ejercicio de la política en una situación concreta. La función de prescripción suele mostrarse entonces en las insurrecciones que confrontan con el Estado y sus instituciones. Por ejemplo, las insurrecciones dirigidas por los bolcheviques muestran la debilidad del Estado zarista, otrora considerado un poder cuasi sagrado; mientras que, en la revolución china, Mao evalúo inicialmente que la potencia del Estado se mantenía en un grado elevado, por lo que apuesta por fortalecerse retirándose a zonas rurales y lleva a cabo una guerra prolongada.

Asimismo, la puesta a distancia mediante la prescripción política es un prerrequisito para que en la secuencia abierta por un acontecimiento pueda instaurarse la máxima igualitaria en la situación. A contramano de la indiferencia de la representación estatal hacia lo singular, la política para Badiou tiene en cuenta a cada individuo idénticamente en su singularidad infinita, como un uno único. La cifra de esta lógica igualitaria es el Uno, la numericidad de lo mismo.

Esta atención a la singularidad de la política subjetiva se distingue de las funciones de gestión del Estado a tal punto que éste es concebido como el límite del proceso político, el punto donde la política se detiene. Por lo tanto, según Badiou, “hay que trabajar *localmente* en la distancia abierta entre la política y el Estado” para explorar las posibilidades que resultan de contar a todos como uno y formar nuevos colectivos (AM: 115). Como ejemplos, él menciona a la experiencia política maoísta que practicó un esbozo de revolución agraria en las “zonas (rurales) liberadas” del alcance del poder militar estatal, así como la política bolchevique que colocó en manos de los *soviets* ciertas operaciones estatales. Más cercana en el tiempo, se puede agregar la experiencia política de autogobierno en los municipios zapatistas en Chiapas. En suma, para Badiou un procedimiento de la política exhibe una capacidad subjetiva que puede delimitar el infinito poder del estado, lo cual le permite, a su vez, explorar abiertamente la infinitud de posibilidades de una situación y deliberar sobre ellas (las cuales, previamente, eran inadvertidas o dictaminadas como imposibles).

De este modo, en el marco de la ontología matemática (en la cual, además, se deduce que no hay posibilidad de revolución mundial, pues todo acontecimiento se liga a una situación específica), parecería que la política de emancipación tiene como principal efecto delimitar al Estado y así debilitarlo, en tanto medir su verdadera potencia es lo que permitiría disputar su influencia despolitizadora. En este nuevo marco, podría pensarse que la política de emancipación por cuya continuidad apuesta Badiou, tendría un alcance más bien limitado. Sin embargo, esto no es así, en cuanto que la idea de debilitar la potencia del Estado se puede compatibilizar con el objetivo revolucionario de “desaparición” del Estado siempre y cuando se comprenda a este objetivo como un proceso in-finito que implica una politización creciente de los asuntos que aquél ignora o que pretende seguir monopolizando.

4. EL COMBATE DE BADIOU CONTRA EL RETORNO DEL DERECHO, LA ÉTICA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

4.1 EL DISCURSO CONSERVADOR DEL DERECHO Y LA ÉTICA

EL RETORNO DEL DERECHO

El retorno de la política y la afirmación de su carácter intelectual sostenido por la filosofía badiouana es una respuesta directa a las implicancias despolitizadoras del lema del "retorno del derecho" y de su vertiente el "retorno de la ética" instalados por la filosofía occidental desde mediados de los años ochenta y que se han transformado en la concepción hegemónica.

En ese sentido, Badiou se ocupa de abordar las implicancias filosóficas (es decir, dentro de lo que denominará posteriormente una "metapolítica") de la relación entre derecho y política en su texto "Derecho, estado, política", publicado en la segunda parte del ya mencionado libro *D'un désastre obscur. Droit, Etat, Politique* (1991, citado como DDO). En el contexto del triunfo de la democracia capitalista occidental que desecha la aspiración a la universalidad de la idea de emancipación comunista (declarada como una utopía peligrosa), se plantea a qué idea o autoridad de significación universal puede recurrir Occidente para erigirse en representante de la Humanidad y legitimar sus intervenciones en el resto del mundo.

Según Badiou, una de las formas de satisfacer esa inquietud que proponen los "filósofos políticos" apólogos del capital-parlamentarismo consiste en retomar al concepto de derecho como un pasaje obligado. Es decir, hacer uso de la maniobra liberal de enaltecer al Estado de derecho y a los derechos humanos. De este modo, la nominación jurídica de los deberes y libertades individuales sustituye a la escatología revolucionaria como forma ideal de universalidad. Cuando la filosofía política académica trata el tema del derecho no coloca entonces a la filosofía bajo condición de la política subjetiva, sino que subsume a esta última a una forma política institucional particular, el Estado democrático asentado en el derecho.

> La "filosofía política", como filosofía del estado de derecho, enuncia su propia posibilidad como ligada a la existencia de una forma particular de estado, y se compromete contra otra (el difunto estado "totalitario") (CO: 226).

Por eso, Badiou se cuestiona sobre las implicancias filosóficas de que en la actualidad el derecho se considere una categoría fundamental de la política y realiza, ante todo, un examen del derecho como categoría del Estado, el llamado Estado de derecho. Su análisis es, en primer término, un análisis ontológico de la relación entre derecho y Estado a partir las categorías desplegadas en EE, principalmente el concepto de "estado de la situación", homologable a la gestión estatal. El Estado, cuyo propósito es asegurar las partes de la situación o de una *nación*, cuando es un Estado "de derecho" se rige por una cuenta que "*no*

propone ninguna parte particular como paradigma del ser-parte en general (…). O también, ningún *privilegio explícito* cifra o codifica las operaciones por las cuales el estado se relaciona con los subconjuntos delimitados en la situación 'nacional'" (CO: 227).

En consecuencia, la cuenta no es validada por una parte específica, sino que sólo puede serlo por las reglas formales del derecho, aplicables igualmente "para todos". Esto, señala Badiou, suele llevar a la creencia de que en un Estado de derecho sus reglas valdrían para cada uno de los individuos y que esta protección de la esfera individual lo distingue del dominio totalitario de una parte autoproclamada. Sin embargo, como ya sostuvo en EE, la ontología badiouana muestra que ninguna regla estatal concierne a esa singularidad infinita que es un individuo. Debido a que todo Estado (ya sea "democrático" o "totalitario") sólo tiene en cuenta a las partes, para tratar con la infinidad concreta de un individuo, debe *reducirlo a lo Uno de la cuenta*. En el lenguaje matemático-ontológico esto equivale a considerarlo como *singleton*: un subconjunto del cual ese individuo es el único elemento (DDO: 56)[280]. Por lo tanto, la relación del Estado de derecho con los individuos no es real, sino una abstracción. El individuo es contado por un sistema de reglas, a diferencia de cuando se lo evalúa a partir de su pertenencia a un subconjunto o grupo particular, como sucede en el Estado socialista.

Cuando se examinan las consecuencias filosóficas de esta caracterización del Estado, a partir de la consideración de Badiou de que la filosofía bajo condición de la política debe evaluar qué relación tiene la política con la verdad (¿qué es la política como procedimiento de verdad?), se comprueba que, si bien todo procedimiento de verdad es un proceso reglado, éste no es coextensivo a su regla y ninguna regla garantiza un efecto de verdad. Él no es reducible a un análisis formal en tanto está anudado al advenimiento de un sujeto.

Cuando el imperio estatal de las reglas es el trasfondo de la política, sostiene Badiou, ella no es un procedimiento de verdad, puesto que la única legislación interna en un sistema de derecho es *funcionar* sin importar su posible relación con la verdad (CO: 228). Esto se expresa

[280] En la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx trata la cuestión del derecho en términos similares cuando al abordar la cuestión de la transición de un modo de producción capitalista a otro socialista (condicionado aún por el primero), se plantea qué sería una distribución equitativa. Mientras que en el capitalismo se considera que la distribución es equitativa en tanto está regulada por el derecho (burgués), en un contexto de transición, la distribución de bienes debería regirse en principio de acuerdo al trabajo de cada cual. Sin embargo, Marx advierte que esa forma de regular la distribución está presa de una limitación burguesa. "*En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad.* El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando que se les coloque bajo un mismo punto de vista y se les mire solamente en un aspecto determinado; por ejemplo, en el caso dado, *sólo en cuanto obreros*, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. Prosigamos: un obrero está casado y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc., etc. A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual". En efecto, se puede pensar que este derecho que regula la distribución lo que hace es aplicar una única medida o escala sobre aquello que es una multiplicidad, sólo toma en consideración un aspecto determinado de la multiplicidad de cada persona es. Para Marx, estas limitaciones inherentes a la concepción burguesa del derecho son inevitables en el capitalismo y también en la transición hacia una sociedad comunista, son parte de los "dolores de parto" de una sociedad nueva, pero adelanta que la distribución debería regirse por un derecho "desigual", en el sentido que atienda a la singularidad: "¡de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!". Cfr. Marx, K. (1977). *Critica del programa de Gotha*, Moscú: Editorial Progreso.

empíricamente en el hecho de que los Estados de derecho occidentales ligados a la regla aséptica del derecho son relativistas o escépticos, y no aspiran intrínsecamente a verdades ni se vinculan con una idea afirmativa. Por su parte, los Estados socialistas burocráticos rechazaban explícitamente la formalidad del derecho. Al fundar su cuenta justamente en una parte (Partido, clase) o subconjunto que mantendría con la verdad un vínculo privilegiado, desde el punto de vista filosófico, la identificación de estos Estados con la política no anulaba toda relación con la verdad. En ese sentido, esos Estados eran compatibles con una filosofía que afirma que en la política es uno de los ámbitos donde se producen verdades. A la vez, esto no quita que para Badiou, como ya se señaló, apuntar a la absolutización de una verdad en el terreno de la política, tal como lo intentan esta clase de Estados a través de la conformación de una filosofía "oficial", puede llevar a consecuencias *desastrosas.*

En resumen, en ambos tipos de Estado lo que se entiende por política se confunde con la gestión estatal, pero la concepción de la filosofía que portan es distinta. En Occidente, señala Badiou, la filosofía predominante es relativista y funciona como un complemento ideológico (o "suplemento del alma", en términos de Bergson), a la vez que sus lucubraciones son limitadas por la objetividad de las reglas del capitalismo y de la democracia. En cambio, en el Este europeo, ella era concebida como una filosofía de Estado, monista y dogmática. Asimismo, esta diferente concepción de la relación del Estado con la filosofía dispone el lugar del derecho. En los Estados democráticos, existe cierta indiferencia del Estado hacia la filosofía y se ubica al derecho como una categoría política central. A la inversa, un Estado desde el que se pregona una filosofía "oficial" sería al parecer un Estado de no-derecho (DDO: 62).

Empero, por opuestas que sean las máximas de estos dos tipos de políticas estatizadas, las consecuencias para la filosofía son siempre negativas puesto que, en vez de ejercer su acto de captura de verdades, ella se fusiona con la pura opinión o con un dogma estatal vacío de contenido real. En ese sentido, Lazarus (2002: 195) señala que hay dos formas de *fusión* de la filosofía a la política estatizada: la mencionada forma estalinista que fusiona la filosofía al Estado-partido a través de la formulación del materialismo dialéctico, y la que está constituida por la filosofía política anexionada al Estado-multipartidista a través de las categorías de opinión, de democracia y de derecho.

Así es como el rol del filósofo también se ve doblemente desdibujado. Por el lado de Occidente, a causa del sometimiento de la política al derecho estatal y al rechazo anticipado de toda pretensión de verdad como "totalitaria", es muy difícil diferenciar la logomaquia del sofista (como la de los "nuevos filósofos") de la dialéctica del filósofo que busca la verdad. Por su parte, en los países socialistas burocratizados no se distingue al filósofo del funcionario y, tendencialmente, la filosofía se identifica con los pronunciamientos del líder. En tanto se considera que el Estado-partido concentra el proceso político de la verdad, ese *lugar* de enunciación es lo que valida el enunciado "filosófico" (lo cual podría conducir a un *desastre*).

Según Badiou, lo que se visualiza en ambas situaciones es que el filósofo pasa a depender de la política estatizada y su rol es usurpado al ser confundido con sus dobles: el sofista ecléctico y el tirano dogmático (DDO: 64).

Asimismo, para Badiou la crisis del Estado-partido del socialismo también afecta al Estado-partidos (en plural) del parlamentarismo ya que, en última instancia, la crisis se origina en el agotamiento del supuesto milenario que identifica a la política con el Estado, una vez que esa idea se llevó en el siglo XX al corazón de un proyecto emancipatorio: "El fin de ese monstruo, el comunismo de Estado, arrastra en su caída y desvitaliza a toda subjetividad política que pretenda (…) aparear la coacción estatal con la universalidad liberadora" (DDO: 68).

La visión badiouana que plantea la autonomía de la política tiene por evidente que la política que condiciona a la filosofía es un procedimiento subjetivo cuyos pensamientos, acciones y decisiones de ninguna manera pueden reducirse a la opción por un determinado tipo de Estado (que, actualmente, sería preponderantemente uno "de derecho"), debido a que "(e)l Estado no es ni su eje primero ni su encarnación" (DDO: 65). La filosofía debe, por lo tanto, evitar subsumirse a la política estatal, ya sea en su versión revolucionaria dogmatizada como en su versión jurídica liberal.

Desde esta perspectiva, una vez ocurrida la descomposición de los Estados socialistas, la filosofía badiouana considera que uno de sus blancos de ataque debe ser la incorporación del derecho como una temática central de la filosofía política occidental. Según Badiou, es claro que la ley, el estado de derecho o los derechos humanos no inventan propiamente ningún pensamiento de la política y, en ese sentido, no hay nada en esta "juridización" de la política que pueda ser de interés para ser captado por la filosofía[281].

En definitiva, la filosofía debe registrar que la política real yace en pensamientos y prácticas efectivas que se sustraen al Estado y, en esto caso, es al interior de estas políticas en las que es posible enunciar otra clase de "derechos" que atiendan verdaderamente a la singularidad de las personas. En efecto, dentro de un procedimiento político (subjetivo), el cual posee su intelectualidad propia, la palabra derecho puede designar un derecho sin Derecho objetivo, expresado mediante *prescripciones* políticas subjetivas que contradicen la legalidad imperante, tal como lo hace un grupo de inmigrantes que proclama que ellos tienen "derechos", aunque la legalidad estatal no los reconozca.

LA MORAL Y LA ÉTICA COMO IDEOLOGÍAS

Althusser sostiene en la introducción al *Curso de filosofía para científicos* (del que participa Badiou) que la ética o moral es una ideología que suele ser un subproducto de una ideología

[281] Asimismo, Badiou señala que el Estado de derecho contemporáneo, si bien parece circular entre lo objetivo (la legalidad estatal, una Constitución, etc.) y lo subjetivo (los derechos individuales), ejerce una clase de violencia propia (diferente a la del no-derecho) que consiste en imponer un "consenso" -ya mencionado- que naturaliza la forma de gobierno basada en la representación democrática y la defensa de la economía capitalista, excluyendo a quien no se acopla esa visión (ideología).

mayor, tales como la ideología religiosa (sobre todo en el Medioevo) o la ideología política y jurídica burguesa, en la modernidad. La moral funciona entonces como un *complemento* ideológico que adquiere un rol fundamental en aquellos momentos históricos en que se requiere utilizarla para sostener ciertos "valores" que serían más difíciles de defender recurriendo abiertamente a la ideología principal, dado que se revelaría su carácter ideológico (por ejemplo, el respeto a la propiedad privada). Es decir, la moral es "recuperada" en aquellas circunstancias en las que la religión, la política o el derecho vacilan y la ideología dominante la precisa como medio para reasegurar su predominio ideológico (Althusser, 1985: 90-91). Asimismo, la filosofía, en su mayor parte idealista, suele ser funcional a la ideología dominante y fortalece en esas circunstancias el tratamiento filosófico de temas morales.

En esa línea estructuralo-marxista, en una entrevista-debate sobre la relación entre filosofía y moral con Michel Henry[282] (difundida en enero de 1966 en el programa *Le temps des philosophes*), Badiou sostiene que la forma universal de las prescripciones morales responde a necesidades prácticas. Es decir, se coloca como "deber moral" aquellas conductas que la estructura social demanda de los individuos a los que contiene para su óptimo funcionamiento. En ese marco, el papel del individuo en la conformación de esas normas "objetivas" que rigen sus acciones es escaso. Por su parte, la tarea de la filosofía consistiría para él en elaborar una crítica "genealógica" de la moral establecida, dar cuenta de sus verdaderos fundamentos en el mundo histórico concreto que la modela y condiciona, en lugar de pretender justificarla teóricamente (tal como lo hace la ética normativa).

Badiou mantendrá la interpretación típicamente marxista de las normas morales o éticas como un instrumento ideológico durante todo su trayecto filosófico posterior, aún en los setenta, cuando –como vimos antes– se distancia de su ex maestro. En pleno reflujo de la oleada revolucionaria y del activismo militante que siguió al Mayo francés, durante una clase de su seminario de finales de 1977 (publicada en *Teoría del sujeto*), Badiou plantea la creciente influencia intelectual en su país de lo que caracteriza como una nueva ideología ética, impulsada en su mayor parte por los llamados "nuevos filósofos", que expresa el distanciamiento de cualquier tipo de proyecto político revolucionario.

> La ética de esta corriente se distribuye entre una moral de los derechos (afirmar la vida del individuo contra la abstracción mortal del Estado) y una política del mal menor (afirmar los parlamentos del Oeste contra los totalitarismos del Este). La ambición comunista, desear la política de masas más bien que el arbitraje humanista-jurídico, es juzgada criminal (TS: 205).

En la última década del siglo XX, tras la caída del muro de Berlín, se presenta un contexto aún más desfavorable para el pensamiento de las políticas de emancipación. La apertura de

[282] La entrevista deviene de hecho debate porque Badiou interviene en oposición a la idea de Henry de que la moral se asienta en una normatividad anterior enraizada en la subjetividad, de la cual podría dar cuenta la fenomenología. Traducción al español de esta entrevista en: Gordillo, I. y Jasminoy, M. (2020) "*¡Eso es una norma!* El debate Henry - Badiou sobre ética y filosofía", en *Cadernos II. III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental*, San Pablo: Universidade de São Paulo, pp. 184-200.

un supuesto *continuum* histórico de reinado incuestionable de la democracia capitalista, además de la mencionada revalorización de la categoría de derecho, se traduce al ámbito intelectual y académico en un fortalecimiento del campo de la ética dentro de la filosofía: el llamado "retorno de la ética".

En este escenario, la intervención de Badiou se plasma en 1993 con publicación de *L'éthique, essai sur la conscience du mal* (en adelante, citado como LE); un ensayo concebido desde un primer momento como un arma de ataque frente a los postulados del "moralismo académico". Según él, el "retorno de la ética" se liga a una concepción particular de este concepto de la filosofía que lo emparenta con la idea de moralidad, por lo cual se entiende que el discurso ético tiene la capacidad de evaluar comportamientos y situaciones humanas en relación con ciertos principios[283]. Allende eso, de modo similar a los setenta, Badiou caracteriza a los elementos ideológicos fundantes de esta corriente intelectual que tiene como correlato el desplome del compromiso revolucionario.

> Muchos intelectuales (…) desprovistos ya de los grandes referentes del marxismo se han convertido en política en defensores de la democracia parlamentaria y de la economía de tipo capitalista, mientras que "en "filosofía" han redescubierto las virtudes de la ideología constante de sus adversarios de la víspera: el individualismo humanitario y la defensa liberal de los derechos contra todas las coacciones del compromiso organizado" (LE: 28)".

En ese sentido, lo que Badiou considera la ideología ética dominante en las últimas décadas se aboca principalmente en teorizar en favor del respeto de los derechos fundamentales de todo ser humano o, subsidiariamente, de los derechos del ser viviente. Se trataría de una nueva versión de la vieja doctrina de los derechos naturales que presupone la existencia de un ser humano universal y un amplio consenso en torno a la posesión de ciertos "derechos": derecho de sobrevivir, de no ser maltratado, de disponer de ciertas libertades "fundamentales" (de opinión, de identidad, de elección de sus representantes, etc.).

Por eso, un primer cuestionamiento lanzado por Badiou a esta ética consensual atañe a la concepción antropológica que le subyace. En principio, ella postula un sujeto "universal" de modo que cualquier mal que le afecte sea también universalmente identificable. Sin embargo, Badiou advierte que el supuesto sujeto universal del discurso humanitario se halla en verdad escindido al relacionarse con el mal: por un lado, se da cuenta de un ser humano pasivo que lo padece y, por otro, de un sujeto activo que identifica y determina el riesgo o el sufrimiento, para luego disponerse a "intervenir" y detenerlo. En consecuencia, Badiou considera que la ética dominante actúa como legitimadora de cierto orden político internacional, pues la figura activa se correspondería con la del "hombre blanco occidental" que tendría derecho de

[283] "En verdad, *ética* designa hoy un principio de relación con 'lo que pasa', una vaga regulación de nuestro comentario sobre las situaciones históricas (ética de los derechos del hombre), las situaciones técnico-científicas (ética de lo viviente, bio-ética), las situaciones sociales (ética del ser-en-conjunto), las situaciones referidas a los medios (ética de la comunicación). (…) se adosa a las instituciones y dispone así de su propia autoridad: hay 'comisiones nacionales de ética' nombradas por el Estado. Todas las profesiones se interrogan sobre su "ética". Asimismo, se montan expediciones militares en nombre de la 'ética de los derechos del hombre'" (LE: 25).

injerencia en el extranjero para proteger a otros que sólo son considerados desde la condición inactiva de víctimas (LE: 37). Se presenta entonces al intervencionismo como una cuestión de defensa de los derechos humanos que es compatible, paradójicamente, con una desvalorización de las víctimas. Emulando a Sartre, Badiou vincula así a las injerencias por causas humanitarias con un espíritu colonialista, esa autosatisfacción occidental que considera al resto del mundo como una sub-humanidad (E. 38). Es decir, en la ideología ética occidental, la temática de los derechos humanos constituye una falsa universalidad, en realidad, hay víctimas, por un lado, e intervencionistas, por otro.

Asimismo, Badiou subraya que la ética dominante mantiene una concepción eminentemente *biologicista* del ser humano, lo cual explica que su propósito fundamental sea la preservación de la vida. Para Badiou, esta asimilación del ser humano con su sustancia animal o su corporeidad pierde de vista aquello que él considera su singularidad en el mundo de lo viviente, aquello que lo hace otra cosa que un ser-para-la-muerte, esto es, su capacidad para subjetivarse a través de su involucramiento con un acontecimiento (como los de la política) que le permitiría abrir un proceso de transformación de la situación existente y acceder a una verdad. Se puede señalar entonces que uno de los propósitos de la filosofía badiouana es ofrecer una ética de defensa de la "verdadera vida", en tanto entiende la dignidad de la vida humana más allá de lo biológico porque contempla otras posibilidades antropológicas, incluso la posibilidad de alcanzar la condición simbólica de "inmortal".

LA IDEA DE *MAL RADICAL* Y SU SALDO CONSERVADOR

Badiou considera que el objetivo privilegiado de la ética contemporánea es delimitar el mal porque ella concibe a los derechos humanos ante todo como derechos al "no-mal": preservar la vida, el cuerpo, la identidad, la cultura, etc. Por esta razón, afirma que se trata de una ética "negativa" o puramente defensiva, en la cual el concepto de "Mal es aquello a partir de lo cual se define el Bien, no a la inversa" (LE: 54). Para sustentar esta perspectiva negativa, la ética construye su consenso, primordialmente, en el carácter supuestamente "evidente" del mal, puesto que siempre ha sido parecido sencillo identificar aquello que se consideraría malo por sobre lo que sería bueno. Sin embargo, más allá de apoyarse en esta evidencia superficial, Badiou sostiene que, para lograr la identificación consensual del mal, la ética académica radicaliza su discurso y se esfuerza por establecer la existencia de un *mal radical*. Como se sabe, en la tradición filosófica esta expresión remite originalmente a Kant, quien la utilizó para referirse a una propensión de la voluntad a desatender los imperativos de la ley moral que en su visión se desprendían de la razón humana[284].

[284] Cfr. Kant, I. (2007). "Primer parte: De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana" en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza.

En su apropiación por la ética contemporánea, la idea del *mal radical* tiene su referencia y ejemplificación fundamental en un fenómeno histórico del siglo XX: el Holocausto[285]. Según Badiou, en cuanto ejemplo, este crimen cumple una doble función. En principio, es abordado por esta ética como una ejemplaridad negativa, en tanto indica aquello que no debe repetirse y ser impedido. Al mismo tiempo, mantiene la función normativa de todo ejemplo, pues el exterminio nazi indica la medida inigualable de un Mal difícil de describir. Esta doble función del caso del Holocausto permite que éste pueda ser declarado impensable y excepcional en tanto forma extrema de Mal y, a la vez, ser invocado repetidamente en aquellas circunstancias históricas en las que se quiere "concientizar" a la opinión pública respecto de la aparición del mal. En suma, el crimen nazi es el ejemplo límite e incomparable del Mal del que la humanidad ha sido capaz, pero, a la vez, cualquier nuevo "crimen" puede ser comparado con éste o ser su imitación (comparación que se efectúa usualmente desde una perspectiva occidental).

> (E)sta paradoja es en realidad la del [concepto de] Mal radical mismo (y, a decir verdad, de toda 'puesta en trascendencia' de una realidad o de un concepto). Es necesario que aquello que constituye la medida no sea mensurable y que, sin embargo, sea constantemente mensurado (LE: 95).

Para salir este círculo Badiou propone entonces abandonar la idea de la existencia de un Mal *absoluto* e impensable. En lugar de recurrir a conceptos trascendentes y equívocos, su tesis es que el exterminio nazi, justamente en cuanto suceso irreductible, requiere ser localizado para ser comprendido, lo cual significa, ante todo, pensar la singularidad del nazismo como una forma extrema de una política criminal, pero posible. Esto es a lo que se negarían quienes "después de Auschwitz" caracterizan teológicamente lo sucedido a través de ideas como la del *mal radical*; se resisten a pensar la política con todas sus implicancias, lo que incluye la posibilidad de que existan tipos de políticas cuyas categorías y prescripciones subjetivas sean criminales (LE: 97)[286].

Asimismo, si la barbarie nazi es tributaria de una política singular, la tarea de pensar sus elementos debe ser asumida eminentemente por la política; pero como no hay política "en general" que pueda hacer este examen, Badiou señala que eso sólo puede hacerse desde el punto de vista de *otra política*. En ese sentido, considera que la forma política encarnada en las democracias occidentales estaría inhabilitada para esa tarea en tanto que en ellas se suele designar, incluso legalmente, a ciertos grupos como invasores o peligrosos (ya sea el inmigrante, el "incivilizado", el "delincuente", etc.) en relación con una comunidad ideal, de modo que estos gobiernos no se distinguen esencialmente de la referencia nazi a un

[285] Rancière (2011: 159) afirma que el nuevo gran relato que sustituye al de la revolución proletaria tiene por tema al Holocausto, con la particularidad de que este discurso tiene como centro un "acontecimiento" que no apunta al futuro, sino hacia el pasado.

[286] Asimismo, para Badiou la posibilidad de evitar la repetición de estos crímenes proviene no resulta de la insistencia en los dispositivos de la "memoria", sino de que ellos sean pensados principalmente por la propia política (SI: 13). A veces, la memoria es incluso la mejor forma de olvidar la política, es decir, de no pensar políticamente lo que pasó.

"problema judío"[287]. Las políticas de emancipación serían entonces las encargadas de pensar esta cuestión y crear nuevas categorías para elucidarlas (tarea ligada, a su vez, a la de repensar la emancipación).

El discurso filosófico, por su parte, puede ciertamente colaborar en esta labor de pensar el horror a través de algunas categorías, tal como lo hace él mismo en este libro cuando señala que, como todo proceso político, el nazismo implica una forma de subjetivación particular, ligada a una promoción de una identidad cerrada y conquistadora, a través de un discurso dogmático que puede incorporar artilugios filosóficos.

En ese sentido, desde *Manifeste pour la philosophie*, Badiou se distancia de la consideración iniciada por Theodor Adorno de que la tremenda magnitud de los crímenes del siglo XX –cuyo paradigma es lo sucedido en "Auschwitz"– implica una especie de *interrupción* del pensamiento a raíz de que habría líneas de continuidad entre aquella barbarie y el régimen de "racionalidad" occidental. En esa dirección –apunta Badiou– se ha llegado a asumir que, como portadora de la tradición intelectual de Occidente, le correspondía especialmente a la filosofía pronunciarse sobre lo sucedido, al punto de que ella misma ha decidido declararse *culpable*[288] (una actitud de autoincriminación que no tomaron políticos ni científicos). La adopción de esta mala conciencia por parte de la filosofía también sería fruto de la percepción de sus carencias, en tanto ella, constreñida a pensar el nazismo, comprueba sus limitaciones para realizar esa labor y deduce de allí la impensabilidad del crimen. De este modo, este nuevo *impasse* apuntala la consigna –ya mencionada– del "fin de la filosofía" (MAN: 9).

En cambio, Badiou, sin dejar de reconocer que la filosofía no es posible en todo momento, sostiene que no es admisible otorgar la victoria pírrica al nazismo de paralizar al pensamiento, pues ese sería el cumplimiento de uno de sus principales objetivos, y, a la vez, tampoco cree que mantener desde la filosofía un estado de estupefacción por los crímenes ocurridos sea un justo homenaje a sus víctimas: "la vigilancia intelectual de esta estupefacción (…) prolonga los efectos devastadores de las operaciones criminales" (Badiou, E1992b: 24).

En general, para el filósofo francés es necesario abandonar toda clase de discurso ético o filosófico que impida el tratamiento y la comprensión política del fenómeno del mal[289]. Formular la existencia un Mal impensable y absoluto se corresponde más bien con una perspectiva de tipo religiosa (una teología débil), lo cual explica que al analizar la cuestión del

---

[287] "Siempre hay algo monstruoso en determinar un Estado desde un punto de vista racial, mítico o religioso, o en términos más generales, apelando a una particularidad" (Badiou, 2006c: 215).

[288] Naturalmente, en esta postura tienen una incidencia fundamental el pensamiento de Heidegger y su vinculación con el nazismo, evaluado por autores como Lacoue-Labarthe: (2002) *La ficción de lo político. Heidegger, el arte y la política,* Madrid: Arena Libros. En cambio, Badiou considera que este gesto de autoincriminación en la filosofía contemporánea es demasiado presuntuoso, puesto que en él se descubriría, paradójicamente, una perspectiva de tipo hegeliana que sostiene la centralidad de la razón filosófica en la historia, por parte de pensadores que pretenden situarse en un horizonte post-hegeliano.

[289] "El encuentro entre el pensamiento y la exterminación de los judíos europeos es un imperativo, y este imperativo no tiene nada que ver con alguna clase de memoria sin concepto, ni con la mediación sobre el fin de los tiempos, ni puede ser articulado por la moralidad de la vida en común" (Badiou, 2006c: 200).

mal se la relacione recurrentemente con la problemática de la teodicea[290](que, por ejemplo, se pregunta: "¿por qué Dios permitió esto?"). La tesis badiouana es que el abordaje por la ética contemporánea de la cuestión del mal es *conservador* porque pretende poner límites infranqueables al intento de pensar el nazismo y las nuevas formas del mal en política.

Empero, el aspecto conservador de esta ética que Badiou destaca con especial énfasis es que, al centrarse en la determinación del Mal, ella muestra su rechazo o incapacidad para nombrar o querer un Bien en el campo de la política, por temor a los posibles "males" que pueda conllevar su realización, pues se supone que toda iniciativa colectiva de cambio revolucionario, además de utópica, es sospechosa de dar lugar al regreso del "terror totalitario". Esta es la tesis (característica de los "nuevos filósofos") de que "todo querer el Bien conduce a un desastre y que la línea justa es siempre la de resistencia al Mal" (LM: 76). Se trata de un pensamiento circular que parte de la idea de que el Mal es efecto de un querer descarriado del Bien; por lo tanto, el Bien "verdadero" consistiría en negarse a desearlo. Por este motivo, la agitada promoción de una ética de los *droits de l'homme*, entendidos como sus derechos al "no-mal", reflejan para Badiou la conformación de un "consenso" dogmático que tendría por objetivo real legitimar el predominio de la democracia capitalista occidental a escala mundial y censurar moralmente las ideas propias de una política de emancipación (LE: 39)[291]. De este modo, la ética contemporánea con su ideología humanitarista del "mal menor", ofrece una visión limitada de la política, sometida a lo que la forma de gobierno dominante considera "lo posible", lo cual constituye un fuerte factor de resignación subjetiva y de aceptación del *statu quo* como una fatalidad social[292]. En suma, el dominio de la ideología ética occidental difumina la singularidad de la política como un pensamiento-práctica inventivo y autónomo, lo que equivale a destituir a la política como procedimiento de verdad.

En última instancia, vale agregar, además de su conservadurismo contra toda invención o afirmación, para Badiou la ética dominante en Occidente es también nihilista a raíz de que su impotencia característica está corroída por una pulsión de muerte[293]: "su convicción subyacente es que *lo único que verdaderamente puede sucederle al hombre es la muerte*. Y es cierto, en efecto, en la medida en que se nieguen las verdades" (LE: 63). Paradójicamente, el énfasis en el aspecto biológico del animal humano equivale a negarle la humanidad misma porque no concibe que pueda intentar otra cosa más que preservarar en su ser. Por eso, la concepción occidental de la dignidad humana se acotaría hoy al tratamiento y administración

[290] Véase: Bernstein, Richard (2005). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.

[291] En ese sentido, Rancière en una conferencia titulada *El giro ético de la estética y de la política* considera que "consenso" no designa sólo un estilo de gobierno basada en la negociación o acuerdos, sino que "significa exactamente un modo de estructuración simbólica de la comunidad que evacua la representación del corazón de la política, o sea, el disenso" (2011: 140)

[292] Vale recordar que en TS, Badiou daba cuenta de las posturas pesimistas, entre las que se encontraba la denominada ética de la resignación que contenía un discurso "fatalista" (el otro tipo de discurso pesimista era el discurso nihilista).

[293] Para Rancière, el "retorno de la ética" que asola a la política y al arte no se reduce a que ellos "están hoy cada vez más sometidos al juicio moral que se refiere a la validez de sus principios y a las consecuencias de sus prácticas", sino que más bien expresa "la constitución de una esfera indistinta en la que se disuelven la especificidad de las prácticas políticas o artísticas" (2011: 133-134).

de la muerte, tal como muestran los debates sobre la "muerte digna" (eutanasia) o, a nivel global, el recurrente tema de las intervenciones humanitarias en el extranjero.

LA ÉTICA DE LOS PROCESOS DE VERDAD: ¡CONTINUAR!

El rechazo de Badiou al conservadurismo del discurso resignado y hasta nihilista de la ética "defensiva", se complementa con el despliegue de su propia concepción de la ética, del Bien y del Mal en el marco de una filosofía que aboga por el retorno de la categoría de verdad. En esa línea, al igual que la mayoría de su obra en los años noventa, intenta extraer las consecuencias del dispositivo teórico y conceptual expuesto en EE, tentativa que implica ciertos riesgos (LE: 16).

En primer término, Badiou considera que no existe una "ética en general" regida por principios *a priori* al modo kantiano y enraizados en supuestos atributos "universales" de un sujeto abstracto (como su racionalidad) que permitirían analizar cualquier situación. Según él, lo único que es universalizable dentro de las situaciones humanas son las *verdades* a las cuales asocia con el concepto de Bien, y sostiene que sólo hay ética *de* los eventuales *procedimientos de verdad* de donde estas verdades proceden ya que, sólo en dichas circunstancias (procesos de invención que se dan en el ámbito de las ciencias, del arte, de la política o del amor) un animal humano es convocado a *decidir* y a devenir así un sujeto en el cual la verdad hace su camino (Badiou, E1994).

Para Badiou entonces sólo es legítimo hablar de una ética cuando alguien se constituye en sujeto de un procedimiento de verdad, lo cual requiere –como ya se desarrolló– la ocurrencia de un acontecimiento, ese *plus* que sobreviene imprevistamente dentro de una situación y revela su inconsistencia: "Un sujeto, que sobrepasa al animal (pero el animal es su único sostén) exige que algo haya pasado, algo irreductible a su inscripción ordinaria en 'lo que hay'. A este suplemento, llamémoslo un acontecimiento" (LE: 70). En fin, un acontecimiento es aquello que induce la composición de un sujeto porque invita a un individuo a vivir de un modo diferente al habitual e incorporarse con todo lo que "es" (su cuerpo, sus capacidades, etc.) en la trayectoria de construcción de una verdad (política, científica, artística o amorosa)[294]. Para un sujeto, ser *fiel* al acontecimiento consiste en la decisión de comenzar a valorar la situación *desde el punto de vista del suplemento acontecimiental*. Este sujeto comprometido se convierte así en sostén de un procedimiento de verdad a través de una recomposición de sus prácticas y pensamientos a la altura de esa irrupción novedosa.

En el resto de las situaciones de la vida ordinaria, se puede señalar que desde la perspectiva badiouana lo que se encuentra son las normas morales que guían la conducta de

[294] El andamiaje teórico construido por Badiou en EE para repensar el ser desde la perspectiva de lo múltiple sin Uno, permite concebir el ser del acontecimiento, del sujeto y de la verdad, es decir, afirma la precedencia de la ontología con respecto a la ética. Así, se contrapone al posicionamiento de Lévinas, quien considera que ambos términos son irreductibles: la ética es precisamente lo que nos permite salir del ahogo y la violencia de la metafísica totalizadora (Badiou, 2008d: 17).

los individuos según los requerimientos de la estructura social y que formarían parte del *saber* de la situación. La moral se asienta entonces en mandatos externos, mientras que la ética subjetiva se vincula a la decisión sin garantías de un sujeto que surge en relación con acontecimientos y procesos cuyos carácteres novedosos sólo pueden advertirse retroactivamente.

En efecto, debido a que el vínculo que une al sujeto con un acontecimiento es de carácter aleatorio e *indecidible* (lo cual no implica que no deba ser decidido), Badiou va a desarrollar, después de polemizar con la ética dominante, una ética del sujeto de un procedimiento de verdad: la "ética de las verdades". En primer término, advierte que, si bien la fidelidad del sujeto al acontecimiento puede estar inspirada por la atmósfera de novedad que lo rodea, cuando ha pasado esa afección inicial y subjetivante, se presentan nuevamente las necesidades cotidianas de supervivencia. La dificultad de mantener ese grado de compromiso y disciplina del sujeto con el desarrollo de las consecuencias de un acontecimiento exige entonces una elección consciente de fidelidad. Es decir, pertenecer a la composición del sujeto de una verdad depende de una ruptura continuada que se sobrepone a la conservación de sí mismo, por lo cual se requiere de una ética para dar *consistencia* a dicha ruptura.

La regla de esta consistencia subjetiva reside en poner la perseverancia de lo que es consciente, al servicio de la extensión y duración de lo desconocido e imprevisible surgido con el azar del acontecimiento. La ética de las verdades realiza así un llamado excepcional a continuar siendo sujeto manteniendo en la situación su fidelidad original a un proceso que por su misma esencia se presenta al ser humano como una dislocación de sus intereses inmediatos. Por ello, la máxima formal de la ética badiouana en relación con la novedad es, básicamente, no ceder, una máxima de coraje: "Persevera en la interrupción. Captura en tu ser lo que te ha capturado y roto" (LE: 78)[295].

En definitiva, ante la tentación de volver a lo habitual y conocido, se presentaría un conflicto constante en el individuo entre el principio "animal" del interés y el principio subjetivo de fidelidad. Por eso, Badiou señala que la "consistencia ética" se manifiesta de manera ambivalente como *interés desinteresado*: por un lado, se relaciona con el interés al precisar los recursos de la perseverancia, constitutivos de todo viviente; por el otro, es radicalmente desinteresada, pues se asienta en el principio de fidelidad a un arduo proceso que lo desliga del mero interés de perpetuación inerte y hedonista del animal[296].

[295] Esta conminación badiouana a persistir, al igual que la ética del militante político desplegada en TS, posee una clara influencia de la "ética del psicoanálisis" (Seminario VII) de Lacan, cuyo uno de sus principios fundamentales es "no ceder sobre su deseo".

[296] Vale notar que el animal o individuo en un mundo está dado como un producto cuasi biológico y cultural, prisionero la mayor parte del tiempo de normas y necesidades en las que ser sujetos no es concebible, pero devenir sujeto jamás significa perder ese carácter animal, incluso puede pensarse que la conciencia de éste se hace más patente desde la perspectiva superadora de quien se arriesga a vivir comprometiéndose con una verdad.

La traición y el simulacro del acontecimiento

El enfásis de la ética badiouana por la búsqueda de las verdades o el Bien no significa que no se proponga abordar el origen del Mal y la forma de evitarlo pero, a la inversa del discurso ético dominante, coloca a ese Bien como el punto de partida para poder comprender este fenómeno. En efecto, el mal es considerado por Badiou un "efecto posible del Bien mismo", es decir, una dimensión de un trayecto de verdad, lo cual implica que el mal se vincula a la existencia de sujetos y no es un producto de la ignorancia del animal humano (LE: 92). Por ese motivo, la ética badiouana identifica tres posibles figuras del mal que se vinculan con tres aspectos de dicho proceso de verdad: la *traición* (relacionada con el sujeto), el *simulacro* (asociado al estatuto del acontecimiento), y el *desastre* (vinculado a la verdad).

Por un lado, la ética de las verdades puede fracasar cuando la fidelidad de quienes se involucraron en su proceso se desalienta o entra en "crisis". En efecto, debido a la mencionada *indecibilidad* inherente a todo procedimiento de verdad, siempre es posible que ocurra una traición (de allí la pertinencia de formular una ética subjetiva). Pero, para Badiou, la traición no significa simplemente la renuncia del individuo a continuar en el proceso de una verdad, sino que ella consiste, sobre todo, en la negación de la ruptura que lo había capturado. Se traiciona el propio devenir sujeto al convertirse en un negador del proceso de verdad en el que uno se había comprometido (como los militantes renegados o los amantes desencantados). En efecto, el traidor o infiel (es decir, un "ex"-fiel) desecha la propia ruptura y se abandona a lo que Lacan designa el "servicio de los bienes". A este acomodamiento confortable a "lo que hay", Badiou contrapone su ética de coraje y resistencia.

En esa línea, Badiou utilizará más adelante el concepto de *termidoriano* como una categoría filosófica que designa la subjetividad política de quienes se constituyen en la cesación de una secuencia, al aprovecharse de la precariedad inherente a todo proceso político vinculado a principios subjetivos. El termidoriano desdibuja estas convicciones (volviéndolas así incomprensibles o irracionales) por el principio objetivista y calculable del interés, coextensivo al aseguramiento y emplazamiento de la situación (AM: 99). En cambio, en la perspectiva badiouana, la política significa una ruptura con *lo que es* y comienza, para quien se compromete con ella, con una ruptura consigo mismo y su interés individual.

Por otro lado, Badiou identifica la posibilidad del Mal en lo que denomina el *simulacro* de un acontecimiento que inclusive puede dar lugar al *terror*. Los rasgos formales del simulacro son los mismos que copia de un verdadero acontecimiento, en tanto es una ruptura que es nombrada y conmina el despliegue de la fidelidad de un sujeto, pero se diferencia en que su *contenido* es un léxico de la plenitud o sustancialidad, tal como sucedió en la "revolución" obrada por el nazismo. "De tal manera, [mediante este léxico] se supone que el 'acontecimiento' hace advenir al ser y nombra, no el vacío de la situación anterior, sino su completitud" (LE: 111). Por lo tanto, no se trata entonces de un verdadero acontecimiento

(siempre singular y situado) que apunta a la universalidad en términos genéricos, sin asentarse en un múltiple particular; sino, por el contrario, de la absolutización de un conjunto cerrado como una comunidad o nación basado en la suposición de cierto rasgo común (una raza o una predilección divina)[297]. Asimismo, la fidelidad subjetiva ligada a un simulacro apunta a reforzar y absolutizar esta particularidad que se enaltece y, por ende, a eliminar aquello que no puede ser incorporado (enemigo que en el caso del nazismo fue designado con el nombre de "judío"). Por eso, Badiou señala que esta fidelidad fanática se plasma en el ejercicio del *terror*, es decir, la posible reducción de todos a su ser-para-la-muerte (LE: 111)[298].

Como única respuesta a este peligro, Badiou encomienda al sujeto cultivar un sentido de "discernimiento" para no quedar plegado a un falso acontecimiento (LE: 126). Sin embargo, esta respuesta permite entender las críticas de la que ha sido objeto la teoría del simulacro puesto que, de acuerdo a la definición badiouana, el *simulacro* se distingue del verdadero acontecimiento por pretender señalar la plenitud de una situación y no relacionarse con el vacío, se trata de una diferencia que se expresa en la irrupción del acontecimiento mismo. Como señala Laclau, si el acontecimiento es indiscernible y depende de una decisión, no hay entonces un contenido previo al interior de una situación que le permitan al sujeto distinguir a un verdadero acontecimiento de su simulacro. Es decir, esta distinción presupone saberes que no pueden advertirse desde los lugares de enunciación que presenta el dispositivo teórico badiouano en EE (Laclau, 2004: 3). Por ende, sería posible adherir de "buena fe" a un falso acontecimiento.

Por eso, en una rica entrevista con Bosteels en 1998, Badiou reconoce como insuficiente su alusión a la facultad de discernimiento que requeriría la identificación de un simulacro de acontecimiento, basada en el reconocimiento del vacío que sería intrínseco a todo lo que ocurre en la estela de un acontecimiento. "Es siempre posible objetar que allí volvemos a una especie de archi-conciencia, o a alguna facultad de discernimiento entre el vacío puro y el vacío lleno [por parte del sujeto]. Al final, entonces, quedamos atrapados aún en una teoría según la cual hay una archi-percepción del Mal" (Badiou, E2003a: 78). Como se verá más adelante, parte de su esclarecimiento al problema de la "falsificación" de un acontecimiento implicará reformular su concepción del acontecimiento para concebirlo como un cambio objetivo, y, sobre todo, la ampliación de su teoría del sujeto a una pluralidad de figuras[299].

En relación con este tema de las contrafiguras del sujeto fiel, es fundamental no perder de vista que Badiou afirma la tesis –ya esbozada en los setenta en su texto *De l'idéologie*– de

[297] "De estas masacres ilimitadas deberíamos sacar la conclusión de que toda declamatoria introducción de predicados comunitarios en el campo ideológico, político y estatal, ya sea criminalizando o santificando, lleva hacia lo peor" (Badiou, 2006c: 161).
[298] Aquí Badiou no hace referencia al "terror" en el sentido revolucionario del término que funciona como un concepto de la política.
[299] "(E)n *El ser y el acontecimiento* volví en un sentido a una figura singular del sujeto. La construcción cuadripolar (coraje, ansiedad, superyó y justicia) en *Teoría del sujeto* permitió una configuración más amplia, y voy a volver a esta teoría de configuraciones…" (Badiou, E2003a: 78).

que la condición de posibilidad del nazismo son las revoluciones políticas realmente acontecimientales y universalmente destinadas (LE: 111). Desde esa perspectiva, se observa que este simulacro es una invención criminal que busca responder a la novedad que se construye desde un acontecimiento revolucionario, la Revolución de Octubre de 1917[300]. Por eso, hay rasgos generales del simulacro, tales como su invención de un lenguaje sustancial para exaltar una particularidad (aria, judía, musulmana, etc.), que se retomarán más adelante cuando se trate de caracterizar a otra clase de figuras subjetivas, contrarias al acontecimiento.

LA POSIBILIDAD DEL DESASTRE Y EL INTENTO DE MODERAR LAS VERDADES

Por último, Badiou reencuentra la posibilidad del Mal en relación con el surgimiento de las verdades. Recuperando la distinción –establecida en EE– entre la "lengua de la situación" identificada con los saberes de la situación o las opiniones y la "lengua sujeto" ligada al sujeto involucrado en un procedimiento de verdad, la ética badiouana señala la posibilidad de que la potencia *total* de una verdad pueda recomponer y suplantar a *todas* las opiniones o saberes de su situación por la autoridad de la lengua de la verdad, es decir, que "que la totalidad de la situación objetiva se deja disponer en la coherencia particular de una verdad" (LE: 119).

En ese sentido, en su "Conferencia sobre la sustracción" del año 1991 (publicada en *Conditions*) explica, en conformidad con su ontología, que la verdad es "poco dicha" porque está marcada por el inconmensurable desfasaje entre la propia infinitud de su ser y su recaída en la finitud del *saber* a través de un acto finito del sujeto. Sin embargo, a pesar de que el ser genérico de una verdad jamás se presente como tal plenamente, desde el punto de vista subjetivo se sabe formalmente de su infinitud y se puede ficcionalizar o hipotetizar un universo en el cual la verdad alcance su totalización genérica. Esta hipótesis implica entonces un *forzamiento* del "poco decir" de la verdad para ficcionalizarla en un "todo decir" (CO: 184).

Asimismo, esta voluntad de nombrar a toda costa en nombre del acabamiento de la infinita genericidad de una verdad, puede considerar que aquello que hay de singular en toda singularidad, es decir, la parte de ser *sustraída* a la nominación llamada por Badiou el *innombrable* de esa situación, constituye un obstáculo a su dominio en esa situación (CO: 185). Es decir, el peligro es que una verdad inacabada pretenda convertirse en una autoridad total de la situación y exprese su voluntad de nombrar a cualquier precio. En suma, este deseo excesivo que puede surgir en el trayecto de una verdad, es muestra de la figura del Mal que Badiou denomina *desastre*, ya mencionado anteriormente. Más concretamente, un *desastre* puede destruir aquello que sustenta al sujeto de todo proceso de verdad: su base animal. Así, se desvirtúa el propio proceso dado que, como ya se mencionó, la consistencia ética que éste

[300] En todo caso, Badiou señala en una entrevista reciente que el problema es que un verdadero acontecimiento que posee desde sus militantes una vocación universal (a diferencia de un simulacro) pueda ser reconvertida en un puro particular, tal como paso en relación con la secuencia ligada a la revolución de Octubre que, luego de su cesación hacia 1920, fue reconvertida por dogmatismo estalinista de modo que la clase genérica del comunismo pasó a designar a una clase sustancial (Badiou, 2013e: 66-67).

requiere es una perseverancia en la novedad que también toma sus recursos del interés y deseos humanos, es decir, presupone siempre la existencia del animal humano (LE: 121).

En este escenario, el dispositivo teórico badiouano de principios de los noventa postula un límite ético al forzamiento de una verdad. Hay un punto de retención a la potencia de las verdades porque que en toda situación hay lo *innombrable* de una verdad, el elemento que *no debe* ser forzado por la lengua-sujeto.

El filósofo tiene entonces según Badiou como tarea fundamental determinar y custodiar ese punto innombrable que posee cada tipo de procedimiento de verdad para que ésta no sea convertida por un sujeto en una autoridad total[301]. En el caso de la política emancipatoria, considera que su innombrable propio es la comunidad en su sentido sustancial: "toda tentativa de nombrar *políticamente* una comunidad induce a un Mal desastroso" (LE: 123). La prueba de ello son los efectos criminales de la pretensión nazi de formar una comunidad "aria" y otras identificaciones nacionalistas, religiosas o raciales que conducen a fenómenos similares.

Por otro lado, es preciso admitir que es difícil sustentar este principio ético de *moderación* al interior de un procedimiento de verdad ya que, tal como se aprecia en el cientificismo exacerbado o en el desastre de las políticas "totalitarias", existe siempre un deseo de omnipotencia de la verdad de quienes son sus militantes. Esto autoriza el interés por profundizar en la pertinencia de esta cláusula ética de la filosofía badiouana, tema que será examinado más adelante en esta Tesis. Por lo pronto, luego de dar cuenta aquí de la crítica de la filosofía badiouana al enaltecimiento del derecho y a la ética como formas de subordinación de la potencia de la política, en el próximo apartado se desarrolla cómo Badiou pone en cuestión los principales postulados de la filosofía política "consensual" que ha dominado el ambiente académico en las últimas décadas.

[301] El filósofo para caracterizar a cada procedimiento puede señalar su innombrable propio y su numericidad particular.

4.2 LA METAPOLÍTICA VERSUS LA FILOSOFÍA POLÍTICA

LA METAPOLÍTICA, UNA FILOSOFÍA DE LA POLÍTICA COMO PENSAMIENTO

Como ya se ha desarrollado, para Badiou la política es un pensamiento colectivo efectivizado en el pensamiento de sus sujetos-militantes, que existe por secuencias y es capaz de generar verdades por sí misma. Concebir a la política de este modo implica admitir que, en el desenvolvimiento de una política, sus militantes se pueden ver obligados a "filosofar", aunque el uso de este verbo parezca traicionar justamente la tesis badiouana de que la política en sus secuencias despliega una intelectualidad propia, diferenciable de la filosofía o de cualquier reflexión efectuada *a posteriori*. A su vez, la concepción de la política como una experiencia de pensamiento rehúye de todo recurso al binomio teoría-práctica, pues si bien es cierto que existe un "hacer" de la política, Badiou señala siguiendo a Lazarus que este "hacer" constituye la inmediata y simple prueba de un pensar, es decir, su localización (AM: 42).

En general, la filosofía badiouana se refiere a sus condiciones (política, ciencia, arte, amor) como pensamientos, pero de esto no debe inferirse un primado de la teoría, sino que se postula una unidad dinámica entre la teoría y la práctica. Este movimiento de pensamiento se puede apreciar entonces tanto en una ciencia como la física, cuyos textos circulan entre conceptos, fórmulas matemáticas y aparato experimental; como en la política, cuyo recorrido de pensamiento implica hipótesis teóricas, enunciados prescriptivos y el abordaje de situaciones singulares.

> Si consideramos los textos de los grandes políticos (Robespierre, Saint Just, Lenin, Che Guevara, Mao) ustedes encuentran conceptos, teorías, a veces incluso algo de filosofía; encuentran escrituras fundamentales, como las directivas, o las consignas, o las decisiones. Estas escrituras son las que van a concentrar la relación entre los conceptos y la acción. Y después encuentran los tratamientos de las situaciones concretas, la transformación de estas situaciones (Badiou, 1995b: 20).

Por otro lado, Badiou explica que esta unidad dinámica entre teoría y práctica se despliega modo distinto según el proceder del pensamiento en cada condición. En el caso de la ciencia, se puede sostener que la regla que vincula teoría y práctica es la repetición controlable, puesto que las demostraciones matemáticas y las experiencias pueden volver a realizarse y funcionar como garantías de la validez de este pensamiento. Pero, como se sabe, éste no es el caso de la política, cuyos pensamientos se plasman en relación con situaciones y secuencias siempre singulares, es decir, irrepetibles[302]. Por eso, señala Badiou, el despliegue local de una política requiere organizarse colectivamente para indagar y discutir la relación entre sus enunciados y la acción política, es decir, la unidad de la teoría y la práctica se valida a través del acuerdo del cuerpo organizado. "Lo que cuenta entonces, no es la posibilidad de la

[302] Según Badiou, a diferencia de esta concepción de la política como un pensamiento complejo, en la política en su sentido ordinario lo que se enuncia o declara suele estar basado en la repetición de las opiniones (Badiou, 2003c: 80).

repetición, sino el pensamiento posible de eso que no se repite. Y ustedes deben obtener el acuerdo subjetivo de aquellos con quienes están organizados" (1995b: 22)[303].

Asimismo, como ya se señaló, al interior de ambos procedimientos de verdad se advierte que tanto el militante como el científico pueden desarrollar su labor sin el auxilio de meditaciones filosóficas. En general, como se ha establecido, para Badiou el ejercicio de la filosofía depende de los pensamientos provenientes de ámbitos que ella no domina (sus condiciones). Al mismo tiempo, el acto filosófico tiene efectos estrictamente inmanentes, dado que su campo de intervención es eso mismo que la condiciona. Por eso, se indica que ella hace *torsión* hacia alguna de sus condiciones en su labor de descubrimiento y captación de las novedades que proceden de ellas (AM: 54).

La importancia de distinguir estos efectos estrictamente intrafilosóficos en el ejercicio del vínculo que la filosofía mantiene con sus condiciones autónomas obliga a pensar nuevos términos para designar esa relación en cada caso. Por ejemplo, en lugar del tradicional uso del concepto de estética para designar a una parte de la filosofía que reflexiona sobre lo bello o sobre el arte, Badiou utiliza el concepto de "inestética" para expresar los efectos dentro de la filosofía de la independencia de la obra artística sobre cualquier especulación posterior[304].

En esa misma línea, en función de sus novedosos planteamientos respecto de la autosuficiencia intelectual *política*, en su libro *Abrégé de métapolitique* (1998, en adelante AM), Badiou introduce el concepto de *metapolítica*, neologismo que designa aquello que "en filosofía, lleva la huella de una condición política que no es ni un objeto ni aquello cuyo pensamiento habría que producir, sino sólo una contemporaneidad que produce *efectos* filosóficos" (AM: 49). Es decir, *metapolítica* es el nombre del dispositivo que intenta dar cuenta de los efectos hacia el *interior* de la filosofía que generan las instancias políticas reales, lo cual supone una nueva forma de pensar la filosofía como producto del acaecer político.

La filosofía puede captar a la política como procedimiento de verdad a partir de la categoría filosófica de Verdad. Cuando se niega esta posibilidad, la política es reducida al régimen de las opiniones que se amoldan a la política estatal, a la vez que también es cierto que, si se piensa que la política produce la única verdad, se la fusiona con la filosofía y se cae en el *desastre* del dogmatismo. Empero, no hay que dejar de subrayar que el abordaje de una política como procedimiento de verdad es intrafilosófico, por lo cual, vale aclarar, ello no implica rebajar el pensamiento de la política y subsumirla a la filosofía (E1991).

---

[303] En este punto, Badiou se permite señalar similitudes del pensamiento político con el pensamiento psicoanalítico, cuya singularidad se exhibe en la clínica: "Tenemos en los dos casos enunciados teóricos, o principios, tenemos también situaciones irrepetibles; y tenemos organizaciones colectivas que validan el pensamiento. Es el conjunto lo que constituye un pensamiento, y psicoanálisis y política son ciertamente pensamientos diferentes del pensamiento científico" (1995b: 22).

[304] Badiou señala en el epígrafe de su libro *Petit manuel d'inesthétique* (1998c: 43): "Por 'inestética' entiendo una relación de la filosofía con el arte que, al postular que el arte es de por sí productor de verdades, no pretende de ninguna manera convertirlo en un objeto para la filosofía. Contra la especulación estética, la inestética describe los efectos estrictamente intrafilosóficos que produce la existencia independiente de algunas obras de arte".

La filosofía se halla, efectivamente, bajo dependencia de la política dado que es incapaz de crear por sí misma en el mundo las verdades políticas que ella rescata y testimonia. En última instancia, siempre depende de la irreductibilidad de las circunstancias y procesos políticos reales, intransitivos a la filosofía. Lo que sí puede la filosofía es crear nuevos conceptos que comprueben la "agitación" de la condición política. En ese sentido, Badiou señala que ella posee una función "sismográfica" respecto de los movimientos de pensamiento de la política: "lo que la filosofía puede hacer, es registrar, en la apertura de posibilidades filosóficas inadvertidas anteriormente, el signo de una "pensabilidad" (…) reabierta de la política *a partir de ella misma*" (AM: 53).

En la concepción badiouana, heredada de la perspectiva althusseriana, la filosofía no tiene un objeto propio, sino *condiciones*, por lo cual el objeto "política" no puede existir para ella. El punto de partida de la *metapolítica* es que la política es un campo de pensamiento e invención subjetiva que no se somete a la norma de la objetividad. En ese sentido, la *metapolítica* designa para Badiou un pensamiento que construye la filosofía en relación con la política sin considerarla como un objeto para ella y que, de ese modo, reemplazaría a la "filosofía política", la cual tradicionalmente aborda a la política a través de su reducción a un mero objeto –*lo político*– para el pensar filosófico. Así lo expresa Badiou en el epígrafe de su libro:

> Por 'metapolítica' entiendo los efectos que una filosofía puede extraer, en sí misma y para sí misma, del hecho de que las políticas reales sean pensamientos. La metapolítica se opone a la filosofía política, para la cual, como las políticas no son pensamientos, es al filósofo a quien corresponde pensar 'lo' político (AM: 9).

La propuesta badiouana puede denominarse también entonces como una "filosofía de *la política*" (como pensamiento) que contradice a aquella "filosofía política" que, como lo revela su propio sintagma, al suponer la inexistencia de la política como pensamiento, considera que la filosofía debe llegar desde el exterior para ocuparse de pensar *lo político*.

Desde la visión badiouana, la filosofía no debe especular ni teorizar aisladamente para determinar o fundamentar la esencia de la política, sin tomar en consideración sus momentos singulares de existencia. Según él, cuando se pretende que la filosofía piense "directamente" *lo político*, por lo general no hace más que someterse a la objetividad estatal. El problema de esta identificación de la política con el Estado o la presunción de que lo estatal es la puerta de entrada para pensar qué es la política, es que la filosofía se vería imposibilitada para descubrir la existencia de la política como pensamiento inventivo vinculado a un acontecimiento, irreductible a las funciones estatales.

La filosofía puede registrar lo que adviene en la política en la medida en que no es una teoría que supone a lo político como un objeto, sino una actividad de pensamiento que resulta estar bajo condición de los acontecimientos de la política real (AM: 53-54). Es decir, primero se encuentran los acontecimientos y los procesos políticos vinculados a ellos y, recién luego, el balance de los efectos que éstos producen en el discurrir filosófico.

En suma, como señala Vermeren (2010: 160), la originalidad del aporte badiouano no reside meramente en reivindicar a la política como pensamiento autónomo, en oposición a la objetivización o la pura especulación de la filosofía política "tradicional", sino en proponer un vínculo completamente nuevo entre filosofía y política, sujeto a la condición de que haya política. Es decir, más que una forma general de relación entre ambas, lo central para Badiou es el vínculo que puede entablar la filosofía con la singular experiencia de cada política.

LA CONSOLIDACIÓN DE UNA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL ESPECTADOR

Una vez clarificada la definición de *metapolítica* en Badiou, se puede ahondar en su polémica contra la forma de la filosofía política "tradicional" que domina en la academia[305]. En efecto, su afirmación de la autonomía de la política respecto de la filosofía muestra el matiz original de este tercer "momento" del abordaje badiouano de la relación entre ambas, en una época en la que la filosofía política dominante en el ámbito académico francés se concebía principalmente como un discurso crítico respecto del ideario y la acción política revolucionaria, y se concentraba en debatir las categorías y principios éticos y jurídicos de la democracia capitalista occidental, legitimándola como única forma de política racional.

Para ampliar esta idea, hay que mencionar que Vermeren (2010) ubica a Badiou en el grupo de filósofos contemporáneos que se posicionan en contra de lo que él llama la "restauración" de la filosofía política como una disciplina académica en las últimas décadas, debido a que ellos ven allí el fortalecimiento de una perspectiva que implica un empobrecimiento de la política. Por eso, figuras como Hanna Arendt, Jacques Rancière y, obviamente, Badiou optan por revisar el estatuto de la filosofía en relación con el ámbito de la política al punto de poner en cuestión la idea misma de "filosofía política".

Según Badiou, lo que habitualmente se designa en el mundo contemporáneo como "filosofía política" entiende a la política como un objeto invariante e incapaz de pensarse a sí mismo que debe remitirse siempre al registro de la filosofía y someterse a su juicio, un juicio desplegado –como se mencionó anteriormente– en línea con los principios del derecho y la ética de Occidente. Desde esa perspectiva, el filósofo se destacaría por:

> …en primer lugar, ser el analista y el pensador de esta objetividad brutal y confusa que es la empiricidad de las políticas reales; en segundo lugar, ser quien determina los principios de la buena política, de aquella que se ajusta a las exigencias de la ética; y, en tercer lugar, no tener que ser, para hacer eso, el militante de ningún proceso político verdadero, de manera que podría aleccionar indefinidamente a lo real, en la modalidad (…) del juicio (AM: 17).

[305] Como bien nota Bosteels, en el *Compendio*, Badiou fundamentalmente despliega los principios generales de la metapolitica en contraposición a la perspectiva de la filosofía política predominante, pero el libro no provee demasiados ejercicios de metapolítica, es decir, en los que se plantee el modo en que la filosofía piensa en relación con el pensamiento de una secuencia política singular. "But, as I suggested earlier, it seems to me that the texts in *Metapolitics* and *Handbook of Inaesthetics* do not yet quite accomplish the program they announce in their respective epigraphs. *Metapolitics,* for instance, sticks for the most part to a programmatic enunciation of the principles for a metapolitics, compared to the treatment of politics by thinkers such as Althusser, Lazarus, or Rancière. Aside from the chapters on the concepts of "justice" or "democracy;' the real examples of a metapolitical reading, through which philosophy thinks politics in its immanent historicity, can be found in Badiou's lectures on the Cultural Revolution, on the Paris Commune, and on May '68, variously reworked in *Polemics* and *Logics of Worlds* (Bosteels, 2011a: 220).

Bajo esas tres premisas, la operación central del "filósofo político" instalado en la academia consiste para Badiou en entender a la política, no como lo real subjetivo de los procesos organizados y militantes (los cuales son para él los únicos que merecen el nombre de política), sino como el libre ejercicio de la capacidad de juzgar sobre lo que adviene en el espacio público. El centro de la política no consistiría, entonces, en un pensamiento-práctica colectivo, siempre situado en relación con una situación a la que se pretende transformar, sino en la efectuación de un juicio distante sobre lo que acontece.

Badiou observa un paradigma de esta clase de filosofía política en la concepción de Hannah Arendt de la política que se desprende del texto las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, basado en las notas redactadas por la filósofa para un curso de trece clases que dictó en New York en 1970 (y publicado póstumamente en 1982), concepción que en el contexto contemporáneo es retomada por la filósofa Myriam Revault d'Allonnes, autora del posfacio a la traducción francesa de estas conferencias titulado *Le courage de juger* (1991). Aquí se propone entonces seguir este debate con estos textos de Arendt y Revault d'Allonnes, junto con la evaluación crítica que Badiou hace de ellos en su texto del *Compendio* titulado "Contra la 'filosofía política'" [306], de modo de poder esclarecer algunos principios del pensamiento filosófico de la política (la *metapolítica*) desde la óptica badiouana.

Al inicio de su curso sobre Kant, Arendt destaca que el filósofo prusiano, a diferencia de otros filósofos reconocidos, nunca escribió un libro enteramente dedicado a la política del mismo modo que escribió sus tres grandes libros dedicados al problema del conocimiento, a la moral y a la estética. Sin embargo, ella indica que existen una serie de llamados "escritos políticos" del último período de Kant, posteriores a la Revolución Francesa, donde él analiza la política a través de algunos conceptos desarrollados en la *Critica del juicio*, su obra dedicada al juicio estético en la que se ocupa de la denominada "facultad de juzgar", la capacidad que permite evaluar lo particular, tales como hechos o acontecimientos de la historia, y que se encuentra en estrecha relación con la sociabilidad humana[307].

Según Badiou, la concepción arendtiana de la política que se despliega en estas conferencias privilegia como figura del sujeto político al espectador o "ciudadano del mundo" y su capacidad de juzgar pasivamente, en lugar del militante que interviene.

En ese sentido, Arendt en su séptima conferencia sobre Kant, elogia la contradictoria apreciación del filósofo respecto de la Revolución Francesa: simpatiza con este acontecimiento por su significación histórica, su relevancia para el progreso de la *Humanidad*,

[306] Badiou no cita a sus contricantes y la respuesta de Revault d'Allonnes (1998) a su crítica señala esta ausencia que en esta Tesis se ha suplido mediante la lectura atenta de su texto y el de Hanna Arendt.

[307] En ese sentido, en su texto Vermeren (2010: 56) señala que resulta paradójica la celebración actual de Hanna Arendt como una gran filósofa política que impulsan los "restauradores" de la filosofía política", dado que ella se propuso reflexionar sobre la política recusando la mirada tradicional de la filosofía política. Vermeren apoya este señalamiento en la lectura de Miguel Abensour sobre Arendt publicada en 2006, la cual se propone rescatar el potencial crítico de la obra de la filósofa y podría diferenciarse del tipo de apropiaciones que ataca Badiou. Cfr. Abensour, M. (2006) *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Paris: Sens et Tonka.

pero como espectador también toma distancia y condena las acciones violentas llevadas a cabo por los actores directamente involucrados en este suceso. En efecto, Arendt detecta en textos kantianos (como en el *Conflicto de las facultades*) varios pasajes en los que "se observa claramente el choque entre el principio a partir del cual se actúa y el principio que rige el juicio. Kant, de hecho, condena la acción misma, aunque luego defiende sus consecuencias con una satisfacción rayana en el entusiasmo" (Arendt, 2003: 92).

Arendt toma nota entonces de la presuposición kantiana de la idea de progreso implica una postura de que son los espectadores desinteresados quienes pueden reconocer el significado último de estos grandes acontecimientos. Lógicamente, esta visión va en desmedro del papel de los propios agentes de esos eventos, quienes generalmente no tienen conciencia de dicha significación e incluso pueden ser culpables de ensombrecerlos con sus acciones desmedidas o violentas (Arendt, 2003: 90). Los militantes no son los sujetos esenciales porque el sujeto de la historia es el género humano y son los espectadores, en virtud de asumir en nombre de la humanidad la posición de *jueces*, quienes interpretan que sucesos merecen ser destacados en función de si implican un progreso o no (2003: 103): "La perspectiva, el punto de vista general, está ocupada, preferentemente, por el espectador, que es un 'ciudadano del mundo' o, con más exactitud, un 'espectador del mundo'. Es él quien establece, al tener una idea del todo, si en un acontecimiento singular, particular, se da progreso o no" (Arendt, 2003: 110).

En suma, Arendt concuerda con el esquema ilustrado de Kant, según el cual el sujeto de la historia es el género humano y se privilegia el papel que cumplen quienes juzgan por sobre el de quienes actúan. De este modo, como señala Badiou, se comprobaría que, para la filósofa, los principios que rigen la acción del militante y el juicio del espectador son incompatibles y, bajo ese supuesto, ella prefiere ligar su concepción de la política a la *imparcialidad* del segundo antes que a la parcialidad "carente de crítica" del primero.

De hecho, para profundizar en la valoración kantiana de la figura del espectador por sobre la del actor, Arendt comenta en sus conferencias el desarrollo de un tema que ella considera análogo en la *Critica del juicio estético*, pues en este texto las sentencias de Kant priorizan el dictamen de gusto de los espectadores por sobre el acto creativo del *genio*.

> Estamos inclinados a pensar (…) que para juzgar un espectáculo primero debe existir éste; que el espectador presupone al actor. Solemos olvidar que nadie en su sano juicio montaría un espectáculo sin estar seguro de contar con espectadores para contemplarlo. Kant está convencido de que el mundo sería un desierto sin el hombre, y para él un mundo sin hombres quiere decir sin espectadores (Arendt, 2003: 116).

Siguiendo esta analogía entre el mundo del teatro y la esfera política, Badiou sostiene sarcásticamente que concebir a un sujeto político separado de la acción militante sería análogo a que "se situara al teatro, no del lado de lo que hacen autores, actores y directores,

sino exclusivamente del lado del público" (AM: 18)[308]. En ese sentido, hay que señalar que la propia Arendt en su lectura de Kant deduce que sin el militante efectivo no habría nada que juzgar: "Kant admite esta subordinación del genio al gusto, aunque el juicio sin el genio no encontraría nada que juzgar" (Arendt, 2003: 117).

En la misma línea crítica, en tanto la perspectiva defendida por Arendt y Revault D'Allones entiende a la política como el ejercicio público de un juicio sobre lo que adviene, Badiou les señala que la política misma podría ser parte de lo que adviene (es decir, los acontecimientos) y concebirse como un principio de acción colectiva que puede modificar el espacio público (o lo que él llama una "situación" o un mundo). Al negar dicha posibilidad, afirma Badiou, se oblitera la identificación *militante* de la política, la cual es, para él, la única forma de anudar política y pensamiento (AM: 19).

La concepción de una política sin verdades

Revault D'Allones destaca en su ensayo que una clave del pensamiento arendtiano es el señalamiento de que la filosofía occidental desde sus orígenes propone un antagonismo, entre la vida filosófica, contemplativa y ligada al conocimiento de la verdad, con el modo de vida político de los ciudadanos, activo y enraizado en la opinión. Según este esquema, la filosofía otorgó el primado a la *vita contemplativa* por encima de la *vita activa*, por lo cual el pensar es concebido como un alejamiento del mundo compartido y una interrupción de cualquier actividad ordinaria. Es decir, los filósofos tuvieron ya desde la antigüedad una actitud sectaria que derivó en un desprecio por la fenomenalidad de la política y la vida concreta de los hombres. Si bien es cierto que el pensar y el juzgar puede requerir cierta retirada o solitud, Arendt encuentra un problema en la exaltación teoricista que asume de entrada que quien se dedica al pensar puro tiene que vivir aislado de los demás hombres, pues de allí parten sus prejuicios hacia la vida comunitaria en la cual surge la política (2003: 112). Esta sería la "enfermedad profesional" de los filósofos que impide fiarse de ellos cuando hablan de política.

Como ya se mencionó, Kant no escribió ninguna obra dedicada a la "filosofía política", pero eso no significa que los filósofos que se dedicaron a la cuestión política de forma más exhaustiva tuviesen una opinión más elevada respecto de ella. Por el contrario, para Arendt, la mayor parte de la filosofía occidental desde Platón se caracteriza por el intento de evadirse de la política y controlarla a través de sus teorías, razón por la cual ella desiste de seguir a esta tradición. Según Arendt (2003: 46), la teoría platónica en la *República* de que filósofos gobernasen tenía el propósito de garantizar un ordenamiento de la sociedad favorable a quienes ejercen la vida contemplativa. En cambio, ella distingue a Kant como un verdadero pensador de lo político porque es uno de los pocos filósofos que no pretendió anular la política

[308] Para un análisis de la lectura "estética" de raíz kantiana sobre la Revolución Francesa que inspira a esta clase de filosofía política, véase Žižek, S., 2001, pp. 150-151.

a través de la filosofía. La hipótesis arendtiana es que el aporte kantiano es ofrecer una idea del filosofar como un pensar que no desdeña el hecho de que se vive entre semejantes, idea clave para la política.

Badiou, en cambio, se declara un continuador de la visión de la filosofía platónica que advierte tempranamente la oposición entre verdad y opinión y afirma que la política que no está vinculada irremediablemente a las opiniones, sino a las verdades. Badiou expresa esta idea al sostener –como se viene señalando– que la política es un pensamiento y, en el orden de su identificación filosófica, todo pensamiento se debe vincular con el tema de la verdad.

En cambio, para la filosofía política en boga que realza a las opiniones, pensar en términos de verdades se percibe como peligroso. Revault D'Allones se apoya en Arendt para negar la posibilidad de desarrollar verdades (asimiladas con "conocimientos") en política, pues asume que éstas contienen rasgos tiránicos que atentan contra la libertad y pluralidad de opiniones que serían el sustento de la vida política (Revault D'Allones, 1991: 232). Así se anticipa que el fantasma del "totalitarismo" le es útil a la filosofía política académica –al igual que a la ética– para otorgar mayor legitimidad a su perspectiva[309].

Badiou considera paradójica que Revault D'Allones arguya en contra del "primado" de la verdad en un contexto en el cual se sabe que en la política y la filosofía contemporánea lo que abunda es la sospecha contra cualquier atisbo de esa idea y la exaltación del relativismo a través de un discurso irenista de defensa de la "libertad de opinión" que sirve en realidad para enmascarar y extender la univocidad del poder dominante[310]. Conceptualmente entonces, el rechazo del tema de la verdad se origina habitualmente en la presuposición de que existe una antinomia entre verdad y discusión. Desde esa visión, Hallward en su comentario a la edición en inglés de *L'éthique* (2001: xxxii) y Laclau (2004: 11) en un artículo sobre el mismo libro, cuestionan que la teoría badiouana, si bien asume que la verdad es no-total, no hace referencia –al menos, en el ámbito de la política– a la existencia de procedimientos de deliberación colectivos y plurales dentro del trayecto de una verdad en una situación.

La postura de Badiou es que, en realidad, en política la discusión y la verdad están anudadas porque, en primer lugar, es falso que la libre discusión esté relacionada únicamente con la opinión. Expresado en su terminología, una verdad es el resultado de un proceso complejo dentro del cual la deliberación colectiva sobre nuevas posibilidades en una situación juega un rol importante. Por lo tanto, verdad y discusión no se contraponen, salvo que se

[309] "Una importante corriente de la filosofía política sostiene que una característica de la política es el hecho de ser extraña a la noción de verdad y el tener que seguir siéndolo. Esta tendencia, que hoy es muy mayoritaria, afirma que toda articulación del proceso político con la noción de verdad hace que bascule hacia la presunción totalitaria. De este axioma, (…) se deduce que en política no hay más que opiniones. De una manera más sofisticada, diremos que en política sólo existen los juicios y las condiciones de esos juicios" (CIR6: 91).

[310] "(C)uando alguien decide sostener que no hay más que opiniones, inevitablemente es la opinión dominante, la opinión que tienen los medios materiales, financieros, militares, mediáticos de la dominación, la que va a imponerse como consensuada o como marco general en el que existirán las demás opiniones" (CIR6: 93).

pretenda proteger u otorgar algún privilegio especial a la falsedad y convertir a la discusión en algo fútil. Por otro lado, Badiou, si bien se opone a eliminar la multiplicidad de las opiniones porque reconoce la importancia de no subsumir lo Otro a lo Mismo, no haría de ese principio el fundamento de una política pues lo considera resulta inoperante. En relación con esto, él señala que, incluso suponiendo que la discusión sea la esencia de la política, se debería plantear cuál es su fin o propósito. Badiou critica entonces a las corrientes de la filosofía política que reducen la política al mantenimiento de un espacio público donde se desarrolle una discusión supuestamente plural, un desfile de opiniones, sin preocuparse por el momento de arribar a alguna verdad o conclusión que permitan una acción posterior. La discusión si es efectivamente política y se distingue del simple comentario (de tipo periodístico) de lo que sucede, conlleva *enunciados políticos* respecto de intervenciones posibles sobre los que luego hay que tomar una decisión (AM: 21). Es decir, sin desconocer la complejidad inherente a toda situación, la política en tanto proceso de pensamiento necesariamente debe decidir algo.

En ese sentido, vale notar que la propia Arendt enuncia las limitaciones para actuar política y colectivamente que se desprenden de la perspectiva kantiana que coloca en el centro de la política al juicio crítico que se liga con el ideal del espectador desinteresado: “[Kant] no nos dice cómo actuar; no indica cómo aplicar a las situaciones particulares de la vida política esa sabiduría que se adquiere al adoptar un ‘punto de vista general’ (...). Kant dice cómo tener en cuenta a los otros, pero no cómo asociarse con ellos para actuar” (Arendt, 2003: 85-86).

En resumen, según Badiou, la filosofía política consensual sostiene su visión moderada de la política al limitarla al comentario pasivo del espectador, pues concibe a la discusión como la confrontación de la pluralidad de opiniones, dejando de lado los procedimientos de decisión que permitirían alcanzar una verdad: “La política se da en un juicio público en que se enuncia si *esto* –que no es un objeto, sino un aparecer, un tener-lugar– me agrada o me desagrada [en línea con el juicio estético]. Y la política se ejerce en la discusión de tales juicios” (AM: 21).

LOS SUPUESTOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DEL JUICIO

Por otra parte, Badiou examina en profundidad las implicancias de la revalorización de la idea de discusión de las opiniones en la que está enraizada la concepción arendtiana de la política. En primer lugar, observa que la primera condición para que las opiniones puedan entrar en discusión en el espacio público es el criterio de *comunicabilidad*. En efecto, Arendt en sus conferencias sostiene que el ejercicio del pensamiento crítico de un individuo, además de guardarse de no contradecirse a sí mismo, requiere estar abierto a la discusión pública. Es decir, el pensar no puede ejercerse aisladamente, sino que presupone su comunicabilidad y la existencia de una pluralidad de hombres con opiniones que puedan confrontars. Esta especie de filtro constituido por el punto de vista de los otros, es lo que permitiría alcanzar lo que Arendt denomina la *imparcialidad* (2003: 83). En efecto, ser imparcial es entendido a partir

de Kant como el resultado de opinar confrontando con otras perspectivas del modo más amplio posible, para poder así adquirir una "perspectiva general".

En segundo lugar, otra condición de la discusión que establece Arendt es que la norma que la conduzca sea el *sentido común*, el cual se relaciona con el criterio de comunicabilidad. Arendt destaca que la capacidad de juicio del espectador, a diferencia del talento singular del genio creador, sólo existe en plural, es una facultad que se comparte con otros (2003: 119). Se trata entonces de lo que llama un "sentido común" para discernir que, según ella, se funda en el sentido del gusto. El problema es que el gusto parece ser un sentido caprichosamente individual y poco comunicable. Para resolver este dilema en el juicio político, Arendt recurre a la imaginación, una facultad con el potencial de re-presentar los objetos y distanciarse de ellos, permitiendo así relativizar la propia visión y ocupar el lugar de otros posibles puntos de vista. "Esta operación de la imaginación prepara el objeto para 'la operación de la reflexión' y esta segunda operación es la auténtica actividad de juzgar algo" (Arendt, 2003: 127).

En efecto, la imaginación considerada en su función comunicativa permite, a través de sus representaciones, desatenderse de la influencia inmediata de los fenómenos y, de ese modo, habilita la pluralidad y el juzgar imparcial en el que se asienta la política para Arendt: "La ventaja del espectador radica en percibir la representación como un todo, mientras que cada actor sólo conoce su papel o, si debiese juzgar desde la perspectiva de la acción, sólo la parte del todo que le concierne. El actor es, por definición, parcial" (2003: 127).

Asimismo, el sentimiento de gusto se concibe como comunicable al enraizarse en un sentido comunitario que es el sentido común. En efecto, en la acepción kantiana asumida por Arendt, el *sensus communis* es un sentido que se produce pluralmente, es decir, una facultad no meramente individual, sino intersubjetiva en cuanto tiene en consideración a los demás y a sus eventuales sentimientos y opiniones. Cuando el ser humano juzga y actúa en el ámbito político, debe orientarse según este sentido comunitario y, mejor aún, si usando la imaginación tiene en mente –aunque sea virtualmente– a la humanidad entera (Arendt, 2003: 139).

De acuerdo con Badiou, el primer criterio arendtiano de la discusión política, la comunicabilidad, implica la suposición de cierta homogeneidad, por lo cual atenta con una real confrontación de posiciones. En contrapartida, él mantiene el carácter conflictual de la política, y señala que las opiniones realmente distintas sólo pueden ser combatidas. En igual sentido, Rancière afirma que fundamentar la política en el presupuesto de la existencia de una comunidad humana dotada de cierta capacidad de juicio, oculta que aquella no es un debate entre actores sociales preconstituidos, sino el momento de quiebre en el que emerge la parte invisibilizada: "La política existe cuando el orden natural de la dominación es *interrumpido* por la institución de una parte de los que no tienen parte" (Rancière, 1996: 25)[311].

[311] Rancière señala en una extensa entrevista que su concepción de la política es "una crítica de la filosofía política, lo cual equivale a decir, muy precisamente, una crítica de una definición de la política a partir de una definición del ser humano, de la comunidad,

En la misma línea crítica, Badiou sostiene que la apelación en la filosofía política del juicio de Arendt al *sentido común* –si bien Revault d'Allonnes resalta que la validez que ella pretende es "general" y no universal– significa establecer una norma trascendente que presupone nuevamente la existencia de cierta unidad en la pluralidad de puntos de vista de los seres humanos (AM: 23). De este modo, estas concesiones a lo uno, en lugar de la anunciada pluralidad o lo múltiple, parecen fundar la política en la homogeneidad del *consenso* –afín a la democracia contemporánea– que llevaría, en realidad, a la anulación de la política [312] [313].

EL USO MORALISTA DEL TOTALITARISMO Y SU INOPERANCIA POLÍTICA

En su ensayo *Le courage de juger* (1991), Revault d'Allonnes subraya la idea de que en el pensamiento de Arendt juzgar no es una facultad que se realiza en particular, sino que se vincula a la pluralidad de los seres humanos (no se puede pensar aisladamente).

De la lectura de este texto, Badiou destaca que ella intenta ligar el juicio político del espectador con el mantenimiento de la pluralidad que pretende defender a través de tres argumentos. En primer lugar, Revault d'Allonnes (1991: 220) sostiene que la pluralidad es la condición misma del juicio. Por lo tanto, una opinión legítima sería aquella conserva la huella de un compartir. En segundo lugar, define al sentido común como lo que permite a discernir el bien y el mal entre la pluralidad de las opiniones. Más precisamente, la regla de la discusión es la *evidencia* de la diferencia entre el bien y el mal en relación con lo en-común. Por último, en este discernimiento la percepción del mal es primera porque es lo que pone en cuestión lo en-común: se trata del tema del *mal radical*. Por lo tanto, el sentido común que norma la opinión política se caracterizaría fundamentalmente por resistir la sombra del mal (Revault, 1991: 238). En resumen, afirma Badiou, en la filosofía política dominante el pensar político es

---

del vínculo humano" (Rancière, 2014: 170). Asimismo, vale notar que desde la visión de la política de Rancière y Badiou, la cuestión de la otredad o del excluido no es primordialmente ética (como en Lévinas y Derrida), pues el trastocamiento de las identidades y lugares asignados es considerado una de las principales características de la ocurrencia de una política (Rancière, 2014: 219-220).

[312] Jorge Dotti, un defensor de las teorías *decisionistas*, señala que en el pensamiento arendtiano de la política el libre intercambio de opiniones y la capacidad de ponerse en el lugar de otro para comunicarse, ya presupone que los distintos actores han debilitado sus divergencias y coincidido en algunos lineamientos básicos en virtud de la imparcialidad del sentido común con el que todos estarían provistos. De este modo, elude pensar el punto central que lo político debe resolver: la conflictividad y los antagonismos. Dotti, J. (2016). "Hanna Arendt y la Crítica del Juicio" en José Sazbón (comp.), *Homenaje a Kant*, Buenos Aires: EUFyL, p. 84.
Asimismo, Marchart (2009: 59) señala que Arendt, en su intento de señalar la autonomía de la política, destaca el momento *asociativo* de la acción política, es decir, en tanto espacio de deliberación pública y plural, en lugar del momento disasociativo o de desligazón que destaca la tradición schmittiana y la corriente denominada "posfundacional" (que incluye a Badiou y a Laclau, entre otros).

[313] La visión de la política como la instalación de un disenso acerca de lo público se puede rastrear en un texto de Arendt (publicado en 1963) que aborda el significado moderno de la revolución, cuando ella da cuenta de la Revolución Francesa. "Esta multitud que se presentaba por vez primera a la luz del día era realmente la multitud de los pobres y los oprimidos, a la que los siglos anteriores habían mantenido oculta en la oscuridad y en la ignominia. Lo que desde entonces ha mostrado ser irrevocable, y que los agentes y espectadores de la revolución reconocieron inmediatamente como tal, fue que la esfera pública -reservada desde tiempo inmemorial a quienes *eran* libres, es decir, libres de todas las zozobras que impone la necesidad- debía dejar espacio y luz para esa inmensa mayoría que no es libre debido a que está sujeta a las necesidades cotidianas" (Arendt, 2006: 64). Esta nota resulta interesante ya que, si bien menciona el reconocimiento del acontecimiento político por los espectadores, Arendt no puede ignorar que quienes efectivamente se presentaron e hicieron este acontecimiento fueron sus partícipes inmediatos. En ese sentido, en el mismo libro, Arendt señala que las revoluciones dan paso a la apertura de espacios y órganos que muestran la radical apropiación de los asuntos políticos por parte de los ciudadanos; este es, para ella, el verdadero "tesoro" de la tradición revolucionaria que habría sido borrado por su focalización en lo social (Arendt, 2006: 344).

reducido a un juicio adosado a la ética: “Sintéticamente, la política según Arendt y Revault d’Allonnes podría definirse así: Es el nombre de los juicios que, bajo la norma de compartir lo común, resisten al mal, es decir, a la destrucción de este compartir” (AM: 24).

A pesar de que la perspectiva de la filosofía política del juicio proclama ocuparse de la singularidad de todo lo que adviene sin una regla que predetermine alguna clase de contenido (Revault d’Allonnes, 1991: 222), Badiou sostiene que, en este dispositivo, las situaciones operan en realidad como la *materia* para un juicio que se rige por la única máxima de defender lo en-común o evitar el mal. “La existencia supuesta de una facultad genérica de discernimiento del mal hace que la matriz del juicio ‘político’ sea finalmente invariante” (AM: 25). En todo caso, para justificar la importancia del ejercicio de este juicio, se argumenta acerca de la inminencia del mal, lo cual hace necesario sostener la existencia de cierta inclinación humana contraria al compartir[314]. Así es que, mediante el tema del *mal radical*, la filosofía política asume una visión de la política que la subordina al conservadurismo de la ética dominante, dado que el mayor valor es garantizar el juicio del espectador cuya evaluación distante de toda situación o proceso político protegería del probable mal (LE: 33).

Como se había anticipado, la filosofía política del juicio se vincula entonces a la idea ética de mal radical y, de ese modo, hace referencia a la cuestión del “totalitarismo”, una categoría que, tal como sucede en la obra de Hanna Arendt *Los orígenes del totalitarismo* (escrita poco después de fin de la segunda guerra mundial), engloba los fenómenos históricos del nazismo y el comunismo soviético. En ese libro, la filósofa concibe al totalitarismo del siglo XX como un nuevo sistema de gobierno cuya lógica abstracta y unificadora prohíbe la posibilidad de pensar en contacto con los demás y con la realidad, el llamado “sentido común”[315]. El sistema totalitario es entonces un “mal” porque conforma una sociedad monolítica que suprime a la política entendida como lugar de discusión de la pluralidad inherente a todo cuerpo social.

Frente a la experiencia de los llamados regímenes “totalitarios” en el siglo XX, la idea de Arendt es abogar por la conformación de un espacio público lo más participativo y pluralista posible que actúe como contrapeso y juez crítico de los autoritarismos. En ese sentido, Revault d’Allonnes (1991: 235-236) señala que el tipo de intervención de los espectadores por el que aboga Arendt no es un repliegue de lo político, sino una *extensión de la responsabilidad política* a través de esta herramienta del juicio que se demanda a todos los ciudadanos y que los previene de someterse a los automatismos que, en ausencia de un pensar crítico, pueden llevar a cualquiera a actuar como “funcionarios del mal”.

Desde la filosofía badiouana, lo que comúnmente se denomina como el “terror totalitario” se asemeja a lo que él denomina *desastre.* Como se mencionó, la fusión de una filosofía en una política puede producir que dicha política se considere de entrada (como en el caso nazi)

[314] Revault D’Allones (1990: 238) encuentra esta idea del juicio como resistencia a un mal inminente en el pensamiento de Arendt
[315] Arendt, H. (2002). “Ideología y terror” en *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Alianza, p. 702.

o pase con el tiempo a considerarse (el caso paradigmático del estalinismo) dogmáticamente como depositaria de una verdad que debe reinar absolutamente, con las consiguientes consecuencias excluyentes y criminales. Es aquí que sobreviene el *desastre*.

Sin embargo, Badiou descree de la pertinencia del concepto de "totalitarismo" para pensar la política desde la filosofía en tanto ella amalgama de entrada a políticas para él disímiles: nazismo y comunismo. Según él, el uso arendtiano de esta categoría tiene como precondición identificar Estado estalinista y comunismo, lo cual sería, paradójicamente, resultado de aceptar la propaganda estalinista que articulaba el nombre Stalin con el de Lenin y así con Marx (cuando, en realidad, como se señaló en esta Tesis, refieren a tres secuencias de la política diferentes en cuanto a sus pensamientos y lugares) (Badiou, E2004: 30).

Asimismo, Badiou tampoco deja de señalar diferencias entre el estalinismo y el nazismo. El estalinismo sería una reificación en el Estado-partido de procesos políticos reales de emancipación "comunistas" cuyo alcance no tenía en un principio una delimitación o cierre previo (el proletariado era una clase "genérica") y que apuntaba a la disolución de la opresión estatal. Por el contrario, el nazismo tuvo justamente como propósito inicial el oponerse o destruir esos procesos abiertos o "universalizables" de su época a través de un Estado que se legitimó de entrada por su referencia a totalidades nacionales o raciales.

> Mientras éste [Estado] siempre fue el alfa y el omega de la visión fascista de la política, Estado apoyado en el supuesto de la existencia de grandes colectivos cerrados, en la historia del leninismo y luego del maoísmo nunca fue otra cosa que el obstáculo opuesto por la brutal finitud de las operaciones de poder a la movilidad infinita de la política (SI: 134-135).

En efecto, para Badiou es claro –tal como lo señala desde sus años rojos– que en las políticas verdaderamente comunistas la articulación de la auténtica movilización política de las masas con el poder centralizado del Estado-partido es percibida como un *problema político*, pues no se pretende que esa relación se resuelva simplemente de manera verticalista. Sucesos como la GRCP en China y Mayo del 68 son muestra de la existencia de esa inquietud política *comunista* que obviamente no existía ni existe en una política fascista.

Sin negar la existencia del Terror como herramienta de batalla contra la contrarrevolución como parte constitutiva, pero no la única, de los procesos revolucionarios, Badiou rechaza el uso habitual de la idea de "terror totalitario" por el discurso filosófico, ético y jurídico en tanto porta la intencionalidad política conservadora de volver impensables los diferentes aspectos de las secuencias de la política emancipadora, al concentrarse en sus actos violencia y aislarlos para que parezcan una especie de derrape organizado. "La impensabilidad de la secuencia significa siempre y al mismo tiempo la privación del pensamiento, en particular, del campo político; *ya que lo que hay que pensar es justamente la secuencia*" (AM: 105).

Ya desde TS, él sostiene que la denuncia moralista del terror que elige centrarse en los crímenes de los que serían culpables las ideologías o el Estado "totalitario", en lugar de

funcionar como una verdadera crítica de una política como la estalinista, son más bien la muestra de una debilidad política que sólo prepara la repetición del terror.

En el dispositivo "arendtiano", Badiou también observa que las apelaciones a la pluralidad y a lo en-común para teorizar el carácter del juicio son igual insuficientes para enfrentarse al "mal" de las políticas autoritarias o fascistas. Según él, esta forma de entender la política se vuelve inoperante ya que, por un lado, al deslegitimar las opiniones que rechazan la pluralidad de lo en-común, se impide a sí misma tomar en consideración la existencia de posiciones políticas excluyentes, identitarias o nacionalistas y; por otro, omite el hecho de que justamente las opiniones fascistas no se suelen presentar como contrarias a la comunidad, sino que, justamente, alegan cimentarse en una especie de recuperación de un ser en-común auténtico.

En relación con esto, la perspectiva badiouana que considera ya desde TS al terror como una modalidad de la política subjetiva, se distancia de aquellas teorías de la ética o la filosofía política que despotrican contra el carácter totalitario del Estado moderno (TS: 315). Es decir, a la inversa de la crítica tranquilizadora que considera al Estado terrorista y apolítico como la fuente del mal, para Badiou hay una lógica subjetiva del terror (son los derroteros de la subjetividad política los que permiten comprender esa clase de Estado): ella es una deriva superyoica que, ante la impotencia, apela a la autoridad (por eso, como ya se desarrolló en la Tesis, es importante plantear una ética en relación con estos procesos subjetivos).

Por otra parte, para Badiou es claro que el discurso antitotalitario y pluralista de la política dominante posee un sentido político determinado, pues las opiniones obedecen a principios políticos diversos y no hay ningún "sentido común" que las unifique. En consecuencia, más que decir que hay pluralidad de opiniones, se debe afirmar que hay pluralidad de políticas. Los intelectuales que reducen lo político a tales términos utilizan una máscara para defender en el terreno filosófico una política específica, puesto que, desde la perspectiva badiouana, toda filosofía (u opinión) se halla bajo condición de algún tipo de política *real*. Concretamente, el filósofo francés considera que la defensa de la pluralidad y la "libre" discusión de las opiniones constituyen los rasgos distintivos de una política particular que es la política parlamentarista, la cual pretende articular estos dos principios en el Estado a través del sistema pluripartidista y el respeto a los resultados electorales[316]. Naturalmente, de aquí nace también su rechazo al uso del concepto de totalitarismo en tanto funciona apologéticamente como la contraparte criminal que legitima a la democracia liberal actual[317]. En todo caso, para Badiou la democracia capitalista ha conformado una ideología del "consenso" que obstaculiza

[316] Para la relación entre relativismo y parlamentarismo, véase Schmitt, C. (1990). *Sobre el Parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.

[317] Para un análisis de la idea de totalitarismo, de su historia y usos, véase: Traverso, Enzo (2005). "El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto", en Carlos Forcadell y Alberto Sabio (eds), *Las Escalas del pasado*, IV Congreso de Historia local de Aragón, Instituto de Estudios Altoaragoneses, pp. 99-110

el resurgimiento subjetivo de la política emancipadora (al punto que es ella la que podría presentarse como el "totalitarismo" de nuestro tiempo, pues está vedado opinar en su contra).

LA FILOSOFÍA BADIOUANA BAJO CONDICIÓN DE LA POLÍTICA MILITANTE

Como se viene desarrollando, según Badiou, la raíz de la visión moderada de la política de la filosofía política académica ancla en la suposición de una contradicción entre el ejercicio del juicio y la máxima que sella la intervención política. Ante esta dicotomía, ella opta por colocar a la política del lado de un juicio inactivo y conservador que, en lugar de prescribir una máxima de acción capaz de transformar el estado de cosas, se limita a reafirmar la supuesta bondad (entendida como el no mal) y pluralidad del espacio público.

En la filosofía badiouana, existen los juicios políticos como juicios de verdad (y no sólo como simples opiniones), en tanto el *sujeto* militante de estos juicios se constituye en su vinculación con un acontecimiento singular que da lugar a un proceso de *verdad* de la política que, precisamente, lo sustrae al régimen de la mera circulación de opiniones. Por lo tanto, para Badiou, "el punto desde donde se puede pensar una política, el que permite, incluso a la postre, aprehender su verdad, es el de sus actores y no el de sus espectadores" (AM: 26).

Como se señaló, la esencia de la política no reside para Badiou en esa supuesta pluralidad de las opiniones, sino en la prescripción de una posibilidad en ruptura con lo que hay[318]. Los juicios y discusiones forman parte del ejercicio de esta clase de prescripciones, pero junto con otros elementos incluso más importantes tales como las declaraciones, las intervenciones y las organizaciones (AM: 26). Si no se hace explícita ninguna máxima política en relación con la situación, advierte Badiou, las opiniones y discusiones se encontrarán bajo una prescripción oculta que, generalmente, se encontrará guiada por los poderes dominantes.

Badiou entonces sitúa a la filosofía bajo condición de la política militante, lo cual significa vincularla a un tipo específico de política. Mientras que la filosofía política en boga asume como premisa de su labor mantener una supuesta neutralidad crítica (y post-ideológica) y una eficaz potencia deconstructiva; la metapolítica badiouana no pretende tal inmunidad ideológica para sí misma dado que, al modo sartreano, asume que esa omisión o silencio de un filósofo respecto de su vínculo con una forma de política, no lo exime de su responsabilidad política efectiva. En tanto para Badiou –como ya se indicó– toda filosofía se halla siempre *comprometida* o bajo condición de un modo específico de la política, él considera que la identificación de una política sólo puede realizarse a partir de otra política. Por ello, el filósofo francés concibe un papel militante de la filosofía en el campo de la política (sin suturas), bajo condición de las secuencias de las políticas de emancipación, las únicas que a lo largo de la historia han tenido relación con una verdad colectiva y que; por lo tanto, pueden funcionar

[318] Asimismo, Badiou señala que señala que la caracterización ontológica de la pluralidad es más amplia de lo que Arendt afirma. La multiplicidad no se limita a la política, sino que incumbe al ser en general y está implicada en el conjunto de las condiciones.

como condiciones para que la filosofía piense la política, librándose del clima de resignación y de preeminencia del relativismo de las opiniones que prevalece en la escena filosófica.

A raíz de este posicionamiento, los comentaristas críticos de la obra de Badiou le han endilgado un supuesto "apriorismo emancipador". Según Marchart (2009: 209-210), afirmar que la verdadera política es emancipadora entraña "una secreta subsunción de lo político en lo ético" en su filosofía. Es decir, habría un desplazamiento ético de la política, por el cual, en última instancia, la política y la filosofía badiouanas estarían bajo condición de una ética. En respuesta a esto, hay que señalar que en el pensamiento badiouano no se considera a la ética un procedimiento de verdad que condicione a la filosofía. Aunque es innegable que la política como procedimiento subjetivo puede requerir para Badiou de una ética que explicite las máximas que regirían a ese sujeto fiel en una situación (una ética ya abordada en esta Tesis), ello no significa que la política inventiva pierda su autonomía, pues el devenir real de una secuencia de la política depende de lo que se piensa y se practica al interior de sí misma[319].

Por otro lado, Marchart asegura que el posfundacionalismo que defiende está plenamente comprometido con el despliegue de sus consecuencias teóricas sin aprioris, lo cual tendría como efecto (liberador) un reconocimiento de la contingencia de lo político que se constituye en un factor "politizador" en cuanto muestra a las personas la posibilidad que tienen de hacer y transformar su mundo. La mirada deconstructiva puede conducir a diversas formas de la política, sin llevar necesariamente a una hegemonía emancipadora (incluso implica un debilitamiento de los mitos fundadores de esa clase de política). Derivar una política particular del posfundacionalismo, constituye entonces un claro *non sequitur* (Marchart ,2009: 206-207).

Asimismo, Marchart (2009: 208) toma partido al señalar que la democracia es el régimen que mejor se adapta a la teoría posfundacional debido a que es el más dispuesto a existir sin fundamento. En la misma línea, en su artículo de respuesta a Badiou, Revault D'Allones (1998: 242) afirma que el privilegio de la forma democrática en su pensamiento proviene de que ella sería la que mejor se amolda al carácter inacabado de lo político, lo cual vendría acompañado de su supuesta capacidad para otorgar espacio para la creación. Además, arguye que la democracia no es un régimen sin conflictos sino aquel en que ellos pueden permanecer indefinidamente abiertos, pues, en lugar de enemigos, se confronta con *adversarios*.

Badiou, por el contrario, no detecta estas bondades políticas en la democracia occidental, sino más bien la constitución de un consenso asfixiante y conservador al que se ha acoplado gran parte de la filosofía política contemporánea. Por eso, su filosofía se sitúa de entrada bajo condición de las secuencias de existencia de las políticas de emancipación, esto es, opera en vinculación con la singularidad de aquellos acontecimientos políticos que abren un proceso de pensamiento-acción capaz de reconfigurar una situación y dar lugar a una nueva verdad.

[319] La posibilidad de limitar desde la ética a los procesos políticos se aborda en profundidad en el último apartado de la Tesis.

4.3 LA FILOSOFÍA Y LOS PRINCIPIOS DE LAS POLÍTICAS DE EMANCIPACIÓN

LA PAREJA DE GLOBALIZACIÓN Y FRAGMENTACIÓN COMUNITARIA

Como se viene señalando, desde fines del siglo XX, ya no se encuentra el universalismo de un proyecto político como el que se proponían construir los revolucionarios de principios del siglo pasado. En el contexto de la resignación o la ironía sin rumbo, Badiou no se contenta con ser un simple comentarista o un apólogo de esta inercia, e insiste en la posibilidad de la filosofía, aunque sin concebirla como un saber incondicionado o neutral. Como ya se señaló, su filosofía se reivindica bajo condición de las políticas emancipadoras. Por ende, el filósofo debe preguntarse cuál es la forma de recuperar la cuestión de lo universal en el mundo contemporáneo.

Badiou aborda el tema lo universal en el prólogo de su libro sobre *San Pablo* (estudiado en calidad de primer "teórico" del universalismo) a partir de dos aspectos del escenario actual. Por un lado, señala que en el mundo contemporáneo se cumple extensamente el vaticinio de Marx acerca de la conformación de un mercado mundial, un mundo configurado por el capital. Se trata de una homogeneización abstracta en tanto todo cae bajo una unidad de cuenta y, a la vez, todo lo que circula sólo puede hacerlo si se deja contar (SP: 10). Es decir, la única universalidad que existe, sobre todo desde que no hay una alternativa política visible, es la del proceso de globalización que impone las reglas objetivas del capital. Asimismo, vale apuntar que, tal como vaticinó Marx, el capital actúa como una fuerza disolvente de todos los vínculos tradicionales, de allí su carácter revolucionario y desorientador.

Por otro lado, Badiou observa un proceso de fragmentación en identidades cerradas (las "políticas de la identidad"), acompañada por la extensión de una ideología del (supuesto) *multiculturalismo*. Éste entiende torpemente a lo múltiple como el respeto a culturas que se conciben aisladas en compartimentos estancos, y se legitima a través de la defensa de las culturas de minorías generalmente victimizadas. Este cruce de la ideología culturalista y de la concepción victimista de una parte de la humanidad imposibilita el acceso a la universalidad que "ni tolera que se le asigne a una particularidad ni mantiene una relación directa con el estatus –dominante o victimario– de los *lugares* donde emerge la proposición" (SP: 7).

Sin embargo, se verifica que este particularismo identitario que renuncia a la existencia de verdades en pos de defender a las "minorías" religiosas, sexuales, raciales o nacionales, no sólo no puede confrontar con el avance implacable de la lógica capital, sino que incluso la tesis de Badiou es que más bien opera como cómplice de ese avance.

> El capital exige, para que su principio de movimiento homogeneice su espacio de ejercicio, la permanente agitación de identidades subjetivas y territoriales, las cuales, por otra parte, sólo reclaman el derecho de estar expuestas, al mismo título que las otras, a las prerrogativas uniformes del mercado. La lógica capitalista del equivalente general y la lógica identitaria y cultural de las comunidades o de las minorías forman un conjunto articulado (SP: 11).

Según Badiou, este sistema conformado por la universalidad de la mercancía y la exaltación de las identidades particulares tiene como principal rasgo común negar la posibilidad de cualquier universalidad creada por el pensamiento humano, es decir, de las verdades: no hay más que globalización e identidades (finitud)[320].

En este punto, hay que señalar que Badiou considera que la "comunidad" es uno de los nombres por los cuales la filosofía ha entendido la propuesta comunista, pero que él desconfía de la "comunidad" como posible nombre filosófico de la verdad de las políticas de emancipación luego de la caída del socialismo de Estado (contrariamente a las tesis de autores como Giorgio Agamben en su libro *La comunidad que viene*), ya que éste representaría la verdad de lo colectivo con una carga de sentido destinal y de nostálgica finitud, mientras que para él la verdad rompe con la situación justamente porque hace "agujero" en el sentido (en el cúmulo de saberes establecidos en una situación). Si bien el ideal de comunidad universal en su vertiente comunista es contrario por principio al fortalecimiento de comunidades cerradas por el que aboga el *comunitarismo*, es innegable que "comunidad" es uno de los nombres utilizados por las políticas reaccionarias que bloquean la construcción de una nueva universalidad política.

> Me opongo todos los días a diversas formas del comunitarismo, por medio del cual el Estado parlamentario busca dividir y circunscribir las zonas populares latentes de su inconsistencia. No veo otra cosa que lo reactivo nacional, incluso religioso, en el uso de expresiones como "comunidad árabe", "comunidad judía" o "comunidad protestante". Otras tantas proposiciones sustancialistas que imperativamente toda fidelidad política debe deshacer. Lo que nos importa no son las diferencias sino las verdades (C: 232).

Po eso, para que haya política emancipatoria y no confiarse a la forma política abocada a la gestión de lo posible a través del Estado (hoy, la democracia capitalista), es imprescindible que la sustancialidad de la comunidad permanezca *innombrable*, ya que además de sus posibles consecuencias criminales, una política que procede en nombre de algún rótulo predicativo de ese tipo se cierra de entrada al rasgo de genericidad intrínseco al procedimiento de verdad, es decir, su ya aludida capacidad para estar virtualmente abierto a todos.

En esa línea, Badiou considera que el "sectarismo" de la reivindicación de las pequeñas comunidades o identidades puede significar una catástrofe para un pensamiento renovado de lo universal, pues esas demandas de una *parte* caen fácilmente en la órbita del Estado de la situación y pueden agotarse allí (E1994)[321]. En su visión, las luchas por el reconocimiento de derechos para conservar su potencial político no deben perder de vista la posibilidad de

[320] En la misma línea, Žižek en su texto "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional" (1998) considera al *multiculturalismo* y a la exaltación de las identidades como el reverso de la expansión global y anónima del capital que pone en jaque el poder del Estado-Nación. En una era supuestamente post-ideológica, el multiculturalismo es la nueva ideología del capital.

[321] "When you're for African-Americans, women, and others having the same fights as anyone else, it's absolutely indispensable to support that on other grounds than the existence of a community of African-Americans or women. The theme of equal rights is really progressive and really political, that is, emancipatory, only if it finds its arguments in a space open to everyone, a space of universality. If not, despite all the apparent radicalism a community puts into its system of demands, we have a profound submission to the figure of the state of the situation" (Badiou, E1994).

encuadrar sus argumentos en un espacio abierto a todos, sin importar su identidad. En definitiva, la filosofía badiouana trata de eludir las limitaciones de la falsa dicotomía entre la universalidad del capital homogeneizador y la fragmentación comunitaria para reflexionar sobre aquello que realmente tiene valor universal.

LA REDEFINICIÓN DEL UNIVERSALISMO: LA APERTURA A LA DIFERENCIA

En la conferencia "Universalismo, diferencia e igualdad" (UDI), realizada en el año 2006 en el País Vasco, Badiou aborda esta cuestión de una posible redefinición de lo universal en relación con el tema de la diferencia y las identidades.

Plantear una alternativa a la universalidad capitalista, para quien se sitúa a favor de la posibilidad de una emancipación humana como Badiou, requiere aceptar que la humanidad no se puede pensar más que en la diferencia. Es decir, si se quiere pensar políticamente, ya no se puede presuponer lo universal, sino que se debe partir de las diferencias y singularidades, ya que el ser mismo de la humanidad es la multiplicidad.

En *L'être et l'événement*, al igual que otros autores post-estructuralistas, Badiou, expone una ontología de lo múltiple destotalizado que, en su caso se asienta en la teoría matemática de conjuntos (en el caso de Laclau, por ejemplo, se toma como referente para pensar esta multiplicidad a la teoría del discurso). En ese libro se afirma que el ser mismo de todo lo que *es*, es la multiplicidad; el ser-en-tanto-que-ser es multiplicidad pura. No es posible entonces negar la diversidad en nombre de una totalidad dada, en tanto su propia ontología parte del postulado de que lo múltiple "sin Uno" es la ley del ser. Empero, al mismo tiempo, la ontología matemática de lo múltiple piensa "neutralmente" el ser común a todo lo que *es*, por lo cual hay en ella cierta indiferencia a la diferencia. La propia verdad se caracteriza como una multiplicidad genérica (e igualitaria), indiferente a las clasificaciones que recortan su situación. En esa línea, Badiou llega a sostener que las diferencias son evidentemente lo que hay, una banalidad de lo existente que no interesa a la filosofía, como forma de replicar la fascinación por la objetividad multicultural, alentada por la ética "defensiva" contemporánea (LE: 53).

Para que el tema de la diferencia sea reconsiderado y puesto en el lugar que merece, la filosofía badiouana debe explorar entonces el *régimen del aparecer* de los entes en un mundo. En efecto, el ser es un múltiple de múltiples, y desde esa perspectiva ontológica es una diseminación de múltiples indiferenciados; pero cuando se evalúa el aparecer de los entes, se observa que ellos se muestran y se relacionan a través de sus identidades y diferencias.

En su lectura filosófica de las enseñanzas del apóstol Pablo, Badiou subraya la importancia de las diferencias concretas que hay en un mundo en relación con el proceso de despliegue de una verdad que apunta hacia la universalidad (con una terminología que anticipa a *Logiques des mondes*, la obra en la que se dedicará a estudiar el "aparecer" de los entes). Allí

sostiene que la verdad depone las diferencias existentes, pero no hay que perder de vista la necesidad de transitar por estas particularidades para que ella exista de modo inmanente[322].

> Que todo procedimiento de verdad deponga las diferencias, y despliegue hasta el infinito una multiplicidad puramente genérica, no autoriza a perder de vista que en la situación (llamémosla mundo) hay diferencias. Se puede incluso sostener que sólo hay eso (SP: 107).

Badiou, en suma, acepta el derecho a la identidad y a la diferencia, pero sin renunciar nunca a la posibilidad de que existe algún tipo de universalidad. Su apuesta es formular un concepto de universalidad *inmanente* que reconozca las diferencias existentes y, a la vez, pueda atravesar o exceder esos rasgos distintivos[323]. En ese sentido, su conferencia propone dos reglas para empezar a pensar el tema de la diferencia: la regla de inmanencia señala que la diferencia es tal desde el lugar particular en que ella se experimenta; y la regla de la igualdad establece que las diferencias no pueden ser jerárquicas, no hay diferencias mejores que otras.

En efecto, para que el reconocimiento de las diferencias no implique caer en un relativismo cultural ni un escepticismo, es necesario que la multiplicidad no se asimile a fragmentación y se comparta por algo común para hacer frente al mercado global. En esa línea, Badiou subraya que la regla de la diferencia debe ser afirmada y preservarse del debilitamiento de lo diferente presupuesto por aquella visión occidental que sólo ve al otro como una víctima (tema abordado en la Tesis con la crítica de Badiou a la ética contemporánea). En efecto, la idea de dar la palabra a quien no la tiene suele ir acompañado de su consideración como víctima. Se hace incluso un espectáculo de las víctimas y ellas circulan por los medios de comunicación como una mercancía más que puede merecer una gran portada, para luego ser olvidadas[324].

Por eso, Badiou indica que la regla de la igualdad presupone que todas las culturas "diferentes" aceptan la igualdad. El problema es que, en realidad, ciertas culturas sólo se colocan en plano de igualdad con aquellas que reúnen ciertas condiciones y que, por tanto, se asimilan o aceptan "integrarse" a su propia cultura (dominante). Así, en realidad, habría solo un paradigma cultural admitido, generalmente el occidental (y, además, esto trae como colofón que la identidad del "otro" no se refuerce más que defensivamente, a partir de su distinción respecto de Occidente).

Interesado entonces en conciliar el reconocimiento de las diferencias con el sostenimiento de una verdadera igualdad, Badiou aborda un tema que está anudado indefectiblemente, el de la identidad. Una identidad suele hacer referencia a prácticas, propiedades, deseos, etc.

---

[322] En ese sentido, Badiou afirma en relación con la famosa sentencia de Pablo: "Pues si es verdad que, con relación a lo que el acontecimiento constituye, no hay 'ni judío ni griego', *el hecho es* que hay judíos y griegos" (SP: 107)

[323] "…las diferencias son indiferentes, y la universalidad de lo verdadero las anula; con relación al mundo donde la verdad procede, la universalidad debe exponerse a todas las diferencias, y mostrar, en la prueba de su partición, que pueden acoger la verdad que las atraviesan. Lo que importa, hombre o mujer, judío o griego, esclavo o libre, es que las diferencias *contengan lo Universal que les acontece como una gracia.* E inversamente, sólo reconociendo en las diferencias su capacidad para contener· lo que les adviene de universal, el universal mismo verifica su realidad" (SP: 116).

[324] Si bien esta espectacularización puede generar compasión y piedad (basta recordar la imagen del niño sirio ahogado en las costas de Mediterráneo), ella no basta para fundar una idea positiva de justicia que cuestiona el *statu quo*. Hacerle justicia a una víctima es considerarla como otra cosa más que un cuerpo, hay que rescatar las ideas afirmativas y partir de otra idea de humanidad.

por los cuales un individuo o grupo se reconoce e identifica como él mismo. Este conjunto de rasgos que conforman el *sí mismo* de una identidad no varían o al menos tienen cierta dosis de invariabilidad (una lengua particular, un estilo, un objeto de deseo, una realidad nacional, etc.). Por ejemplo, la lengua catalana constituye la identidad catalana, el mapudungún la del pueblo mapuche, y el euskera la de los vascos.

Así definida, la identidad está ligada doblemente al tema de la diferencia para Badiou. Por un lado, lo que sostiene la identidad es lo que no se hace diferente y permanece más o menos invariable a través del tiempo; lo que se llama la *identidad dinámica*. Por otro lado, lo invariable también se identifica justamente por ser diferente al resto; lo que se denomina una *identidad estática*. Por ejemplo, una lengua identitaria, si bien sufre modificaciones internas, para seguir integrando una identidad particular distinguible del resto no puede transformarse en otra lengua. Por consiguiente, elevado a un imperativo, Badiou sostiene que el derecho a la identidad es equivalente a un derecho a la diferencia, a seguir siendo lo que se "es" sin verse obligado a abandonarlo para convertirse en algo diferente (UDI: 110).

En relación con esto, hay también en la identidad un doble empleo de la diferencia: una diferencia estática o negativa, y una diferencia dinámica o afirmativa. En el uso afirmativo, la identidad se muestra en su potencia propia, en su aspecto de creación, mientras que, en el uso negativo, sólo evita o se defiende del contacto con lo otro por una pretendida purificación. Badiou reconoce que una identidad es siempre una interrelación entre ambos aspectos: *lo mismo* siempre se muestra en su potencia y se cuida de su posible corrupción por lo exterior.

Asimismo, a partir de estos dos usos de la diferencia, también el derecho a afirmar la identidad posee dos sentidos. Que la identidad sea dinámica significa que hay derecho a que lo que se produzca pueda mantenerse al interior de cierta identidad, pero, a la vez, hay un sentido de clausura expresado en el derecho negativo a poder diferenciarse del resto.

En ese sentido, si bien toda proposición de universalidad aparece indefectiblemente en un contexto identitario particular, Badiou sostiene su oposición al conservadurismo de quien privilegia mantener su identidad separándola totalmente de lo otro (al precio incluso de renunciar a que se pueda crear algo nuevo en su interior), y apoya el esfuerzo por formular una proposición universal que "consiste siempre en dar la vuelta a la postura conservadora, es decir, intentar que el elemento creador prevalezca sobre el elemento purificador" (UDI: 112). Por ejemplo, las enseñanzas de Pablo, aún si parten de sus rasgos identitarios judíos, despliegan un mensaje universalista. Otro ejemplo sería la música de Piazzola que internacionaliza el tango al conjugarlo con elementos "extraños" a sus orígenes, razón que le valió el rechazo de la "guardia vieja" (conservadora) que le niega su identidad rioplatense.

En síntesis, Badiou señala que la relación entre universalismo e identidad es dialéctica y contiene diferentes aspectos. En primer lugar, toda identidad es una mezcla de creación y purificación, por lo cual siempre está expuesta al conservadurismo. Por eso, en segundo lugar,

el surgimiento de lo universal requiere doblegar la identidad estática en favor del elemento dinámico o creador de la identidad. En tercer lugar, Badiou afirma un punto fundamental: para romper el equilibrio conservador y que surja la posibilidad de una universalidad, es decir, una nueva verdad, es necesario un acontecimiento que afecte al conjunto de la situación y que remueva las identidades de la situación o las ponga en entredicho[325]. En efecto, el punto clave es que para Badiou lo universal o las verdades no son algo dado ni se siguen de una evolución normal (pues, lo "normal" es el predominio conservador); sino que advienen a través de un *proceso* de universalización que tiene como punto de partida la apertura de nuevas posibilidades a través de un acontecimiento. Así, Badiou arriba a una nueva definición de lo universal: "un enunciado universal es lo que dirige a todos una nueva posibilidad creadora (UDF: 115). En el mundo contemporáneo, esta afirmación de una nueva posibilidad que tiene el potencial de abarcar a todos sin restricciones (siempre sobre la base de una identidad particular), significa entonces una interrupción del orden conformado por la globalización capitalista y el enaltecimiento de identidades fragmentadas.

En esta línea, como se anticipó, Badiou destaca al apóstol Pablo como uno de los primeros teóricos del universalismo que caracteriza a las verdades, autor de una verdadera revolución cultural que tiene efectos hasta hoy: "El gesto inaudito de Pablo es sustraer la verdad del control comunitario, trátese de un pueblo, de una ciudad, de un imperio, de un territorio o de una clase social" (SP: 6)[326]. En suma, en contra del particularismo identitario, interesa destacar la concepción paulina de la verdad que, tanto en su origen como en su destinación, evita someterse a cualquier cuestión de pertenencia comunitaria, posición social, sexo, etc.

> La verdad es diagonal con relación a todos los subconjuntos comunitarios, no se reclama de ninguna identidad, y (este punto es evidentemente el más delicado) no constituye ninguna. Está ofrecida a todos, o destinada a cada uno, sin que una condición de pertenencia pueda limitar esta ofrenda o su destinación (SP: 15).

LA IGUALDAD COMO AXIOMA (DE RANCIÈRE A BADIOU)

En la teoría de Badiou, la característica de toda verdad o proposición universalista de ser para todos tiene como prerrequisito fundamental la igualdad. Es decir, la destinación universal de las verdades presupone que las distintas identidades no implican irremediablemente una desigualdad. Uno de los ejemplos que comenta Badiou es la declaración de Marx en el

---

[325] Asimismo, Badiou reconoce que en el desarrollo de las consecuencias el acontecimiento, es posible organizar tras él una nueva purificación identitaria (UDF: 114).

[326] Esto no implica para un ateo confeso como Badiou que la religión o su expresión cristiana puedan ser consideradas como un procedimiento de verdad efectivo. Pablo se apoya en un acontecimiento ficticio que es la resurrección a partir del sitio constituido por el sufrimiento y la muerte de Cristo. "Para Pablo, el acontecimiento de verdad destituye a la Verdad filosófica, al mismo tiempo que, para nosotros, la dimensión ficticia de este acontecimiento destituye la pretensión a la verdad real. Hay, pues, que decir: Pablo es el teórico antifilosófico de la universalidad" (SP 118). Por otro lado, vale notar que según lo que se relata en el famoso "incidente de Antioquía", Pedro, a la inversa de Pablo, se hallaba prendido de los viejos rituales identitarios que impedían el mensaje universal del cristianismo. Badiou se inspiró en este suceso bíblico fundamental para escribir durante la década de los ochenta una obra teatral (publicada en 2013) en el que el mensaje desidentificante se refuerza colocando a una mujer llamada Paula como heroína de la historia: Badiou, A. *The Incident at Antioch / L'Incident d'Antioche*, New York: Columbia University Press, 2013.

Manifiesto comunista a favor de la hipótesis del comunismo. No se trata de una simple abstracción, ya que su punto de partida es la experiencia de una serie de acontecimientos y sucesos históricos localizados en Europa, pero, al mismo tiempo, no deja de ser una proposición que excede a las identidades nacionales y apunta a una universalidad. En ese sentido, un resultado material inmediato de esta proposición fue la creación de organizaciones políticas internacionalistas que acogerían a personas de diversas nacionalidades (UDF: 118).

De este modo, un punto también fundamental para pensar la posibilidad de un universalismo contemporáneo es desarrollar las implicancias del concepto de igualdad en una era en que las neurociencias insisten en las diferencias de "capital mental" en los individuos. Para ello, Badiou retoma explícitamente las ideas de Jacques Rancière, cuya filosofía sostiene que la igualdad debe ser postulada como un punto de partida o principio político y no meramente querida como un punto de llegada a construir. En efecto, en su libro *El Maestro Ignorante* (publicado en 1987), Rancière escenifica lo que denomina el "principio de igualdad" a través de la experiencia de enseñanza de Joseph Jacotot, un revolucionario francés del siglo XIX que trabajó como maestro durante su exilio en Bélgica.

Siempre hay presuposiciones sobre la igualdad o desigualdad, sobre el estatuto del "otro"; la cuestión clave para Rancière y Badiou es cuál de esos presupuestos son asumidos.

> Quien plantea la igualdad como objetivo por alcanzar a partir de la situación no igualitaria la aplaza de hecho al infinito. La igualdad nunca viene después, como un resultado a alcanzar. Debe ubicársela antes. La desigualdad social misma la supone: quien obedece a un orden debe, desde ya y, en primer lugar, comprender el orden dado; en segundo lugar, tiene que comprender que debe obedecerlo. Debe ser igual a su maestro para someterse a él (Rancière, 2007a: 9).

Rancière subraya entonces que hay dos niveles de la hipótesis igualitaria. Por un lado, se puede presuponer un mínimo de igualdad que posibilita el entendimiento o la comprensión por parte del "inferior" de las órdenes del "superior". Es decir, aquí la hipótesis de la igualdad hace funcionar a la desigualdad y se anularía a sí misma. Esto es lo que ocurre cuando el maestro se dirige a los alumnos para transmitir un saber, pues se pone en marcha un supuesto de igualdad que sirve para mantener una lógica jerárquica de distribución de posiciones.

Por otro lado, la hipótesis igualitaria puede desplegar toda su potencia y funcionar en un sentido emancipador como en el caso paradigmático de Jacotot, cuya experiencia de enseñanza demuestra –señala Rancière– que hallar un mínimo de igualdad entre maestro y alumno puede servir para el propio desarrollo o autoafirmación del "inferior": "[para Jacotot] la igualdad no era una meta que alcanzar, sino un punto de partida, una *suposición* que mantener bajo cualquier circunstancia" (Rancière, 2007a: 172). En relación con esto, Rancière afirma que la igualdad debe abordarse como un axioma, algo que debe ser presupuesto para ser verificado en la práctica (mientras que, si partimos de la desigualdad, a lo máximo que podemos aspirar en la práctica es a "reducirla") (Rancière, 2003: 47). En suma, la relación

emancipadora demanda que la desigualdad sea ignorada y que la situación de enseñanza no parta de aquello que los "inferiores" no saben, sino de aquello que sí poseen[327].

Badiou, por su parte, además de extender el tema de la igualdad para pensar el carácter universalista de la destinación de las verdades provenientes de las cuatro condiciones de la filosofía (la política, el arte, la ciencia y la relación amorosa)[328]; también considera particularmente a la igualdad como un principio interno a toda política emancipadora, re-declarado cada vez que se abre una nueva secuencia de su existencia: "[la igualdad es] el axioma invariante de toda secuencia real de la política de emancipación" (2006b: 33)[329]. Si bien el arte, la ciencia y el amor también son procedimientos que universalizan su singularidad, la política tiene la particularidad, ya señalada, de que no puede entenderse sin el enunciado de que todos pueden participar de su proceso de práctica y pensamiento.

Por lo tanto, Badiou no identifica a la política emancipatoria con una política progresista que coloca a la igualdad como un objetivo a conquistar, sino con una política igualitaria en sí misma. La idea de Rancière de que las dos visiones clásicas en Francia respecto de la cuestión de la igualdad en la educación (la "progresista" de izquierda y la "republicana" de derecha) se asemejan ya que, a pesar de que parezcan contradictorias, ambas aceptan a la desigualdad como punto de partida; es recuperada por Badiou en tanto reencuentra esa paradójica semejanza en la división que existe en las sociedades contemporáneas respecto de los posicionamientos políticos sobre la igualdad. Esa división se da entre enunciados que suponen la negación explícita de la igualdad (denominados "de derecha") y aquellos enunciados que pretenden la igualdad y hacen de ella un programa a futuro (llamados "de izquierda", en el sentido de "progresistas"). Empera, para Badiou, ambas posturas son finalmente asimilables en tanto las dos excluyen toda política que postula la igualdad como un principio y que practica, no un deseo, sino las consecuencias directas de este axioma.

La clave entonces con el tema de la igualdad "no es saber si se está a favor o en contra, sino cómo se aborda el tema" (UDF: 121)[330]. Aún constatando la existencia objetiva de

---

[327] Mientras que las ciencias sociales siempre se preocupan por verificar la desigualdad (por ejemplo, los trabajos de Bourdieu y Passeron sobre *Los herederos*), Rancière, por su parte, se preocupa por examinar las prácticas donde se verifique la igualdad. Por ejemplo, experiencias de trabajadores del siglo XIX (2007: 68).

[328] Un ejemplo que brinda Badiou es el de un artista que al realizar su obra no piensa destinarla sólo a un grupo reducido personas (a pesar de que posiblemente eso suceda), sino que la concibe como una propuesta dirigida a todos y supone la sensibilidad artística de cualquiera, más allá de toda identidad particular, de modo que asume el vínculo universalismo e igualdad.

[329] En *Conditions*, en su intento de repensar desde su filosofía a la política de emancipación, Badiou se remite a la triada "libertad-igualdad-fraternidad" en la que se enmarcó la captación filosófica de la Revolución francesa dado que, a pesar de que en el pensamiento político esa secuencia ya quedo en el pasado, esos términos conservan para él un potencial filosófico: "El arco temporal filosófico no coincide con ninguna de las temporalidades propias de sus condiciones, no más con la temporalidad política que con las demás" (CO: 233). De esa triada, señala su preferencia por la palabra igualdad como un *nombre* filosófico para pensar filosóficamente la política de emancipación en desmedro de la palabra "libertad", cautiva del liberalismo político y económico predominante, y del término "fraternidad" que alude a la ya criticada idea de "comunidad", a diferencia de la igualdad que no designa ni supone una totalidad clausurada.

[330] "La proposición universal afirma la igualdad, aún constatando la existencia de desigualdades Y cuando se constata la desigualdad, se constata como algo patológico, una inversión de la situación normal. Hay que considerar que el estado normal de las cosas es la igualdad, lo que hay en un principio es la igualdad. Y si no hay igualdad, se trata de algo anormal. Para quien trabaja en el interior

desigualdades, la postura de Badiou toma la idea política de Rancière de plantear la igualdad no como una ilusión o promesa cuya realización se sitúa en un futuro incierto (y que reproduce, de hecho, las desigualdades indefinidamente), sino como un axioma que debe asumirse en la situación para hacerlo trabajar y maximizar sus efectos.

LA IDEA DE JUSTICIA EN LA POLÍTICA

Badiou vincula a la igualdad con lo que llama la idea de *Justicia* que él remite a la filosofía platónica y a la que considera el nombre filosófico que bautiza a la política como pensamiento: "Desde Platón hasta nuestros días hay una palabra que resume la preocupación del filósofo ante la política, esta palabra es justicia" (1995a: 12).

Generalmente, se sabe que para definir a la justicia se determina en realidad la injusticia, la cual parece más evidente (lo mismo que el "Mal") porque tiene como prueba el padecimiento de quien la sufre. Sin embargo, Badiou concibe a la justicia como una idea afirmativa y prefiere no caer en la resignación de definirla como la simple ausencia de injusticia. Más precisamente, si se deja también de lado su significación jurídica, la justicia es una idea filosófica que está bajo condición de la política, ya que es ella la que puede realizarla y no la filosofía: "Se llamará 'justicia' a aquello por lo cual una filosofía designa la verdad posible de una política" (AM: 77). Es decir, la cuestión clave para el filósofo en relación con la condición política es saber si puede existir una política acorde a la idea filosófica de justicia que se vincula al axioma igualitario que caracteriza internamente a los procedimientos o secuencias efectivas de la política. Una política justa es entonces aquella que cumple el requisito de desplegar las *consecuencias* del principio de la igualdad, lo cual implica afirmar que todos son capaces de pensamientos. La justicia es la palabra filosófica que califica a una política igualitaria en acto que mantiene y practica estos postulados obviamente sin exclusiones, pero tampoco rebaja a nadie al estatuto de víctima. En el fondo, para Badiou este igualitarismo es el verdadero respeto por la otredad que exige la vida en común (1995a: 19).

En este punto, vale la aclaración de Badiou de que, si bien él intenta superar una concepción puramente negativa de la justicia, como la simple ausencia de injusticia, esto no significa que el axioma igualitario no pueda ser esgrimido en respuesta a esa clase de situación de no justicia. Lo que sí es fundamental tener en cuenta es que la justicia o la igualdad no puede ser concebida únicamente como la conciencia de las injusticias. Como sostiene Badiou, de la oposición que puede despertar en los individuos la toma de conciencia de situaciones "objetivamente" injustas, no se deduce necesariamente el inicio de una política subjetiva que ponga en vigor el axioma igualitario (Badiou, 1995a: 18). La política igualitaria que condiciona a la filosofía requiere de acontecimientos, decisiones e invenciones.

---

de una proposición universal, la igualdad es la ley del mundo. Ésa es una ley general. Se va desde la igualdad a la desigualdad, nunca en sentido inverso. Se debe examinar la desigualdad a la luz de la igualdad, de que lo que debe haber en una situación normal es la igualdad" (UDF: 119-120).

Según Badiou, la filosofía puede pensar en relación con los pensamientos que ocurren en ciertas secuencias políticas a lo largo de la historia que tuvieron relación con la justicia y la verdad. “Son intentos raros, a menudo breves, pero son los únicos bajo condición de los cuales la filosofía puede pensar” (AM: 78). Estas políticas se caracterizan por requerir únicamente la humanidad de los individuos a quienes involucra y, de ese modo, los remite a la más estricta igualdad. Esto significa que remiten al pensamiento, aquello por lo cual el trayecto de una verdad captura al animal humano. Asimismo, en cada secuencia de la política esta máxima igualitaria se presenta bajo diferentes designaciones según su contexto; por ejemplo, la idea de “conciencia pública” de los revolucionarios franceses como Saint-Just o el principio de la “autoeducación de las masas” lanzado por Mao.

Una vez planteada la concepción metapolítica de la idea de justicia en relación con la igualdad, Badiou también puede insistir en que la filosofía, para poner a resguardo las verdades políticas de su tiempo, debe separarse antes que nada de lo que se llama política corrientemente. En efecto, la mayoría de las políticas actuales rehúsan del pensamiento capaz de verdades (por lo cual no pueden funcionar como condición de la filosofía) y sólo se atienen al interés que no es una capacidad propiamente humana, sino común a todos los seres vivos.

Asimismo, al igual que se sostuvo que la máxima igualitaria está presente en los enunciados políticos o no lo está, Badiou considera que la justicia no es un concepto del que se deba buscar en una política su realización aproximativa. Cuando se trata programáticamente a la justicia se la vincula con el Estado, el cual al dedicarse a la gestión de lo que hay, termina por reconvertirla en una mera armonización social mediante la negociación de intereses[331]. Por eso, Badiou sostiene que la idea de justicia y su principio de la igualdad son heterogéneos respecto del Estado y de la lógica del interés: “…la justicia, que es el nombre teórico de un axioma de igualdad, remite necesariamente a una subjetividad íntegramente desinteresada” (AM: 80). Por lo tanto, el abordaje filosófico de la política no debe tentarse en esta época con buscar los caminos de la justicia en la gestión estatal, sino concentrarse en aquellas secuencias políticas excepcionales a las que Mallarmé denominaba “la acción restringida” que, según Badiou, son la forma de la (poca) verdad política posible en el mundo contemporáneo (LM: 582).

Badiou subraya entonces la importancia no forzar la búsqueda y captura filosófica: “después de todo, las condiciones de ejercicio de la filosofía fueron siempre rigurosas” (AM:

[331] Asimismo, la igualdad y la justicia construyen una excepcionalidad que -como afirma Rancière- se contrapone a las jerarquías implicadas en las decisiones efectivas sobre el establecimiento del derecho: “El problema es que hay los expertos en materia de derecho, pero no los hay en materia de igualdad o, más exactamente, que la igualdad no existe sino donde cesa el poder de los expertos. Ahí donde el triunfo proclamado del derecho del Estado de derecho se cumple en la figura del recurso a los expertos, la democracia se encuentra llevada a su caricatura, el gobierno de los sabios” (2007: 118). Vale apuntar aquí que, a diferencia de Badiou, Rancière utiliza el nombre *democracia* no para aludir al régimen de gobierno predominante o una forma de vida social, sino a los momentos de institución de la política misma.

82). Una política digna de la filosofía debe pasar incluso la prueba ética del eterno retorno, y esta sólo puede ser una política igualitaria o justa:

> (S)ólo una política que pueda ser nombrada, en filosofía, como política igualitaria, autoriza que se dirija hacia lo eterno el tiempo contemporáneo donde tal política procede. Si semejante política no existe, si el reino del capitalismo parlamentarista cubre la totalidad de la situación, entonces nuestro tiempo no vale nada, no soporta su exposición al retorno eterno (C: 234).

Finalmente, el filósofo debe empeñarse en identificar las raras secuencias de la política subjetiva donde se construye una verdad y capturarlas filosóficamente, lo cual exige para Badiou de una doble tarea. En primer lugar, examinar filosóficamente los enunciados y prescripciones de estas secuencias para extraer su núcleo igualitario de significación universal. Y, luego, transformar la propia categoría filosófica de justicia en función del modo en que estos enunciados singulares inscriben en su práctica el axioma de la igualdad. En efecto, si bien en términos abstractos la tarea de la filosofía es siempre la captura de un axioma igualitario latente, para la filosofía es fundamental pensar donde se encuentra la justicia en las políticas de su tiempo y qué designa. Este proceso concreto es lo que la filosofía tiene por tarea *eternizar* y no a un concepto vacío e inmutable: "Ya que el imperativo de la filosofía es aprehender el acontecimiento de las verdades, su novedad, su trayectoria precaria. No es el concepto [de justicia] que la filosofía dirige hacia la eternidad como dimensión común del pensamiento; es el proceso singular de una verdad contemporánea" (AM: 81).

LA CUESTIÓN DE LA ORGANIZACIÓN EN UNA POLÍTICA EMANCIPATORIA RENOVADA

La filosofía de Badiou, como se viene expresando, persevera en el intento de pensar una política de la igualdad y sus atolladeros. Por eso analiza una de las cuestiones más problemáticas para la política emancipadora, la cuestión de la organización y del *partido*. Si bien el azar de los acontecimientos siempre excede a la forma organizativa del partido y considera que la figura subjetiva central de la política es el militante político que no se deja representar ni es necesariamente un militante partidario; también es cierto que, bajo la conminación del acontecimiento, el proceso político se organiza colectiva y materialmente en alguna clase de cuerpo para fijar y desarrollar su novedad. Es decir, aunque la organización no es el fin en sí mismo de la política, constituye el medio para su despliegue.

> Una organización política no tiene otra meta que 'conservar lo ganado', o sea, dotar de un cuerpo al pensamiento que, colectivamente remembrado, ha sabido hallar el gesto público de la insumisión que lo funda (DDO: 69).

El partido, como se sabe, es uno de los ejes fundamentales de las secuencias vinculadas a los nombres de Marx, Lenin y Mao que conforman lo que se llama un "primer ciclo" de la política revolucionaria. Empero, Badiou repite la idea –ya planteada en *Peut-on penser la politique?*– de que el marxismo-leninismo luego se anquilosó al punto de expresar una época metafísica de la política en la cual "la política solo se efectúa como olvido de la política". Una

de las pruebas más claras de ese debilitamiento de la política se observa justamente en el partido estalinista, el cual fue despolitizado y articulado con el Estado.

Empero, el reconocimiento de la deriva estatal y totalizante de estos fenómenos no implica de ningún modo en Badiou renunciar a la idea de emancipación y convertirse en un reformista que espera la buena voluntad del Estado capitalista. Su propuesta es entonces repensar estos términos más allá de su ligazón con el Estado: "Más que renunciar pura y simplemente a la política (…), es más agudo y más abierto al futuro, intentar des construir lo que les advino de carga estatal, y retornar hacia su significación original propiamente política" (AM: 58). La gran pregunta a tratar es que por qué la subsunción de una política bajo esta figura termina –más allá de su secuencia interna– por conducir a la sumisión al Estado, donde ya no es posible leer nada de aquello que permitió su génesis.

Dicho de otro modo, la cuestión que se plantea es cómo evitar que la organización política termine por objetivarse y enajenarse de sus principios subjetivos y genuinamente emancipadores. La idea badiouana es que sea la política la que subsuma las consideraciones organizacionales, nunca a la inversa; ya que –como viene señalando desde los ochenta– una organización sólo debe tener como objetivo ser la consistencia de la política subjetiva. Es decir, hay que impedir que una organización se convierta, así como sucede con el Estado, en un mecanismo de forclusión de la política, en vez de su dinamizador.

En este sentido, el filósofo francés también subraya que, para dos revolucionarios como Marx y Lenin, el atributo real del partido no era su compacidad, sino su *porosidad* al acontecimiento, su flexibilidad ante lo imprevisible. Por un lado, en el *Manifiesto comunista*[332], lo que Marx denomina partido, según Badiou no tiene siquiera la forma de un lazo en el sentido institucional ya que se trata una construcción múltiple y dinámica que se compone de las singularidades más radicales de todos los partidos obreros: "La definición del partido está puramente referida a la movilidad histórica, cuya conciencia comunista asegura a la vez la dimensión internacional (luego, la 'extensión múltiple' máxima) y el sentido del movimiento global (luego, la desligazón de los intereses inmediatos)" (AM: 61). En efecto, Badiou entiende que el partido para Marx no designa una fracción compacta de la clase obrera, sino una omnipresencia infijable, cuya función propia es menos representar la clase que de-limitarla para que ella esté a la altura de todo lo excesivo que la historia propone. Los revolucionarios comunistas encarnan entonces lo que él llama la *precariedad del lazo*, antes que su firmeza.

Por otro lado, Badiou también se diferencia de aquella interpretación del pensamiento de Lenin –que él adjudica al estalinismo– que lo relaciona centralmente con la idea de la "disciplina de hierro" y la figura "revolucionario profesional". Esto es, la suposición de que el partido es la fuente de la política revolucionaria, y que debe existir un lazo supremo que una

[332] Marx, Karl y Engels, Friedrich (1981). *El manifiesto comunista* (trad. de W. Roces). Madrid: Ayuso.

al militante con el partido y con sus jefes. Por el contrario, la interpretación badiouana –en línea con la de Lazarus– destaca que Lenin en su obra *¿Qué Hacer?* (1902)[333], dedicada a fundamentar la práctica del partido bolchevique, sostiene que la necesidad de organización debe ser inferida a partir de una visión política que sea resultado de examinar las exigencias inmediatas de la situación (recién con posteridad al triunfo revolucionario en Rusia, este partido es rebautizado como Partido Comunista Ruso y adosado al Estado). De ese modo, según Badiou, "la concepción leninista de la política no funda la necesidad de la disciplina formal sino sobre las asperezas históricas de la situación, y sobre la diversidad infinita de las tareas singulares" (AM: 62). Dicha disciplina de partido, por lo tanto, no se constituye en un lazo anquilosante si es realmente política; es decir, en cuanto se diferencie de la red de intereses que se socializan dentro de una burocracia de Estado.

En el mundo contemporáneo, Badiou ratifica que una política emancipadora debe encontrar su inscripción en un cuerpo colectivo concreto en el que se plasma el aparecer del sujeto de la política (pues ya ha quedado atrás la idea de que la organización sea *expresión* de un sujeto preconstituido), pero sin perder de vista que dicha inscripción, según las lecciones extraídas de las secuencias políticas del siglo XX, ya no puede pasar por la forma de los partidos tradicionales, completamente jerarquizados y ligados a la maquinaria estatal, que sólo pueden perseverar en su crisis dentro de la crisis general de representación. Cuanto más funcionan como réplicas del Estado, menos capacidad tienen de convertirse en sitios que puedan albergar algún proceso político realmente significativo y lanzar prescripciones innovadoras.

En ese sentido, Badiou ratifica su planteo autonomista: "la cuestión a la orden del día es la de una política *sin partido*. Lo que no quiere decir en modo alguno desorganizada, sino organizada a partir de la disciplina de pensamiento de los procesos políticos, y no según una forma correlacionada a la del Estado" (AM: 94). Más aún, para él es importante enfatizar que, en estas cuestiones de renovación de la política, donde ninguna especulación filosófica o deducción *a priori* es posible y donde tampoco la historiografía centrada en el poder del Estado puede servir de guía, es únicamente desde el interior de una política que se puede identificar lo que implica la idea de una política desligada de la idea de partido tradicional.

CONCLUSIONES: LAS NUEVAS FIGURAS DE LA MILITANCIA

Si como se ha establecido, una política que afirma la igualdad también se despliega en un proceso *organizado*, para cerrar este Capítulo corresponde plantear el significado de la disciplina para los militantes de una política de emancipación. Primordialmente, la disciplina de pensamiento y de acción de quienes participan de un proceso político es fundamental porque es su arma contra enemigos poderosos, como bien nota Badiou: "…aquellos que no tienen nada (…) sólo tienen fuerza en su disciplina total, de acción y de pensamiento, la cual

[333] Lenin, V. I. (1975) *¿Qué hacer?* Madrid: Akal.

–como en matemática – es igual a la libertad total, a la creación absoluta" (CIR2: 43-44). Es decir, los procesos inventivos de la política subjetiva requieren ineluctablemente de disciplina.

Badiou sostiene que en la experiencia puede observarse que la sustancia real de la disciplina política es simplemente la disciplina de todos los procedimientos de verdad y señala como ejemplo que la acción militante de acudir a una cita muy temprano con obreros de una fábrica, no implica obedecer al superyó interiorizado de la organización, ni se debe a que la potencia social del lazo proporcione un encanto perverso a esos compromisos; la razón es que si no se hace se pierde la continuidad del proceso de una política singular.

> Una organización política, es decir, un sistema colectivo de condiciones para que haya política, es el lugar menos ligado de todos. (…) las reuniones o instancias tienen por contenido natural protocolos de línea y de investigación cuya discusión no es más convivencial ni superyoica que la de dos científicos debatiendo una cuestión muy compleja (AM: 63).

De este modo, Badiou repite su discrepancia con la postura de la filosofía política moralizante que cree que el acuerdo colectivo acerca de la verdad que puede resultar de esos debates es indefectiblemente un preludio del mal político (el totalitarismo).

Al mismo tiempo, Badiou reconoce que uno de los desafíos de la nueva era de la política emancipatoria es que su existencia ya no se desarrolle a partir del modelo de disciplina de estilo militar y jerarquizado que ha predominado en las experiencias políticas revolucionarias del siglo XX, conducido por mandatos externos a su propio proceso, sino mediante lo que llama una *disciplina inmanente* (Badiou, 2007d: 28)[334]. Hay que extraer entonces nuevas figuras de la militancia dentro del proceso político, tal como lo lleva a cabo él cuando aborda al apóstol Pablo como modelo militante a partir de la lectura de sus textos "fábulas":

> Si hoy quiero resaltar (…) esta conexión en Pablo, es porque, por todas partes, trabaja, hasta en la posibilidad de su negación, la búsqueda de una nueva figura militante destinada a suceder a la que establecieron a principios de siglo Lenin y los bolcheviques, y que se puede decir que ha sido la del militante de partido (SP: 2).

Ciertamente, el carácter de esta nueva figura de la militancia que se busca puede percibirse como demasiado exigente para el ser humano. En ese sentido, Terray (2011b: 57) califica a la filosofía badiouana como una "filosofía del heroísmo" que exige del sujeto militante un grado de esfuerzos sobrehumanos que a lo asemejan a las figuras de los semidioses de la mitología[335]. Justamente, el propio Badiou se interesa por tratar el tema de las "figuras heroicas", habitualmente plasmadas en la literatura, en una conferencia titulada "La figura del soldado" (realizada en 2006), en cuanto ellas muestran las posibilidades que tiene la humanidad de superar sus limitaciones vitales y sociales (es decir, alcanzar el horizonte de lo

[334] En el mismo texto Badiou explica que abandonar el modelo militar no significa rechazar toda jerarquía organizativa, siempre y cuando ella no esté preestablecida y responda a las necesidades de resolución del problema político que se esté tratando; ni tampoco implica renegar de la necesidad de tomar acciones violentas en determinadas circunstancias (Badiou, 2007d: 35).

[335] Desde una visión similar, Terry Eagleton afirma que la ética de los procedimientos de verdad desplegada por Badiou exige una ruptura muy dura entre la vida ordinaria consensual y la militancia por una verdad. Además de que no toda ruptura con lo que circula en una situación es necesariamente revolucionaria, Eagleton señala el que sujeto de un procedimiento de verdad debe estar ya "situado" para poder decidir qué es un acontecimiento y cómo puede ser fiel al mismo (Eagleton, 2001: 183).

"inhumano")[336]. En efecto, la idea de heroísmo se revela para él como un tema antropológico fundamental, en tanto llama la atención respecto de que su desaparición "es el fin de toda relación dialéctica entre lo humanidad y su elemento de inhumanidad y, por consiguiente, la disolución de toda dimensión creadora" (2011c: 54-55).

La falta de un horizonte heroico para la humanidad en el mundo de hoy se expresa, según Badiou, en el retorno ocasional a figuras religiosas o sacrificiales que muestran una disyunción entre lo humano y lo inhumano, en tanto se fundamentan en alguna trascendencia sustancial, o, a la inversa, en una total ausencia de figuras heroicas (incluso religiosas) que no constituye de por sí algo superador, pues puede entrañar el reino de una rigurosa inhumanidad forjada por el control de todos los aspectos de la vida mediante las nuevas tecnologías digitales[337].

En este contexto, solo quedaría una humanidad disminuida que niega cualquier posibilidad de extralimitación creativa. Precisamente, lo fundamental de este Capítulo ha sido mostrar el combate de Badiou en contra de la reapropiación por la filosofía contemporánea de las temáticas del derecho y la ética, en cuanto componen un discurso de resignación que somete a la política con el fin de legitimar la forma democrática capitalista predominante y validar su rechazo a cualquier atisbo de resurgimiento de la política de emancipación, juzgada criminal. Frente al reinado del derecho estatal, la filosofía badiouana plantea la afirmación política de la igualdad, ante la ética del "mal menor", plantea una ética afirmativa de las verdades, y frente a la filosofía política que enaltece la supuesta "neutralidad" del juicio del espectador, afirma su posicionamiento a favor de una filosofía de la política militante por la emancipación.

Para afirmar algo diferente a lo que hay, una tarea actual consiste también en crear nuevas formas simbólicas para la acción colectiva, razón por la cual Badiou no reniega de concebir una filosofía del "heroísmo" siempre y cuando no se la relacione con el héroe épico, un modelo antiguo y aristocrático, cuya vida culmina en el sacrificio individual en razón de un destino superior; sino con lo que él llama un "heroísmo matemático" basado en la disciplina inmanente de la labor matemática que despliega punto por punto las consecuencias de lo nuevo y, de ese modo, reafirma creativamente la vida (LM: 565). En efecto, el modelo badiouano de militancia y organización dentro de un proceso político toma como paradigma el estilo de labor procedimental y racional de los científicos, quienes conforman una especie de vanguardia dedicada a indagar y resolver rigurosamente los problemas que encuentran en su área. En fin, este nuevo modelo de disciplina inmanente para quien participa de un procedimiento de verdad permite que cualquier animal humano pueda convertirse en partícipe de algo que lo excede, cuestión antropológica que será retomada más adelante en esta Tesis.

---

[336] En ese sentido, Lacan declara en su seminario sobre la ética del psicoanálisis: "Opuse la última vez el héroe al hombre común y alguien se ofendió por ello. No los distingo como dos especies humanas, en cada uno de nosotros, existe la vía trazada para un héroe y justamente la realiza como hombre común" (Lacan, 1990: 380).

[337] Sobre este último señalamiento, véase: Sadin, E. (2020), *La inteligencia artificial o el desafío del siglo*, Buenos Aires, Caja Negra.

5. EL RECOMIENZO DE LAS IDEAS A TRAVÉS DE LOS MUNDOS Y EL ROL DEL FILÓSOFO

5.1.1. DEL SER AL APARECER

DE LA ONTOLOGÍA A LA LÓGICA

Luego de la utilización de la teoría de conjuntos de la matemática en la ontología de EE, ya desde los inicios de los noventa Badiou se dedicó a examinar otra rama de la matemática conocida como "teoría de categorías" y a distinguirla del dominio de la teoría de conjuntos en escritos que circularon entre sus alumnos, pero no fueron publicados. Como reconoce el propio Badiou, Jean-Toussaint Desanti, filósofo de las matemáticas, fue el primero que en una reseña sobre EE le hizo notar la importancia de esta teoría en las que las relaciones priman por sobre las entidades[338]. En esa dirección, en una entrevista de 1994, confiesa haber repensado cuáles son aquellas novedades de la matemática que condicionan a su filosofía: "algo más sería necesario para estar en la fractura; eso sería la teoría de las categorías, lo cual me ha llevado a más desarrollos sistemáticos que espero escribir algún día como secuela de *El ser y el acontecimiento*" (E1994: 16).

Como señala Madarasz (2011: 142-147), los frutos parciales de esta labor fueron publicados por primera vez en 1998 en el libro *Court traité d'ontologie transitoire* (en adelante, TOT), el cual dejaba en claro desde su título que se concebía como un *work in progress*[339]. Este libro examina la historia del pensamiento ontológico a través de distintos filósofos (Platón, Aristóteles, Spinoza, Heidegger, Deleuze), así como las relaciones de la filosofía con la matemática y la lógica.

Por un lado, Badiou explora las implicancias en el campo de la filosofía de la matematización de la lógica, es decir, la tesis según la cual hay una identificación formal de la lógica con la matemática, y la vincula con el "giro lingüístico" de la filosofía contemporánea que reduce el tema de la verdad al discurso. Este giro que circunscribe el pensamiento a lo decible se aprecia en autores tan disímiles como Wittgenstein y Heidegger, y presenta según Badiou dos rasgos articulados: la identificación de la matemática con la lógica desde una concepción que reduce su estatuto al de una técnica, y el recurso archiestético a la potencia del poema como fuente de pensamiento (TOT: 105).

Por lo tanto, el sostenimiento del proyecto filosófico badiouano de reformular el concepto de verdad sin someterlo al puro relativismo de los juegos del lenguaje requiere romper con esta disposición. Además de reexaminar críticamente la relación de sutura de la filosofía a la

[338] Desanti, J-T. (1990). "Quelques Remarques à propos de l'ontologie intrinsèque d'Alain Badiou" en *Les temps modernes*, n° 526.
[339] Este libro también puede encuadrarse en una especie de trilogía, ya que el mismo año Badiou publicó *Petit manuel d'inesthétique* y *Abrégé de métapolitique* que abordan, respectivamente, el arte y la política (los tres en conjunto conformarían *Conditions 2*).

poesía (cuestión ya abordada en esta Tesis), hace falta entonces pensar una forma de disociación de la matemática de la lógica que restituya la dimensión pensante de la primera, más exactamente, de la matemática como ciencia del ser.

Realizar este gesto implica que la filosofía acepte, tal como lo hizo el "giro lingüístico", que la matematización de la lógica es un acontecimiento del pensamiento que se impone y la condiciona. Por ende, el desafío es desarrollar una concepción filosóficamente novedosa de la relación entre la matemática y la lógica sin dejar de asumir que la lógica está matematizada.

La matematización de la lógica contemporánea puede verse como un reto para la tradición filosófica occidental que consideraba que la lógica "era aquello a partir de lo cual (…) se enseñoreaba del lenguaje"; puesto que esa idea se ha invertido y es el lenguaje el que parece poder adueñarse de la filosofía (TOT: 106). Para que la filosofía pueda desprenderse de ese pretendido dominio, señala Badiou, debe colocarse bajo condición de otro acontecimiento que habilita una nueva forma de distancia *interior* entre la matemática y la lógica matematizada: la novedosa presentación matemática de la lógica en el marco de la "teoría de categorías", en cuyo centro se halla el concepto de topos o de universo, y se halla ligada a nombres como los de Mac Lane, Eilenberg, Grothendieck y Lawyere (TOT: 107).

Lo que se propone entonces es una nueva forma de concebir a la lógica con el objetivo principal de que ella no se reduzca a su estatuto gramatical y de ese modo, sea separable del llamado "giro lingüístico". De acuerdo con Badiou, si se la emplea "no como norma sintáctica, sino como característica inmanente de los universos posibles, la lógica queda al fin ubicada de nuevo bajo una prescripción ontológica, y no lingüística (TOT: 161).

Empero, una vez establecida la vinculación de la lógica con la ontología matemática, queda preguntarse *cómo* se vinculan ambas en la teoría badiouana. La respuesta se halla en el orden del aparecer, dado que a todo ser le incumbe ser un ente singular y manifestarse localmente. Este ámbito del aparecer, a pesar de la equivocidad y aparente desorden que le adjudicaba el platonismo, para Badiou se muestra como cohesionado y relacionado. Asimismo, mientras que Kant destituía la ontología racional a favor de la lógica del aparecer de los fenómenos porque postulaba que el ser en sí permanecía incognoscible, Badiou reafirma, en cambio, que hay una ontología de lo múltiple puro que se despliega matemáticamente (ya expuesta en *L'Être et l'Événement*) y antecede al orden lógico del aparecer:

> La lógica es la ciencia del aparecer como dimensión intrínseca del ser. La matemática (…) es la ciencia del ser en tanto que ser. Debido al hecho de que el aparecer, es decir la relación, es una constricción que afecta al ser, es preciso que la ciencia del aparecer sea a su vez una componente de la ciencia del ser, y por tanto de la matemática. Es preciso que la lógica sea matemática (TOT: 164-165).

En definitiva, en su *ontología transitoria* Badiou teoriza por primera vez la distinción entre ser y aparecer que culmina con la formulación de la tesis filosófica de que la lógica se encarga de la exposición del ser ahí. Si bien algunas formulaciones difieren (por ejemplo, más adelante

formulará la idea de una "retroacción" del aparecer sobre el ser), esta obra sirve de puente entonces hacia lo que será luego su segunda gran obra filosófica una vez iniciada su etapa de madurez[340], *Logiques des mondes* (en adelante, LM, aparecida en marzo de 2006), en la cual se teoriza y despliega esta tesis fundamental que afirma que, así como el ser en tanto ser es pensado por la matemática, el aparecer es pensado por la lógica (LM: 56).

Entre algunas de las motivaciones de Badiou para desplegar una teoría lógica del aparecer ("algunas", ya que otras se abordarán a la hora de retomar los conceptos nodales de acontecimiento, sujeto y verdad), él mismo señala, en una entrevista concedida en el 2007, la importancia de responder a los cuestionamientos de sus comentaristas anglosajones (entre los que se destaca el artículo de Peter Hallward, "Generic sovereignty", publicado en 1998) acerca de que la ontología sólo da cuenta de multiplicidades indiferentes, lo cual simplifica la realidad en tanto impide pensar las formas de relación que se traman entre los entes que componen un mundo (Hallward, 2001: xxxii).

Badiou asume entonces que hace falta pensar no sólo el ser puro de lo múltiple, sino también su existencia mundana y la forma en que se articulan estos regímenes del ser y el aparecer (Badiou, E2012: 284). Una vez determinado en *L'être et l'événement* que el ser-en-tanto-que-ser es multiplicidad pura, resulta oportuno considerar que esa multiplicidad está ahí, es decir, existe y, dado que el ser es absolutamente homogéneo, este aparecer o ser-ahí no tiene como esencia una forma pura del ser, sino formas de relación. En consecuencia, el pensamiento del aparecer es una lógica en tanto ésta se conciba como una teoría formal de las relaciones. Se puede decir también que se trata de una lógica en el sentido hegeliano de describir la estructura lógica posible de la apariencia, es decir, una fenomenología del *ser-ahí*.

La teoría del aparecer de Badiou, finalmente, se apropia de la matemática procurando develar la lógica que gobierna y vincula las diferencias de existencias e intensidades en el desorden cualitativo de los mundos. A diferencia de EE, donde la matemática intentaba forzar la consistencia y llegar al punto donde se mostraba la inconsistencia del ser al pensamiento, aquí la matemática se encarga de exponer la *consistencia* del aparecer (LM: 57)[341].

La Gran Lógica y el concepto de trascendental

En LM, Badiou llama "Gran Lógica" a la teoría que se encarga de pensar el modo en que el ser-múltiple es desplegado en un *mundo* determinado, es decir, según su aparecer (pensarlo en su ser fue la tarea de EE). En ese sentido, ella es concebida como la parte *analítica* del libro que se ocupa del estudio de las leyes trascendentales del ser-ahí y que, al definir también

[340] Así lo señala el propio Badiou en su Prefacio a la edición en inglés del libro: *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*, SUNY Press, New York, 2006, p. xii.

[341] Si bien al igual que EE, las secciones de LM incluyen tanto el trabajo con las fórmulas de la lógica matemática como el diálogo con el pensamiento occidental, vale notar que el método de exposición de la estructura del aparecer es menos impersonal en cuanto Badiou se permite expresar sus reglas y matices a través de ejemplos extraídos de mundos muy diversos. Se trata de lo que él llama una "fenomenología objetiva" que intenta desplegar una descripción del aparecer que neutralice la dimensión intencional subjetiva.

los conceptos fundamentales de *mundo* y *objeto*, provee la base *objetiva* que luego permitirá abocarse al fin último de esta gran obra: la compresión del cambio y, principalmente, del cambio real o acontecimiento que posibilita la aparición de verdades y sujetos.

En tanto el aparecer de los entes no es caótico, sino que posee una lógica particular que le brinda cohesión, la Gran Lógica comienza intentando responder a una pregunta clave: ¿cómo es que de la inconsistencia del ser en general, adviene la consistencia del ser ahí?, es decir, ¿por qué hay mundos en lugar de caos?

En ese sentido, Badiou establece, en primer lugar, la cláusula de que el Todo es inconsistente ontológica y lógicamente. La inexistencia de este ente total ya fue demostrada por la ontología matemática desplegada en EE, basada en la teoría de conjuntos. En efecto, el concepto matemático del todo equivaldría a sostener la existencia de "un conjunto de todos los conjuntos", lo cual resulta en una contradicción, tal como fue probado por la "paradoja de Russell". Si no hay un ser del Todo, es decir, no hay un múltiple que sea todo, no hay universo, sino mundos *en plural*.

Dado que no hay Todo, Badiou sostiene que la identificación de un múltiple singular se manifiesta siempre localmente. En principio, este múltiple localizado es lo que se llama un *ente* y este lugar donde se opera su identificación se denomina *mundo* (LM: 135). Vale notar que un ente, determinado ontológicamente, puede copertenecer generalmente a mundos diferentes, ya que las operaciones que lo localizan pueden de forma diversa en mundos diversos (por ejemplo, el ente que aparece en más mundos es el animal humano).

La invariancia ontológica del ente se esfuma cuando éste aparece en mundos incomparables entre sí. El ente en su *aparecer* está sujeto a una lógica que no está contenida ni prescripta en su construcción ontológico-matemática: el ser-ahí del ente no puede ser pensado en base al ser-en-tanto-ser. Al mismo tiempo, este ente también difiere de otros entes del mismo mundo porque no es *ontológicamente* igual a ellos. En suma, Badiou señala que, a partir de su localización mundana, el ente se da como otro que él mismo y, a la vez, como otro que los otros. La lógica se encarga de integrar y dar consistencia a esta clase de diferenciaciones (LM: 169):

> La clave del pensamiento del aparecer, cuando se trata de un ente singular, reside en poder determinar, a la vez, la diferencia-de-sí que impone que el ser-ahí no sea el ser-en-tanto-ser y la diferencia con los otros que impone que el ser-ahí, o ley del mundo, compartida por esos otros, no sea una abolición del ser-en-tanto-ser (LM: 139).

Es decir, la determinación ontológica del ente y la lógica del ser ahí no se anulan entre sí, ni la segunda es una simple codificación de la primera.

Por otro lado, del hecho de que un ente mundanizado difiere de su ser mismo y también de los demás entes, se sigue que estas identidades o diferencias locales se miden en una escala del más al menos, es decir, hay una lógica del aparecer que mide *grados* de diferencia

de un ente en relación consigo mismo y con los otros entes (LM: 140)[342]. Badiou denomina *trascendental* a esta estructura que instituye grados de identidad y diferencia entre sus entes sin necesidad de que su inteligibilidad dependa de alguna clase de experiencia subjetiva, al contrario de lo que postula el llamado "correlacionismo": "Es indudable que no hay ninguna necesidad de una conciencia para atestiguar que los entes están constreñidos a aparecer, es decir, a estar ahí, bajo la lógica de un mundo" (LM: 141)[343]. Como ejemplo de ello, Badiou indica que el mundo habitado por los dinosaurios desplegó una gran diversidad de existentes, millones de años antes de que esto pudiese ser pensado por una conciencia o un sujeto.

El *trascendenta*l es una estructura local y anónima que rige el aparecer de un ente en un mundo al asignarle un grado variable de identidad y, por tanto, de diferencia en relación con otros entes del mismo mundo: varía entre la identidad casi nula (la diferencia absoluta) y la identidad total (LM: 142). De su carácter local se desprende que hay muchos trascendentales, (cada mundo posee uno propio)[344] y, por consiguiente, no hay un centro unificado de la organización trascendental, a diferencia de lo que sucede en la filosofía kantiana, en la que esa función es cumplida por la categoría de Sujeto.

En resumen, si lo que rige el aparecer de un ente (un múltiple) no es la composición ontológica, sino las evaluaciones relacionales que lo localizan en un mundo, el requisito mínimo de toda localización es que se pueda cuantificar el grado de identidad (o no identidad) entre dos elementos de un mismo mundo. Badiou denomina *función de aparecer* a esta medición que constituye la *primera* forma de "indexación trascendental" (llamado así porque estos valores son establecidos por el *trascendental*) en cada mundo (LM: 180).

A la vez, el *trascendental* no se agota en la relación de equivalencia que regla la identidad, es una estructura de orden que admite comparaciones y jerarquías. Por eso, se requiere estudiar el tipo de relación que permita ordenar y comparar a los elementos de un mundo que sean insustituibles o no idénticos entre sí. En esa línea, Badiou establece que la relación más básica de la estructura trascendental es la "relación de orden", la cual se rige por tres axiomas: la *antisimetría* que asegura el dominio de relaciones entre singularidades irreemplazables, la *reflexividad* o la relación consigo mismo de cada singularidad, y la *transitividad* de las relaciones. En suma, para el filósofo francés estos axiomas constituyen lo que podría llamarse la "ontología del trascendental" (LM: 183).

---

[342] "(E)n la lógica (trascendental) del aparecer de los entes, lo que se expone al pensamiento es un juego reglado del ser-múltiple "en si" y de su diferenciación variable. La lógica, en tanto consistencia del aparecer, organiza la unidad aleatoria, bajo la ley del mundo, de la matemática de lo múltiple y la evaluación local de sus relaciones tanto consigo mismo como con los otros" (LM: 170).

[343] A favor de este "realismo" y en contra de la tradición filosófica del "correlacionismo" –que sostiene que no se puede aprehender ninguna objetividad independientemente de una subjetividad–, Quentin Meillassoux señala la existencia de enunciados científicos acerca de eventos anteriores a la aparición de la especie humana y, por ende, a toda forma humana de relación con el mundo. Meillassoux, Q., *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires: Caja Negra Editora, 2015.

[344] Vale subrayar que, si bien pueden ser asimilados para relacionar ambas obras, la idea de *situación* de EE hace referencia a una multiplicidad y no puede ser identificada con el concepto de *mundo* que remite a una mayor complejidad, ya que cada mundo posee su trascendental que teje relaciones entre sus elementos y en él hay (como se verá) infinitas multiplicidades inaccesibles.

Asimismo, si bien el *trascendental* es un múltiple como todo lo que *es*, está dotado de un conjunto de operaciones inmanentes –anteriores a cualquier referencia subjetiva– que son las condiciones *locales* de posibilidad de la inteligibilidad del ser ahí (LM: 123).

En primer lugar, en la lógica del aparecer se establece que se debe poder pensar en un mundo aquello que no aparece en ese mundo. Si bien ningún mundo (particular) puede ser la localización de todos los entes, caso contrario sería el único mundo, el Universo o el Todo (lo cual contradeciría la primera cláusula ya mencionada), el pensamiento del ser-ahí, distinguible del pensamiento ontológico, incluye la posibilidad de "no-ser-ahí", lo cual requiere la exposición de un grado cero del aparecer. Es decir, para que la lógica del aparecer sea consistente, es necesaria una marcación trascendental de la no aparición.

Asimismo, la evaluación del grado de identidad o diferencia entre dos entes tiene sentido en cuanto existe un mínimo. Si es posible encontrar un grado de identidad "grande" (una identidad) ello conlleva que ese grado también puede ser "menos grande" o nulo (identidad cero). De todo esto, Badiou concluye que existe en todo mundo una medida trascendental del no-apareciente-en-ese-mundo, esto es, un *mínimum* (una suerte de cero) en el orden de las evaluaciones del aparecer (LM: 145).

Sin embargo, referirse a la "evaluación de un aparecer" es inexacto. Badiou realiza la importante aclaración de que los valores trascendentales nunca miden valores de identidad en sí, sino que son siempre *relacionales*: es únicamente a través de una evaluación de identidad mínima con otro ente del mismo mundo que puede pronunciarse el no apareciente.

> No tiene ningún sentido transformar el juicio "Tal ente no está ahí" en juicio de ser. No hay ser del no-ser-ahí. Lo que puedo decir de tal ente, en cuanto a su localización (…), es que su identidad con tal o cual ente de esa situación o de ese mundo es mínima, es decir, según el trascendental de ese mundo es nula. El aparecer, que es la testificación local, o mundana, de un ente, es de parte a parte lógico, o sea relacional. Resulta de ello que el no-apareciente depende de un grado nulo de relación, y nunca de un no-ser puro y simple (LM: 146).

La pregunta es, entonces, cómo puede ser evaluada la intensidad de la parte común a dos entes que coaparecen en un mundo. La respuesta se vincula a lo que Badiou llama la operación de *conjunción*, de la cual discierne tres modos. En la primera clase de conjunción denominada *inclusión*, uno de los entes conlleva o "porta" la identidad apareciente del otro. El segundo caso es denominado *intercalación*, en la cual la conjunción de los dos entes es medida por la referencia a la intensidad de aparición de un tercero. Por último, en el caso de una *disyunción*, la intensidad de aparición de lo que es común a los dos aparecientes puede ser nula, es decir, indexada con un valor cero por el trascendental del mundo donde coaparecen.

En realidad, Badiou señala que la operación de conjunción es más compleja dado que depende de una red relacional, de la lógica de un mundo singular. En consecuencia, el valor de aparición de un ente no depende de sí mismo, sino de una suerte de *inventario sintético*

de sus diferencias con todos los otros entes que habitan ese mundo. En suma, el filósofo francés sostiene que "la estabilidad lógica de un mundo despliega redes identitarias (o diferenciales) conjuntas, siendo las conjunciones mismas desplegadas desde el valor mínimo (disyunción) hasta valores máximos (inclusión), pasando por la gama –que depende de la singularidad del orden trascendental– de los valores intermedios (intercalación)" (LM: 151). Por lo tanto, en el aparecer se admiten terceras posibilidades, es decir, funciona con una lógica "intuicionista" que no obedece al principio del tercero excluido.

Asimismo, se debe explicar que el valor nulo de una conjunción (la disyunción) no logra quebrar la estabilidad regional de un mundo, ni constituye la apertura de otro porque existe un valor sintético que subsume a todos los grados de aparecer de los entes que coaparecen en ese fragmento de mundo. Badiou denomina *envoltura* de una región de un mundo al ente cuyo grado diferencial de aparecer tiene un valor sintético apropiado para dicha región (LM: 152). Se trata de un elemento cuya intensidad de aparición envuelve o expresa la apariencia global de la región que corresponde.

En definitiva, la Gran Lógica establece que toda relación lógica en el aparecer se deriva de estas tres operaciones fundamentales del trascendental: el *mínimum*, la *conjunción* y la *envoltura*. Una de esas operaciones derivadas es la de *dependencia*, la cual establece conexiones entre los aparecientes de un mismo mundo y alude, de ese modo, a la causalidad física o a la implicación lógica. Cuando un ente *A* depende fuertemente de otro *B*, esto significa que se puede conjuntar con *A* casi todo el mundo sin superar el valor de *B*. En consecuencia, lo que vale para *A*, vale para el ente *B*, dado que éste es más envolvente (LM: 157).

Por otro lado, cuando Badiou se ocupa del *aparecer* de la negación, su punto de partida es considerarlo una categoría relativa a la mundaneidad del ente que también es *derivada* a partir de las tres operaciones fundamentales ya mencionadas. Es decir, la negación no aparece en el sentido fuerte o "clásico", sino que se la concibe a través de lo que llama el *reverso* lógico de un apareciente: "[se denomina] *reverso del grado de aparición de un ente-ahí en un mundo a la envoltura de la región del mundo constituida por todos los entes-ahí cuya conjunción con el primero toma el valor cero*" (LM: 158)[345]. Este reverso forma parte del mismo mundo, pero entre ellos no hay nada en común (la conjunción de sus grados de intensidad es nula).

Asimismo, en función de que en la estructura del trascendental ya se estableció la existencia (axiomática) de un *mínimum* y la existencia (derivada) del *reverso* de un grado trascendental cualquiera, se puede deducir la existencia inmanente de un *máximum*. Esta medida suprema constituye, según Badiou, un principio de estabilidad de un mundo en tanto

[345] El *reverso* consiste entonces en una negación que aparece dentro de una lógica "intuicionista": "Intuitionist negation, such that it functions at the level of the transcendental of worlds is already an 'active' negation in the following sense: there are a large number of intermediaries between the proposition p and the proposition non-p. Negation is thus a limit case for the whole series of possibilities, which goes from identity to complete alterity passing through all the degrees of qualitative differences" (Badiou, E2011a: 91-92).

su grado marca allí un tope para la aparición y cuyo reverso es el *mínimum*, un ente del mismo mundo cuya conjunción con aquél es nula y, por ende, es el "inapareciente" de ese mundo (LM: 163). Por último, Badiou señala que, a pesar de asemejarse a una negación, el reverso en sentido estricto no tiene todas las propiedades de la negación clásica. Particularmente, en la lógica de aparecer el reverso del reverso puede tener un grado superior o igual a ese mismo grado, es decir, en ella la doble negación no es siempre igual a la afirmación (LM: 194).

En relación con este tema de los tipos de lógicas en las que se enmarca la lógica de los mundos, al final de la primera parte de la Gran Lógica se establece que la lógica de los mundos, es decir, la coherencia del aparecer en general, no se reduce a lo lingüístico, sino a la inversa. Esto implica que cuando la concepción de la lógica más usual, la lógica lingüística o gramatical, opera en un mundo, ella es totalmente reductible a las operaciones trascendentales (pre-lingüísticas) de la lógica mayor. Badiou denomina *mundos clásicos* a aquellos que poseen un trascendental que opera con las reglas de la lógica clásica de raíz aristotélica: el principio de no contradicción, la regla del tercero excluido y la ley de la doble negación como equivalente a la afirmación (LM: 211).

Un ejemplo de un *mundo clásico* es la ontología o teoría de lo múltiple puro que Badiou expuso en EE. Una muestra de esto es que un conjunto se identifica por su extensionalidad, es decir, según los "elementos" que posee, lo cual significa que en el trascendental del mundo "clásico" de la ontología un elemento sólo puede pertenecer (indexación máxima) o no pertenecer (mínimo) a un conjunto, es decir, rige una lógica binaria que excluye terceras posibilidades. Sin embargo, el aporte de LM es mostrar que también existen mundos no clásicos que operan con reglas diferentes, pero no dejan de estructurar el aparecer de una manera consistente.

LA LÓGICA DEL OBJETO SIN SUJETO

En el desarrollo de la analítica del ser-ahí en LM, Badiou también propone un nuevo concepto de *objeto*. Se verá más adelante que el pensamiento del objeto, a pesar de que no parece vincularse con el de los "no-objetos" que serían las verdades y las formas subjetivas, es esencial para abordar la dimensión objetiva de éstas: el cuerpo.

Un objeto es definible básicamente como la unidad del aparecer en un mundo o lo que hace identificable un ser-ahí (LM: 221). Al igual que el concepto de *trascendental*, la concepción badiouana de *objeto* no requiere de ningún sujeto, de modo que se opone a aquellos autores de la tradición filosófica como Descartes, Hume y Kant que supusieron una correlación *inmediata* entre sujeto y objeto. El desafío asumido por Badiou es demostrar que un objeto es el ser-ahí de un ente determinado en su ser sin recurrir a ninguna clase de experiencia. Esto lo diferencia de la filosofía kantiana que suponía que la experiencia interna del sujeto se correspondía con una experiencia externa de los objetos independientes de él.

En efecto, si bien Kant y Badiou coinciden en que el objeto es lo que se cuenta por uno en el aparecer, en el caso del primero, el objeto es resultado de una operación sintética de la conciencia. Por eso, Badiou interpreta que en el concepto kantiano de objeto se cristalizan las ambigüedades entre lo empírico y lo trascendental del filósofo prusiano, esto es, entre algo "objetivo" que es recibido y unos operadores "subjetivos" universales que estructuran eso que es dado desordenadamente. Mientras que Kant consideraba imposible que el pensamiento pueda acceder al "en sí" de los objetos (su dimensión *nouménica*), Badiou en LM afirma que el pensamiento sintetiza el ser y su ser ahí, y el objeto designa este punto en que fenómeno y noúmeno son indistinguibles: "Todo objeto es el ser ahí del ser de un ente" (LM: 272).

El objeto, como localización de un múltiple determinado en el mundo, debe vincularse de alguna forma con los elementos del múltiple del cual él es objetivación. Demostrarlo supone realizar un análisis de los componentes del objeto hasta el punto en que esto se suture con el análisis del múltiple en sus elementos. Es decir, hay que identificar la forma mínima, llamada *atómica*, de los componentes y hallar la intersección inteligible entre un "átomo de aparecer" y un "átomo de ser" (LM: 223). Se trata entonces, para Badiou, de un requisito *materialista* que supone una articulación entre la lógica del aparecer y la ontología de lo múltiple ya que, su tesis es que ningún mundo puede desrealizar complemente la ontología.

En un primer momento, en el recorrido para arribar a la conceptualización del objeto, Badiou define los conceptos "pre-objetivos" de *fenómeno* y de *existencia*. En efecto, un múltiple, al objetivarse, se expone a la lógica del aparecer, por lo cual el punto de partida de este estudio es explicar la indexación trascendental de los entes múltiples. Como ya se mencionó, Badiou denomina *función de aparecer* a lo que le atribuye una medida a la identidad de aparición de dos entes en un mundo determinado (LM: 228). En este marco, un *fenómeno* es definido como el dato de los grados de identidad que miden la relación de aparición de un ente cualquiera con los demás entes que coaparecen en el mismo mundo (LM: 229). No posee entonces ninguna clase de relación con una conciencia[346].

Por su parte, la *existencia* es considerada por Badiou como una categoría del aparecer y no del ser, pues sólo se puede existir en relación con un mundo. Es decir, la existencia es un concepto topológico porque *ser-ahí* implica ser en el mundo (tal como sostuvo Heidegger), pero con la importante diferencia respecto de la corriente fenomenológica de que para Badiou la existencia no es un atributo exclusivo del ser humano y, por ello, la aborda desde una perspectiva antihumanista, sin hacer referencia a una conciencia, experiencia o realidad humana (SM: 52).

[346] Badiou añade que en esta fenomenología *objetiva* se suspende toda referencia a una conciencia intencional, por lo tanto, en la inmediatez de la indexación trascendental no hay ninguna alusión a un orden temporal de recorrido para la descripción de los fenómenos; la referencia al tiempo sólo sirve para la didáctica de esas descripciones (LM: 230).

En LM, la *existencia* de un ente *X* que aparece en un mundo es definida como el grado trascendental asignado a la identidad de *X* consigo mismo, una asignación siempre contingente dentro de un mundo. Asimismo, como toda asignación de un grado, la existencia se despliega entre mínimo y un máximo. Existir absolutamente es aparecer con el grado más elevado, mientras que *inexistir* equivale a tomar en el trascendental el valor mínimo (lo cual significa que su existencia está desenganchada de su ser). Además, la existencia puede graduarse entre estos extremos y adoptar un valor intermedio, es decir, ella opera con una lógica "intuicionista". Otra propiedad fundamental de la existencia es reglar la diferencia ya que, "en un mundo dado, un ente no puede aparecer más idéntico a otro que lo que lo es a sí mismo" (LM: 238)[347].

Lo esencial para retener aquí es que la existencia es un concepto lógico (y no ontológico como el ser), un dato trascendental de un mundo específico que no hace Uno del aparecer, es decir, la existencia precede al objeto y lo constituye. El pensamiento de la objetividad o de lo Uno en el aparecer requiere de otro paso. En esa línea, Badiou sostiene que en la lógica hay un punto de detención en la descomposición analítica de los entes aparecientes, un umbral *atómico* del aparecer del mundo que se designa como un *átomo de* aparecer. Esta unidad mínima del aparecer en ese mundo refleja la unicidad del aparecer en cuanto es posible que dos múltiples distintos sean elementos del mismo componente atómico.

Asimismo, Badiou afirma que el átomo de aparecer está dictaminado por un elemento (en el sentido ontológico) del múltiple que aparece en el mundo. Esto se expresa en el "postulado del materialismo", según el cual "todo átomo de aparecer es real", es decir, está prescripto por su composición ontológica *actual* (se subraya actual por su oposición a la filosofía de Deleuze que otorga una primacía a lo virtual) (LM: 248). Se establece así la conexión onto-lógica que ancla a la lógica del aparecer en la ontología de lo múltiple, puesto que el componente más pequeño del ser-ahí está prescripto siempre por un elemento real del múltiple que aparece.

Una vez teorizado esto, Badiou arriba finalmente a su definición de objeto: "(U)n objeto es el dato conjunto de una pareja conceptual (un múltiple y una indexación trascendental) y de una prescripción materialista sobre lo Uno (todo átomo es real)" (LM: 249). Por lo tanto, el objeto para Badiou no es un dato sustancial, ya que la indexación o función varía según los mundos, pero tampoco es un dato puramente ficcional, pues en última instancia está prescrito

[347] La teoría formal de la existencia abarca también la cuestión de la muerte que, en LM, se considera una categoría del aparecer y no del ser. Morir consiste en el pasaje de cierto grado de existencia del ente a otro mínimo o nulo en lo relativo al mundo, resultado de una causa exterior. Badiou se opone así al vitalismo y a la fenomenología para las cuales existir significa estar en el movimiento de una superexistencia original, ya sea la vida, en el primer caso; ya sea la conciencia intencional, en el segundo, pero que "tanto en un caso como en el otro, la garantía de lo Uno como potencia constituyente (…) es la mortalidad, o la finitud, de lo múltiple como configuración constituida (…). Y, tanto en un caso como en el otro, detrás de los bastidores, un Dios laicizado, o sublimado, opera: maquinista superexistente del ser. Se lo puede llamar Vida, o -como Spinoza- Sustancia, o Conciencia. Siempre es de Él de lo que se trata, de ese infinito subyacente cuya escritura terrestre es la muerte". Por eso, Badiou propone: "Pensar la existencia *sin finitud.* Tal es el imperativo liberador, que disocia al existir de su atadura al significante último de la sumisión, que es la muerte" (LM: 302).

por un elemento real de lo que aparece. El objeto es, en suma, un concepto onto-lógico (ontológico y lógico), soportado por una multiplicidad y con un valor de aparecer.

> (E)l objeto es, por cierto, una figura de lo Uno en el aparecer, pero sus últimos componentes, las unidades indescomponibles de su aparición en un mundo, están bajo la ley de su composición elemental y, por ende, de la ontología de lo múltiple (LM: 355).

Este "postulado materialista" autoriza a que el múltiple pueda ser pensado no sólo según su ser, sino también en su objetivación, cuando ha devenido el ser de un objeto, lo cual abre la puerta a pensar que le sucede al múltiple desde que ha estado ahí, en un mundo[348]. Badiou teoriza esta tema en lo que llama una *lógica atómica* que estudia las relaciones entre los elementos (ser) de un objeto (aparecer) y desde una perspectiva topológica que considera los grados del trascendental como operadores de localización de los entes (que por cuestiones de extensión no se abordará aquí), cuyo eje es la idea de que hay una "retroacción" del ser sobre el aparecer: "el hecho de tener que existir (o aparecer) afecta retroactivamente al ser de una consistencia nueva, distinta de su propia diseminación múltiple" (LM: 334).

LAS RELACIONES ENTRE LOS OBJETOS DE UN MUNDO: HACIA EL INEXISTENTE

El concepto de objeto, recién abordado, expresa una conjunción onto-lógica que para Badiou agota la dialéctica del ser y de la existencia (entre la multiplicidad extensiva o matemática y de la multiplicidad intensiva o lógica). Por consiguiente, para comprender cabalmente el concepto de "mundo" resta pensar la coexistencia en un mismo mundo de una variedad de objetos y qué es una *relación* entre ellos (LM: 334). Así concluye la exposición de la Gran Lógica o la lógica de los mundos que estudian las leyes transcendentales del ser ahí.

Por un lado, la fenomenología *objetiva* puede identificar un mundo (por ejemplo, el mundo de la galaxia conocida como Vía Láctea) a partir de dos criterios: hay determinaciones o rasgos intrínsecos y hay redes de relaciones entre sus entes. Sin embargo, dado que esta doble determinación se corresponde con la del ser-ahí en general; para Badiou la identificación de un mundo requiere un paso más. Para conocer qué es un mundo hay que conocer qué es una relación entre objetos, lo cual implica plantear en qué marco operatorio se sitúa la enumeración ontológica de los múltiples que aparecen y, luego, qué es estrictamente una relación entre los objetos o aparecientes de un mismo mundo.

En cuanto a la extensión operatoria, la primera propiedad fundamental de un mundo identificada por Badiou es que un mundo inmanentiza la diseminación ontológica de lo que lo compone, puesto que los elementos que componen un ente-múltiple que aparece, son también elementos de ese mundo. Esto implica que no hay ninguna clase de materia elemental "por debajo" o pre-mundana (LM: 341). La segunda propiedad es que un mundo

[348] Para Badiou, esta cuestión resulta clave en tanto el acontecimiento va a ser entendido como una reorganización del trascendental y hay que saber en qué medida esta transformación de la objetividad afecta a los entes del mundo hasta en su *ser*.

inmanentiza toda totalización local de las partes de lo que lo compone, pues los subconjuntos constitutivos de un ente también forman parte de ese mundo. De ello, se deduce que un mundo tampoco tiene un "por encima" heterogéneo que gobierne su inteligibilidad. En suma, desde la perspectiva de las operaciones ontológicas, en un mundo no hay sub-sistencia, ni tampoco nada que lo trascienda: "Ni materia (por debajo), ni principio (por encima), un mundo absorbe todas las multiplicidades de las que es inteligible que le son interiores" (LM: 342).

De estas dos propiedades, se desprende necesariamente que, si bien todo mundo es ontológicamente infinito en cuanto a su extensión, esta infinitud permanece "inaccesible" para las operaciones ontológicas, dado que –como ya se indicó– ellas son inmanentes al mundo[349]. Badiou lo explica en términos hegelianos: "Como el Absoluto hegeliano, un mundo es el despliegue de su propia infinidad. Pero, contrariamente a ese Absoluto, no puede construir en interioridad la medida, o el concepto, del infinito que él es" (LM: 344). La inaccesibilidad implica que un mundo está "clausurado" para las operaciones nombradas que despliegan el ser-en-tanto-ser, ellas le son inmanentes y no permiten salir de él. Pero, además de estar afectado por esta clausura inaccesible, Badiou señala que cada mundo no es representable desde su interior como un Todo, es decir, no es totalizable para lo que existe en él. Por eso, paradójicamente, un mundo con una clausura operatoria, "permanece globalmente abierto para toda figura local de su composición inmanente" (LM: 344).

Por otra parte, respecto de la cuestión de la relación entre objetos, Badiou afirma que ella está subordinada a la intensidad trascendental de los aparecientes en cuestión. Es decir, la vinculación de un objeto con otros está normada por esos mismos objetos:

> (U)na relación es un vínculo entre multiplicidades objetivas –una función– que no crea nada, ni en el orden de las intensidades de existencia ni en el orden de las localizaciones atómicas, que no esté prescrito ya por el régimen de aparición de esas multiplicidades (por los objetos de los que ellas son el soporte de ser) (LM: 335).

La definición de una relación entre dos objetos de un mundo es una función de un elemento a otro que conserva intensidades de existencia y localizaciones, de modo que la diferencia entre esos términos se mantiene o disminuye. Esta definición negativa es ejemplificada por Badiou mediante el caso del surgimiento de un conflicto territorial entre un grupo indígena y la administración estatal en lo que llama el "mundo de Quebec", lo cual sólo tiene como consecuencia hacer aparecer existencias objetivas que ya estaban ahí, incluso cuando alguna de esas existencias antes estaba minimizada. Asimismo, el despliegue de esta relación puede volver legibles diferenciaciones internas, pero no puede crearlas (LM: 346). Por eso, en sentido estricto, una relación no produce un cambio real o acontecimiento en un mundo ya

[349] Desde el punto de vista abstracto y exterior de la formalización matemática, Badiou señala que la magnitud o cardinalidad de un mundo sólo es medible, en términos de Cantor, por un cardinal infinito inaccesible (LM: 368). Aunque un mundo pueda estar compuesto por un número considerable de entes-múltiples, la potencia numérica o cardinalidad del mundo no es alcanzable a partir los entes disponibles en él.

que, en lugar de modificar las evaluaciones trascendentales, las supone; mientras que un acontecimiento será definido justamente como aquella aparición que cambia el dispositivo trascendental de un mundo.

Por otro lado, así como se estableció que un mundo esta ontológicamente afectado de una clausura inaccesible en lo que respecta a sus entes-múltiples, también en el orden lógico de las relaciones entre objetos hay un principio de clausura similar. Esto es lo que Badiou define como la "Completitud lógica de un mundo", un principio que expresa que toda relación está universalmente "expuesta" o establecida en un mundo: es decir, cada relación es siempre "visible" (metafóricamente hablando) o conocida desde un punto (un objeto) privilegiado de su mundo, y este punto es a la vez visible como tal desde otro objeto desde el cual la mencionada relación es igualmente visible (todo ello sin salir de ese mundo singular). De este modo, la relación "expuesta" implica la composición de un diagrama triangular, siempre conmutativo.

Por último, la segunda tesis fundamental del materialismo de Badiou sostiene que este principio de cerramiento que contiene la completitud lógica del aparecer es una consecuencia de su clausura ontológica (esta es una tesis "global" que complementa el carácter "local" de la primera tesis materialista) (LM: 355). Es decir, la infinidad inaccesible de un mundo es una característica ontológica que acarrea la universalidad de las relaciones (una característica lógica)[350]. La Gran Lógica badiouana arriba así a su definición de un *mundo* "como un sistema de objetos y de relaciones que hace aparecer una colección infinita de múltiples puros y les prescribe una composición atómica que las relaciones dejan invariante" (LM: 377)

EL INEXISTENTE, MUESTRA DE LA CONTINGENCIA

El pensamiento de un múltiple es separable e indiferente respecto del sitio mundano en el que aparece. Por eso, Badiou escribe que todo objeto considerado en su ser "está inevitablemente marcado por el hecho de que, al aparecer en ese mundo, también hubiera podido no aparecer en él, y porque, además, es posible que aparezca en otro" (LM: 357). Es decir, hay una especie de "reserva de ser" que indica el carácter contingente del apareciente.

Esta contingencia de la composición objetiva de cada mundo, dada la racionalidad de la lógica de los mundos, debe leerse en sus objetos mismos. Por eso, Badiou señala que en la existencia que mide el grado de aparición de un objeto, siempre se traza un punto real de *inexistencia* que muestra que el objeto entero podría no haber existido. En línea con el postulado del materialismo, todo objeto dispone entre sus elementos un inexistente propio, "un elemento del múltiple subyacente cuyo valor de existencia es mínimo" (LM: 358).

El ejemplo de Badiou indica que los indígenas son el inexistente propio del objeto "capacidad cívica de los quebequenses" en el mundo Quebec de hasta mediados del siglo

[350] En este punto, Badiou agrega que la historia de un mundo es la de la aparición de los objetos y sus relaciones, la historia de la exposición universal de toda relación entre sus coaparecientes. "La historia de un mundo no es más que la figura temporal de la universalidad de su exposición. Es, en última instancia, el despliegue de su superabundancia de ser" (LM: 357).

XX. De ello también se puede deducir que en dicha secuencia temporal el grado de identidad de los indígenas con otros elementos de la población quebequense es nulo. Es decir, si ellos inexisten en cuanto a los derechos (porque no poseen ninguno), no poseen ninguna identidad con quienes sí los poseen (LM: 359). La misma inexistencia se puede señalar respecto de la capacidad política de los obreros en la Francia previa a la Comuna de París (caso que será analizado más adelante) o en el caso de los inmigrantes "sin papeles" en Francia, ya analizado en esta Tesis a partir de *Théorie du sujet*. En este sentido, vale rescatar el señalamiento de Bruno Bosteels (2010a: 30) de que el inexistente en LM actúa como el elemento que concentra la concentra la historicidad (es decir, lo no-estructural) de un mundo o situación, de modo similar a la función que cumplía el concepto de "sitio de acontecimiento" en EE.

La inexistencia dispone a un ente en el mundo de una manera singular. En el caso ejemplificado por Badiou, el indígena designa un ente que es parte del mundo Quebec pero que, a la vez, según la estricta lógica del aparecer no está ahí absolutamente, ya que no se le reconoce plenamente su ciudadanía (así como el inmigrante que trabaja y vive en Francia, pero que no es reconocido como ciudadano francés). De ese modo, el inexistente constituye un índice de la contingencia del orden del aparecer de su mundo.

> (D)ado un objeto en un mundo, existe un único elemento de ese objeto que inexiste en ese mundo (…). Él verifica, en la esfera de la apariencia, la contingencia del ser-ahí. En ese sentido, su ser (ontológico) tiene al no-ser (lógico) como ser-ahí (LM: 360).

En efecto, el inexistente es un ente cuyo ser está "testificado" en un mundo, pero cuya existencia no lo está (difiere entonces del conjunto vacío teorizado en EE, que es el ser como no-ser y que no es local, sino global). La inexistencia trata de un ser que aparece como "nada", no tiene entidad; él *es* en el sentido ontológico, pero *no* es en sentido lógico.

Por último, vale mencionar aquí que la concepción del inexistente de LM es criticada por la Bosteels (2010a: 32) porque entiende que concibe un cambio que se reduce al reconocimiento de la existencia negada en la estructura previamente, de modo que su "potencialidad" para transformarla es limitada en comparación con la visión *topológica* de este concepto que alude al desborde de lo estructural (tal como hizo el propio Badiou en TS y se desarrolló en esta Tesis). En respuesta a esta crítica, vale subrayar que la aparición del inexistente será teorizada en LM como la huella del acontecimiento[351] que es el punto inicial de un proceso de invención más amplio, por lo cual al examinar la "potencialidad" de lo inexistente se debe considerar su papel insustituible en la conformación del cuerpo post-acontecimiental que actuará como "guardián" de sus consecuencias (ilimitadas) y cuyo desenvolvimiento mundano –materializando una verdad– será incluso pensado nuevamente con perspectiva topológica.

[351] Como se verá, en LM la noción de inexistente es fundamental porque Badiou la liga al estudio del acontecimiento. En efecto, uno de los rasgos del acontecimiento consiste en el "relevo" [*relève*] de esa nada, es decir, el vuelco de la intensidad nula del inexistente hacia una intensidad máxima (LM: 380). Vale recordar que *relève* es la traducción derrideana de la *Aufhebung* de Hegel.

5.1.2. EL APARECER DE LAS VERDADES Y LOS SUJETOS

UNA NUEVA TEORÍA DEL CAMBIO

El libro V de *Logiques des mondes* da inicio a la parte del libro que trata sobre el cambio real, aquél que impone al mundo una discontinuidad efectiva. Esto implica comenzar a abordar la *singularidad*, término que alude a un ente que no se reduce a su contexto mundano, y los conceptos de *acontecimiento*, *punto*, *cuerpo* y *verdad*.

El pensamiento del ser en tanto ser y el pensamiento del aparecer no permiten identificar y explicar el cambio verdadero. En EE ya se mencionó que la ciencia del ser no puede dar cuenta del acontecimiento. Por el lado de la teoría del aparecer, Badiou señala que, si bien en un mundo puede haber variaciones de intensidad de los elementos de un mismo objeto, su regulación trascendental permanece igual. Es decir, un objeto del mundo tiene integrado el conjunto de sus modificaciones, sin que ese despliegue requiera ninguna clase de discontinuidad. En ese sentido, Badiou define entonces a la *modificación* como el aparecer reglado de las variaciones intensivas que un trascendental autoriza en su mundo (LM: 399). Ella no es un verdadero cambio porque forma parte del devenir constitutivo de todo ser-ahí.

El cambio real requiere ser una excepción tanto a las leyes de la ontología como a las reglas lógicas desplegadas en LM, al punto de que se corra el riesgo de que este cambio permanezca impensable puesto que el ser puro y el ser ahí constituyen la partición absoluta del *hay*. Según Badiou, la clave del cambio depende primeramente de la posibilidad de que el ser múltiple, habitual soporte de los objetos, suba “en persona” a la esfera de la objetividad. Esto es lo que ocurre cuando un múltiple aspira a aparecer a partir de su propia indexación trascendental, contradiciendo así las leyes del ser.

> En suma, basta con que le ocurra a un múltiple jugar, en un mundo donde aparece, un doble rol. Por una parte, es objetivado, por la indexación trascendental de sus elementos. Por otra, (se) objetiva, figurando entre sus propios elementos y siendo él mismo capturado, así, en la indexación trascendental de la que es soporte de ser (LM: 400).

Badiou denomina *sitio* a este múltiple o ente paradójico que es una especie de síntesis entre lo objetivante y lo objetivado, sin cumplir más reglas que su propia ley. Sin embargo, también señala como un error dar una caracterización del acontecimiento únicamente ontológica, puesto que el múltiple que se autopertenece se expone a su propia indexación trascendental, pero, a la vez ese grado puede ser muy débil y, en tal caso, las transformaciones que él induce serían limitadas o incluso inexistentes. Por lo tanto, hace falta dar también una caracterización lógica del acontecimiento que aborde la intensidad de existencia del múltiple afectado de autopertenencia y la extensión de las consecuencias, lo cual implica corregir algunas explicaciones de EE al respecto. El abordaje de este juego entre ser y existencia es la principal novedad que introduce LM a la hora de explicar el cambio.

Como ya se indicó, una parte importante de la motivación de Badiou para escribir LM reside en abordar cuestiones de EE que permanecían como problemáticas. Así sucede con la nueva teoría del cambio, la cual parte del reconocimiento de algunos de los señalamientos realizados por parte de sus lectores críticos, principalmente de Lyotard (1989), respecto de aquella obra: por un lado, presuponía "por abajo" un sitio de acontecimiento que funcionaba como condición histórica de todo acontecimiento, lo cual en LM se resuelve identificando directamente al sitio con el múltiple acontecimiental; por otro lado, una importante dificultad encontrada en EE era que se establecía que "por arriba" todo acontecimiento requería una intervención "nombrante" o, más precisamente, ser nombrado por un sujeto anónimo, un "alguien". Así se refería a este supuesto en el Prefacio a una nueva edición de *L'éthique* en el año 2000: "Esta teoría suponía que hay dos acontecimientos y no uno sólo (el acontecimiento-acontecimiento y el acontecimiento-denominación), y también dos sujetos y no uno sólo (el sujeto que nombra el acontecimiento, y el sujeto fiel a esta denominación)" (LE: 19).

Como solución a esta dificultad, en el mismo Prefacio Badiou explica que LM evita todo recurso a una misteriosa nominación del acontecimiento que presuponga el papel de fundante de quien lo nombra, pues ya no se considera que la única marca que deja un acontecimiento en la situación sea el nombre que se le da. En este punto, vale adelantar que ahora el acontecimiento se concibe materialmente como un desarreglo de la lógica del aparecer de un mundo, cuya *huella* no remite al lenguaje, ni depende de procedimientos hermenéuticos, sino que ella es la apertura en ese mundo de un espacio de consecuencias en el que puede componerse lo que se llamará un cuerpo de verdad (LM: 429).

Asimismo, al complementar la teoría ontológica del acontecimiento con una teoría lógica, en lugar de sólo oponer situación y acontecimiento, Badiou identifica en el aparecer de distintas clases de transformaciones hasta alcanzar el pensamiento de la discontinuidad como tal (LM: 401). En efecto, mientras que en la ontología de EE, el acontecimiento es definido como una ruptura de las reglas de una situación en relación con un sitio de acontecimiento; desde la perspectiva de LM, el acontecimiento en su existencia es la figura más intensiva entre otras figuras del cambio. Badiou presenta esta progresión del cambio al interior de un mundo a través de cuatro términos: la *modificación*, el *hecho*, *la singularidad débil* y la *singularidad fuerte* (el acontecimiento), de los cuales los últimos tres suponen la aparición de un sitio (sitio que en LM es considerado una objetividad).

LA ONTOLOGÍA Y LA LÓGICA DEL SITIO: EL APARECER DEL ACONTECIMIENTO

Como se indicó antes, todo acontecimiento requiere que a un objeto del mundo le ocurra convertirse en *sitio*, es decir, que un ser múltiple se exponga a sí mismo en el aparecer del que él es un soporte (dado que, si aparece de acuerdo a las reglas vigentes, sólo puede aspirar al reconocimiento). Como ejemplo de esta subversión del aparecer por el ser, Badiou

aborda el acontecimiento de la aparición de la Comuna de París. Si se considera el mundo "París al final de la guerra franco-prusiana" se encuentra, por un lado, al poder estatal instituido y, por otro, a los obreros, considerados hasta entonces el inexistente propio del objeto "capacidad política" de ese mundo. Según Badiou, el 18 de marzo de 1871, día de inicio del acontecimiento de la "Comuna de París" (cuya secuencia se cierra el 28 de mayo del mismo año), es un objeto-sitio porque su aparecer implica una ruptura con el trascendental que regla su aparición en ese mundo. Ese día se opera, bajo el impulso del ser, un vuelco inmanente de las leyes del aparecer: el pueblo obrero, ante otro acto del Estado francés que marca su desprecio por ellos y su claudicación frente a la invasión extranjera, se alza en una rebelión abierta que pone por primera vez de manifiesto su capacidad política efectiva: "la aparición del ser-obrero –hasta ese día síntoma social, fuerza bruta de las sublevaciones o amenaza teórica– en el espacio de la capacidad política y gubernamental" (LM: 405)[352].

Desde el punto de vista de la legislación trascendental de ese mundo, la posibilidad de un gobierno obrero no existe, ni siquiera para los propios militantes obreros que durante ese primer día todavía utilizan el léxico de la legalidad republicana. Recién el 19 de marzo se atreven a hacerse cargo del gobierno de París y, de ese modo, instituyen retroactivamente al día 18 como comienzo de esa novedad. En fin, para Badiou el 18 de marzo es un sitio porque impone a los elementos obreros una novedosa evaluación de su intensidad[353]: "El sitio '18 de marzo', pensado como objeto, es subversión de las reglas del aparecer político (de la lógica de poder) por el ser-soporte '18 de marzo', en el que se distribuye la imposible posibilidad de la existencia obrera" (LM: 406).

En términos ontológicos, el sitio, en tanto múltiple al que le adviene ser elemento de sí mismo, es una transgresión de las leyes del ser (es decir, es una multiplicidad reflexiva que suspende uno de sus axiomas, el "axioma de fundación" que dictamina que un múltiple no puede ser elemento de sí mismo). En razón de este carácter excepcional, la ontología del sitio no puede mantenerse y es finalmente una figura del instante, algo *ocurre* porque no podría "ser"; aparece para desaparecer. Por último, Badiou caracteriza al sitio como "la revelación instantánea del vacío que habita las multiplicidades, por la anulación transitoria que opera de la distancia entre el ser y el ser ahí" (LM: 409).

---

[352] El proletariado en el análisis marxista constituía un caso paradigmático de un inexistente cuya aparición en un grado máximo supondría un cambio de mundo, es decir, de trascendental. Para Badiou, su ser económico y social ya reconocido es ampliamente descripto por Marx, por lo que la cuestión clave reside en la existencia del proletariado en el mundo político, es decir, en alcanzar una verdadera existencia política.

[353] Otro ejemplo local de esta autoconstitución puede hallarse, según una declaración de la OP, en la ocupación de inmigrantes sin papeles de la iglesia parisina de Saint Bernard, en 1996: "Saint Bernard is proof (…) of a strong principle of autoconstitution, in the sense that people decided one day to come out from their homes and to constitute themselves collectively in their demand for residence papers" (citado en Hallward, 2003: 234 - nota 52). Entonces, a una escala mayor, se puede pensar que el llamado "Despertar de Chile" comienza con una rebelión de los jóvenes estudiantes chilenos que altera la normalidad del mundo Chile después del golpe contra Allende en 1973, al punto de una parte importante del pueblo pasar a existir máximamente, para sorpresa de quienes habituados al orden previo los consideran como una "invasión alienígena" pues, aunque siempre existieron ahí, estaban en el umbral de la inexistencia, invisibilizados.

La caracterización ontológica del sitio, al referir a un término evanescente, no basta entonces por sí misma para explicar el cambio en su duración. Por consiguiente, el sitio debe ser pensado en el despliegue lógico (intramundano) de sus *consecuencias*. "El acontecimiento no es nada –sólo una especie de iluminación– pero las consecuencias de un acontecimiento dentro de una situación son siempre muy diferentes" (E2003c: 187). Badiou teoriza a la *consecuencia* como la interpretación lógica de una relación entre grados trascendentales en el marco de la mencionada operación (derivada) de *dependencia*. El grado según el cual una cosa es consecuencia de otra no es independiente de la intensidad de existencia que le es atribuida en el mundo considerado. La consecuencia consiste entonces en una relación entre existencias que puede ser fuerte o débil (LM: 411).

En primer término, la denominada "lógica del sitio" (que excede su estudio ontológico) concierne a la distribución de las intensidades en torno a ese punto desaparecido que es el sitio. Nada en la ontología del sitio prescribe cuál será su intensidad de existencia, por lo cual puede darse también el caso de que luego de desaparecer, éste no deje ninguna huella. Es posible incluso que, aunque ontológicamente califique como sitio, por su insignificancia existencial pueda ser reconvertido en una simple *modificación* (LM: 412).

Por eso, Badiou sostiene que para que un *acontecimiento* pueda advenir al régimen de aparecer, es necesario que la fuerza de existencia del sitio, en el tiempo fulgurante de su aparecer, compense su desvanecimiento: "Solo está en potencia de acontecimiento un sitio cuyo valor de existencia es máximo" (LM: 412). Esto sería lo que sucedió el 18 de marzo de 1871, cuando el pueblo parisino se atrevió a rebelarse al gobierno central y al ejército regular.

Allende la mencionada *modificación* (incorporada al simple devenir del mundo y sin vínculo con un sitio), Badiou explica que cuando el múltiple que cae bajo su propia conexión transcendental tiene un grado inferior al máximo se define como un *hecho*. Es decir, un *hecho* es un sitio que no existe máximamente. En cambio, una *singularidad* es un sitio con intensidad de existencia máxima, por lo cual constituye una anomalía mayor, aunque siga siendo interna al aparecer.

> Henos aquí en posesión de tres grados distintos del cambio: la modificación, ontológicamente neutra y trascendentalmente regular; el hecho, ontológicamente supernumerario, pero existencialmente (y, por ende, lógicamente) débil; la singularidad, ontológicamente supernumeraria y de valor de aparición –de existencia– máximo (LM: 413).

En relación con esto, Badiou señala algo de suma importancia: existe la posibilidad de "reglar una singularidad" en un mundo, esto es, tratar sus consecuencias como si sólo fueran del orden del *hecho* (es decir, una anomalía en el aparecer, pero con una intensidad débil) y equipararlas a la medida del simple devenir de las *modificaciones*[354]. Esta desingularización

[354] En un artículo en el que analiza diferentes formas de negación (así como en los setenta estudiaba las diferentes formas de contradicción), Badiou sostiene que este intento de reglar una singularidad opera con una negación "paraconsistente" que no obedece el principio de no-contradicción, en tanto se omite la ruptura del acontecimiento al punto de que en ese mundo "no ha

se puede observar en los diferentes campos donde se producen acontecimientos (arte, amor, ciencia), pero hay que destacar su frecuente aparición en la política. Esta clase de maniobra fue utilizada sistemáticamente por los adversarios de la Comuna que intentaron omitir su significancia política e intentaron reducirla a una revuelta de "bandidos", un mero desorden[355].

El sentido del aparecer se juega entonces entre la perpetuación reglada de lo mismo o la posibilidad de una ruptura, y la clave para definir esta alternativa se halla en las *consecuencias*. En efecto, en la lógica del sitio también se puede diferenciar entre una *singularidad fuerte* y otra débil, de acuerdo con los vínculos o redes de consecuencias que el sitio teje con los otros elementos del objeto donde se ha presentado. El sitio, como ya se estableció, posee la potencia de una singularidad cuando existe máximamente en el destello de su aparición/desaparición (LM: 414).

Sin embargo, si el elemento inexistente inherente a todo múltiple permanece estable o no adquiere un valor máximo tras la aparición del sitio se trata de lo que se llama una *singularidad débil*. En cambio, lo que se denomina una singularidad *fuerte* o un *acontecimiento* es un sitio que, además de existir máximamente, logra hacer existir fuertemente a sus consecuencias. El punto máximo es entonces alcanzar lo que para Badiou es la consecuencia trascendental más fuerte: una implicación en la que el antecedente que existe máximamente hace existir absolutamente en el sitio aquello que no existía anteriormente. Es decir, el cambio efectivo o acontecimiento ocurre cuando la intensidad del objeto-sitio actúa sobre el trascendental del mundo y logra "relevar [*relever*] a su inexistente propio" (LM: 435). Este vuelco de un extremo al otro (es decir, entre grados de intensidad opuestos) en un mundo es interpretado por Badiou como un tipo de negación "clásica"[356]. En términos de la lógica, Badiou explica que un *acontecimiento* o *singularidad fuerte* es un sitio que tiene la capacidad de que "*el valor del acarreamiento del valor (nulo) de su inexistente propio por el valor (máximo) que posee del sitio mismo, es él mismo, máximo*" (LM: 418).

Así ocurre, por ejemplo, con el Comité Central de la Comuna, conformado por los inexistentes de la víspera, el cual pasa a existir absolutamente y es reconocido por el pueblo parisino. El levantamiento del 18 de marzo es el inicio del acontecimiento Comuna de París

---

pasado nada" (el cambio no es un cambio) y no se admiten ni siquiera leves cambios: "something happens, but, from the point of view of the world, everything is identical. So we have event and non-event simultaneously. And there are no new values between affirmation and negation, because the world is exactly the same. The principle of excluded middle is true, the principle of contradiction is false; so we have a paraconsistent logic. We say then that we have a false event, or a simulacrum" (Badiou, 2008e: 1883). Vale agregar que esta posibilidad de "normalizar" o desingularizar un sitio de acontecimiento para quitarle relevancia ya había sido mencionada en EE, pero aquí aparece dentro de una teoría más consistente que plantea una tipología (del aparecer) del cambio.

[355] Ante la rebelión popular de octubre de 2019, el gobierno chileno, si bien no puede desoír su importancia, intenta reglarla y extinguirla como un simple un desorden público violento mediante medidas de represivas y reformas económicas minúsculas. Por otro lado, hay que recordar que una forma de desingularizar a la política -ya mencionada en esta Tesis-, consiste en dejar de lado el pensamiento político de las secuencias ligadas a las grandes revoluciones de la historia (como la Revolución Francesa o la Revolución Rusa) y partir de un enfoque reduccionista que las condena por sus derivaciones violentas desde una perspectiva ética.

[356] "The whole world, from the point of view of the event and of its consequences, is formally reduced to the duality of minimal intensity, or inexistence, and maximal intensity. And that sort of world, with only two degrees of intensity, is always classical. We shall say in this case that the change is a true event (…)" (2008e: 1882).

porque que tiene como consecuencia llevar a los obreros desconocidos al centro de la existencia política (provisoriamente máxima), antes inexistentes en cuanto a capacidad y autonomía política, incluso para los líderes intelectuales de la anterior rebelión de 1848[357].

En esa línea, Badiou sostiene que la Comuna de París (a pesar de su aniquilamiento) es una singularidad más fuerte que el levantamiento del 4 de septiembre del año anterior, un suceso que en la historiografía suele indicarse como el inicio de la Tercera República y la caída del Segundo Imperio en Francia. La fundación de la Tercera República, aunque implique un cambio en la forma estatal, está en línea con el devenir del resto de los Estados europeos sin producir grandes transformaciones; mientras que para Badiou la experiencia de la Comuna inspira un siglo de pensamiento revolucionario efectivamente novedoso al ser reinscripta o relevada [*relayée*][358] por la Revolución de Octubre de 1917, la Revolución Cultural en China y el Mayo francés. La Comuna es una *singularidad fuerte* "porque lo que cuenta no es solamente la intensidad excepcional de su surgimiento (…), sino aquello que, en la duración, ese surgimiento, aunque desvanecido, dispone como gloriosas e inciertas consecuencias". Por eso, enseguida sentencia: "Los comienzos son medidos por lo que autorizan como recomienzos" (LM: 416). Esta sería entonces una cualidad "adicional" de un acontecimiento o singularidad fuerte para Badiou, pues aquí su fuerza no solo consiste en su capacidad de hacer aparecer una inexistencia máximamente, sino también en la posibilidad de que ese relevo se pueda reinscribir y reaparecer en secuencias históricas diferentes. Es decir, el despliegue de un verdadero acontecimiento se destaca por abrir paso a nuevas posibilidades, antes inadvertidas, posibilidades que pueden recuperarse incluso en otras geografías y momentos históricos.

Esta clase de legado político de la Comuna para la posteridad debe distinguirse de una mera conmemoración o recordatorio que obstaculizarían su verdadera reactivación. En efecto, desde una visión de la política (clásicamente estalinista) que privilegia al partido como el *lugar* de la política, la Comuna fue considerada un episodio valioso en la historia de las luchas obreras, pero, en el fondo, se la pensaba como una experiencia *políticamente obsoleta* para la posteridad (Badiou, 2010b: 183). Por el contrario, en experiencias como la de creación de un nuevo órgano de poder Shanghái durante la GRCP, los estudiantes y obreros proclaman la "Comuna de Shanghái", dado que pretenden reactivar los principios antiestatistas de la

[357] En términos similares a los de TS, Badiou otorga a estos intelectuales una parte de responsabilidad por la derrota de la Comuna: "en el centro de la tormenta política una colección de obreros desconocidos, desconocidos incluso por los especialistas de la revolución, esos viejos sobrevivientes de 1848 que, desgraciadamente, embarullaron luego a la Comuna con su ineficiente logomaquia" (LM: 417).

[358] Como se ha señalado antes, la palabra "relevar" en castellano puede traducir el verbo *relèver* en el sentido asociado a la *Aufhebung* de Hegel, pero aquí traduce el verbo francés *relayer*, que refiere a ese relevo, pero también a la retransmisión o reinscripción de una experiencia que puede estar lejana en el tiempo y que puede asociarse al concepto badiouano de *periodización* en TS, ya comentado en esta Tesis (de hecho, en ese libro, la Comuna de París era parte del ejemplo político de un proceso de periodización dialéctica, complementado con la Revolución de 1917).

comuna parisina en la búsqueda de repensar la relación de las masas con la política, cuestionando la centralidad del partido y el aparato estatal (Badiou, 2010b: 186).

Por último, dado que este vuelco del inexistente hacia la existencia absoluta tiene un principio que es evanescente (el sitio), Badiou señala que es necesario que el inexistente del sitio posea la intensidad máxima en el orden del aparecer para subsistir en el lugar de este acontecimiento. Esta existencia del inexistente es la *huella de un acontecimiento* (*trace d'un événement*) que permanece en el mundo (y que habilitará la aparición de un cuerpo subjetivado, compuesto de todos los elementos del sitio que se subordinan, con la intensidad máxima, a lo que era inexistente). Por lo tanto, Badiou establece que, en definitiva, el acontecimiento es un corte del devenir reglado de los objetos y, a la vez, una suplementación por el surgimiento de su *huella* (LM: 426)[359].

En suma, la teoría badiouana del aparecer compone una tipología del cambio con cuatro posibilidades (modificación, hecho, singularidad débil, singularidad fuerte o acontecimiento) que "se definen formalmente a partir de tres criterios: inexistencia o no de un sitio, fuerza o debilidad de la singularidad[360], relevo o no relevo del inexistente. Un criterio ontológico, un criterio existencial y un criterio relativo a las consecuencias" (LM: 436).

HAY VERDADES Y SUJETOS, LA RESPUESTA AL RELATIVISMO CONTEMPORÁNEO

En la presente Tesis, la exposición de LM se realiza siguiendo un orden análogo al de EE, por lo cual, luego de presentar la estructura (lógica) de los mundos, se ha abordado la categoría de *acontecimiento* y, a partir de ella, se desarrollará a continuación el aparecer de *verdades* y *sujetos*. Sin embargo, Badiou toma el camino inverso en LM y afirma desde el comienzo del libro la existencia "de hecho" de las verdades para luego describir la lógica por la cual ellas llegan a la existencia o al aparecer en un mundo determinado.

La frase que resume el movimiento filosófico que se intenta desplegar en LM se resume en la consigna: "no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades". En efecto, por un lado, Badiou como buen materialista asume la existencia de cuerpos y lenguajes, pero señala que esta constatación funciona como el punto nodal y de detención de la ideología dominante en el mundo contemporáneo, el relativismo posmoderno al que él denomina el "materialismo democrático". El proyecto badiouano sale al paso entonces de esta limitación *escindiendo* a

[359] Para Badiou, el acontecimiento no puede ser coextensivo al devenir, ni consistir en una intensificación de lo dado. De este modo, se contrapone a filósofos vitalistas como Nietzsche y Deleuze (y podríamos incluir a Castoriadis con su "lógica del magma") que se decantan por pensar la potencia de lo múltiple a partir de un sustrato biológico u orgánico. Según él, estas figuras de la vida remiten en última instancia a lo Uno, al punto que llega a sostener que se asimilan con Hegel en tanto consideran que el individuo puede acceder a lo Absoluto, aunque en estos casos no sería a través de la conciencia, sino por un poder vital (por eso Badiou lo llama un "hegelianismo biologizado") (Badiou, 2013e: 28).

[360] "The strength of the event is not a fixed one. So the event is substitutable by other moderate changes. Between this event and the sad "nothing happens," there exist a lot of different possibilities. We can say that a revolutionary politics is classical, but a reformist politics is intuitionistic. I name this change a weak singularity. That is: something happens, but without radical effects, and in the general respect of the hierarchy of degrees of appearing in the world" (Badiou, 2008e: 1882).

este “materialismo democrático” mediante una propuesta que se designa con el nombre de “dialéctica materialista” (retomando así la denominación de TS) que, en oposición al enunciado de que “no hay más que cuerpos y lenguajes”, asegura a través de un “sino que” mallarmeano la existencia de lo que la filosofía llama las *verdades*. [361]

Afirmar la existencia de verdades parece imposible porque no hay una meta-verdad que lo compruebe; se trata para Badiou de una evidencia empírica que implica terminar con el tema de la deconstrucción infinita, pero sin referirse a ninguna clase de trascendencia: “en nuestros mundos, tales como son, proceden verdades” (LM: 20). Las verdades aparecen como excepción local a las reglas del aparecer en la singularidad de los mundos, por eso también son catalogadas como una “excepción inmanente”. Al mismo tiempo, estas verdades son “transmundanas” puesto que, aunque producidas en un contexto específico, en cualquier mundo es inteligible que ellas constituyen excepciones. Además, son translingüísticas, ya que la forma general del pensamiento al que dan acceso las verdades es separable de su plasmación inicial dentro de una lengua particular.

Luego de que en la ontología de EE se había preocupado por establecer el tipo de ser post-acontecimiental de las verdades o multiplicidades genéricas (y sus sujetos), más allá de su existencia empírica; la cuestión central de LM es pensar el proceso de aparición de estas verdades singulares (y sus sujetos) en un mundo particular, sin que ese carácter inmanente deje de implicar cierta “indiferencia” respecto del mundo donde son creadas, en el sentido de que –como se verá– su valor universal les permite reaparecer y unificar mundos distintos.

Antes que nada, Badiou afirma que el aparecer de una verdad se encarna en cierta objetividad, pues presupone un conjunto de huellas materiales que remiten a un cambio que afectó a un objeto (al menos) de un mundo, esto es, la llamada “huella del acontecimiento” (LM: 51). En efecto, el *cuerpo* activo en el que la verdad se materializaría se constituye en un mundo bajo efecto de un *acontecimiento* que deja un rastro. Más precisamente, el cuerpo es el conjunto de los elementos del objeto-sitio que mantienen una relación máxima de proximidad con aquello que era anteriormente inexistente y cuyo vuelco al grado máximo de existencia lo ha convertido en la fuerza central del sitio del acontecimiento: “un cuerpo post-acontecimiental está constituido por todos los elementos del sitio que involucran la totalidad de su existencia en su identidad con la huella del acontecimiento” (LM: 513). Asimismo, dado que el acontecimiento también es definible como un instante separador que habilita de la posibilidad de un *nuevo presente* (acontecimiental) que se materializa en sus consecuencias

[361] Esta interposición de las verdades en el régimen de los cuerpos, recuerda la oposición que Badiou encuentra en su examen de la filosofía francesa del siglo XX entre la vida y el concepto (entre los cuerpos y la idea), en la cual él toma posición por el concepto frente a la corriente vitalista en la que agrupa a autores como Deleuze y Bergson. Cfr. Badiou, A. (2005c), “Panorama de la filosofía francesa contemporánea”, en *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires: Colihue, pp. 73-83.

(LM: 427), los elementos del cuerpo son entonces los “guardianes” de las consecuencias del acontecimiento que se adecúan a esa novedad para hacerla efectiva en un mundo.

De este modo, se llega a la idea de que la huella del acontecimiento que es condición de una verdad, se liga también a una forma operatoria que es el *sujeto*. En este sentido, vale recordar que el uso de significantes de excepción como el “sino que” que afirma las verdades, en TS hacían referencia a un efecto de sujeto. En efecto, a contracorriente del materialismo democrático que sólo conoce individuos y comunidades, es decir, cuerpos *pasivos*; Badiou sostiene que un cuerpo es una composición que puede portar formas subjetivas y, de ese modo, hacer aparecer objetivamente al sujeto en un mundo: “un cuerpo es ese singularísimo tipo de objeto apto para servir de soporte al formalismo subjetivo, y por ende para constituir, en un mundo, el agente de una verdad posible” (LM: 497).

En definitiva, para Badiou una verdad genérica siempre aparece objetivada o materializada en un mundo a través de un cuerpo subjetivable vinculado inicialmente a la irrupción azarosa de un acontecimiento singular, en el que se expresa luego el estado de las consecuencias post-acontecimientales (una verdad), por eso se denomina un *cuerpo-de-verdad* (el cual no equivale necesariamente a un cuerpo animal individual ni a una entidad biosubjetiva).

Para ilustrar qué es un nuevo cuerpo, el filósofo francés ofrece un ejemplo de la condición científica. En el mundo que denomina el “álgebra entre Lagrange y Galois”, Evariste Galois se destaca por fundar y aportar un nuevo cuerpo teórico a la matemática. Si bien sus formulaciones no pueden considerarse descubrimientos aislados, puesto que él se valió de los avances técnicos realizados por sus colegas, estos predecesores no supieron explorar las consecuencias de sus propias teorías para la matemática en su conjunto. En cambio, Galois hace existir máximamente aquello que en ellos se mantenía en los márgenes y así lograr transformar a la matemática al ser el impulsor de lo que se llamará el “álgebra moderna”.

Por otra parte, Badiou explica el estatuto que otorga al cuerpo del ser humano en confrontación con la perspectiva de Lacan. Para el psicoanalista, el cuerpo no es una esfera íntima que identifica al sujeto, su “mismidad”; sino que “es sólo un receptáculo para el sello del Otro, el lugar en que el sujeto se constituye como exterioridad a sí mismo” (LM: 523). Según Badiou, esta tesis lacaniana que descarta que el cuerpo posea un poder constituyente y originario tiene por fin polemizar con la fenomenología que considera al cuerpo como la presencia de la conciencia en el mundo. Para Lacan, el sujeto no puede reducirse a lo biológico porque su propio cuerpo está atravesado por el lenguaje.

Badiou, por su parte, también afirma la posibilidad de trascender el cuerpo biológico, pero, a diferencia de Lacan, considera que lo que singulariza a los seres humanos no es la marca del lenguaje en los cuerpos, sino la posibilidad de incorporarse a una verdad: “Es solo en tanto cuerpo transhumano como un sujeto se apodera del cuerpo divisible del animal humano” (LM: 527). En oposición también al énfasis posmoderno en la libertad individual expresada en el

cuerpo o la libertad sexual, para Badiou la verdadera libertad es esta posibilidad de incorporación al cuerpo de una verdad. Se es "libre" cuando se participa los procesos del arte, de la política, de la ciencia o del amor (LM: 52). En fin, Badiou celebra que no sólo hay cuerpos y lenguajes, sino que también hay sujetos y verdades (coaligados a la huella acontecimiental).

LOS PUNTOS DEL PROCESO DEL CUERPO-DE-VERDAD

Las implicancias prácticas de la organización de un (nuevo) cuerpo que pueda soportar una verdad es desarrollada en LM en la llamada teoría de los *puntos* de un mundo. Es decir, este análisis intenta esclarecer el proceso de despliegue mundano del cuerpo de una verdad. Según Badiou, un punto es lo que opera una suerte de reagrupamiento abstracto de las multiplicidades que aparecen en el mundo, de modo que la complejidad infinita de su estructura trascendental puede ser subsumida a través del equivalente lógico de una simple alternativa: "Un punto (…) es lo que hace comparecer la infinidad de matices de un mundo, la variedad de grados de aparecer (…), ante la instancia del Dos que es sí o un no" (LM: 442)[362]. En su definición abstracta, un punto es una función que asocia a las intensidades objetivas de un mundo con uno de los dos valores de un par de elementos: un valor máximo y otro mínimo, de modo que se conservan las operaciones constitutivas de la lógica del aparecer (LM: 449).

Lo que se pone en juego en esos puntos cruciales se puede explicar metafóricamente como una decisión subjetiva: decidir es –escribe Badiou– "filtrar infinito por Dos". Por eso, para el sujeto incorporado a un proceso de verdad, este punto o alternativa toma el sentido de una prueba constitutiva. Sin embargo, Badiou aclara que un punto no es lo que un sujeto decide libremente. El punto es lo que el trascendental del mundo *impone* al cuerpo-sujeto, como una dura prueba y alternativa ante la cual se topa y de la que depende poder seguir soportando un proceso de verdad. En ese sentido, en un punto se conjuntan lo subjetivo y lo objetivo.

La simplificación binaria que impone el punto también puede entenderse para Badiou como una "densificación existencial" y, en ese sentido, su doctrina del punto está inspirada en el teatro existencialista de Sartre. En efecto, en la obra de teatro *Las manos sucias*, Badiou encuentra esta clase de situaciones que confrontan a la subjetividad con una elección fundamental. La obra permite apreciar que la elección a través de la cual la totalidad del mundo es reevaluada se divide entre, por un lado, mantener la absolutidad del compromiso o, por otro, adoptar el "realismo" y renunciar a todo principio. El drama psicológico de las obras teatrales sartreanas suele presentar esta clase de dilemas: "o bien afirmo mi libertad asumiendo la libertad de los otros, o bien confirmo una capitulación interior arguyendo la necesidad exterior" (LM: 450).

[362] En este sentido, como señala Badiou, los puntos operan, al igual que los mundos "clásicos" (el mundo de la ontología), con la negación clásica: "What is purely classical enters in two levels: in pure ontology (being or non-being) and at the moment where a truth procedure is confronted with a point (where one has to chose this or that without any other alternative)" (E2011a: 92).

Por otra parte, si se retoma la visión “objetiva” de la lógica del aparecer, la teoría de los puntos puede abordarse desde una *topología* –que trata los grados del trascendental como operadores de localización–, ya que los puntos que el trascendental impone como prueba a la aparición de una verdad en un mundo tienen una función localizante que conforma un espacio *topológico*. Un punto constituye una potencia de localización de un mundo que sólo es efectiva en la medida que localiza el cuerpo-de-verdad con respecto al trascendental del mundo. “Un punto, que dualiza el infinito, concentra el aparecer de una verdad en un lugar del mundo. Los puntos disponen la topología del aparecer de lo Verdadero” (LM: 452).

En efecto, al interior de ese espacio topológico, en cada punto se concentran y distribuyen los grados de existencia medidos por el trascendental en dos posibilidades, de las cuales una sola es la que conviene para el procedimiento de verdad confrontado a esa prueba: “Una sola autoriza la continuación, y por ende el refuerzo, de las acciones del cuerpo-sujeto en el mundo. Resulta de ello que, de hecho, los grados trascendentales son repartidos en dos clases por un punto cualquiera que trata el devenir de una verdad: los grados asociados al ‘buen’ valor y los grados asociados al malo” (LM:459). Saber cuál de los dos términos de esta bipartición es el correcto depende del contexto. Por ejemplo, en el caso del teatro sartreano, se valora como positiva la decisión que afirma la libertad subjetiva, mientras que se considera negativa la capitulación ante supuestos determinismos (esa última clase de decisión que niega su libertad es lo que la filosofía de Sartre denomina “mala fe”).

Asimismo, teniendo en cuenta que los puntos constituyen una potencia de localización de los mundos que es variable, Badiou distingue “tipos” de mundos en función de esa variabilidad en los puntos que lo afectan, lo cual es fundamental para evaluar el modo en que el tejido lógico de un mundo puede fomentar o disuadir el despliegue del cuerpo subjetivado que permitiría la materialización de una verdad en su interior.

Por un lado, Badiou denomina *mundos átonos* a aquellos que poseen un trascendental sin puntos, por lo cual los ámbitos de intervención posibles son escasos o distantes entre sí: “ningún formalismo subjetivo fiel puede ser el agente de una verdad a falta de puntos para que se confronte con él la eficacia de un cuerpo” (LM: 462). Según Badiou, esta clase de mundos átonos es afín a la ya mencionada ideología del **“**materialismo democrático” para la cual sólo existen cuerpos y lenguajes, sin ninguna verdad que los atraviese. Pero, además, sostiene que esta atonalidad no sólo se halla empíricamente en mundos adormecidos y homogéneos, sino también en aquellos mundos infinitamente ramificados donde no se arriba a ninguna instancia del Dos. En ese sentido, el discurso "posmoderno" según el cual cada significante Amo que impone un ordenamiento debe ser deconstruido (o diseminado) infinitamente y que, a la vez, considera que la "complejidad" del mundo debe ser asumida incondicionalmente, para Badiou funciona como un discurso que expresa “un deseo de atonía

generalizada" que termina por admitir únicamente el axioma fundador del materialismo democrático de que "sólo hay cuerpos y lenguajes", sin verdades (LM: 463)[363].

En contraposición a ese escenario, la idea de Badiou es que incorporarse al cuerpo de lo Verdadero y devenir sujetos requiere interrumpir la banalidad de la circulación e intercambios para poder confrontarse con algún punto aislado. En lo que él denomina *mundos tensos* existen muchos puntos posibles (habrá tantos puntos como grados haya en su trascendental), por lo que se da objetivamente una situación en la cual las instancias de decisión afloran por doquier (por ejemplo, en un país alterado por la ocupación de una potencia invasora, tal como sucedió en la Francia ocupada por los nazis que inspiró los dilemas del teatro sartreano).

Por otra parte, dado que, el despliegue efectivo y eficaz de todo cuerpo subjetivado depende de los puntos del mundo que encuentra, Badiou explora de qué modo el cuerpo se vincula con esos puntos y en donde reside su capacidad para afirmar y mantener un punto. Por un lado, la coherencia del cuerpo está dada por la común subordinación de sus elementos a la huella primordial; pero, por otro lado, su eficacia para desplegar sus consecuencias se juega localmente punto por punto. Esto último significa que ciertos componentes o partes del cuerpo (la *parte eficaz*) son puestos a prueba por la intimación de la alternativa, ante lo cual se requiere una organización del cuerpo subjetivable que valide la afirmación del nuevo presente. Es decir, se necesita de *órganos* apropiados a cada punto a tratar que "son la síntesis inmanente de la eficacia regional de un cuerpo" (LM: 517). Un órgano es lo que permite al cuerpo atravesar los puntos que enfrenta para que avance así el procedimiento de verdad en línea con el nuevo presente (se asemeja entonces a lo que en la terminología de Lazarus se denominan los *lugares* de una secuencia de la política).

> La esencia del cuerpo de verdad reside en (…) la capacidad de tratar en lo real toda una secuencia de puntos. ¿Qué es un punto? Es un momento crucial del desarrollo del cuerpo, un momento en el que elegir una orientación en lugar de otra decide su suerte. Es, si se quiere, la contracción del proceso entero en una alternativa simple: esto o aquello. Para tratar victoriosamente tal punto, es preciso que el cuerpo disponga de lo que llamo "órganos" apropiados (SM: 134).

La "dialéctica materialista" de Badiou cierra su teorización acerca de los puntos de un mundo estableciendo las condiciones para la existencia efectiva de un cuerpo y, por lo tanto, para la existencia de un sujeto creador. En primer lugar, señala que el mundo tiene que ser *tenso*, con un trascendental con bastantes puntos. Luego, se requiere la ocurrencia de un *acontecimiento* en ese mundo, es decir, de un objeto-sitio con su huella, la existencia del inexistente. El siguiente requisito es que debe haber elementos que se incorporen a esta huella y se reagrupen de manera compatible, de modo que conformen un *cuerpo* real. Por

[363] Como ejemplo, Badiou señala que la visión celebratoria de la diversidad o multiplicidad de *géneros*, si bien es un avance irrefutable ante los binarismos metafísicos, corre el peligro de corresponderse con la idea de que el mundo del sexo es átono y que no puede haber procedimientos de verdad amorosos protagonizado por el Dos de los amantes en su diferencia (es decir, el pasaje del uno al Dos que caracteriza a ese procedimiento según Badiou), sin importar cual sea la orientación sexual (LM: 464).

último, tiene que existir una *parte eficaz* de ese cuerpo, constituida por los elementos o sus *órganos* que decidan los puntos que se presenten. Para Badiou, el encadenamiento racional de estas condiciones constituye la forma genérica sobre la cual se sostiene que puedan existir verdades, lo cual explica que la creación de una verdad se considere infrecuente porque todas ellas no siempre se cumplen (LM: 538).

Es importante subrayar entonces que la introducción por Badiou en su teoría de los puntos de la distinción cualitativa entre mundos según los puntos que lo afectan y se imponen al trayecto del sujeto, implicaría que, además de la ocurrencia de un acontecimiento que puede dar lugar a un cuerpo subjetivable, para que una verdad post-acontecimiental se encarne en ese cuerpo debe tratar con ciertas precondiciones históricas e ideológicas del mundo que no dependen inmediatamente del sujeto y cuya ausencia o escasez impedirían su aparición[364].

Ejemplo de constitución de un cuerpo: el "poder rojo" en China

La "dialéctica materialista" badiouana desarrolla y ejemplifica la constitución de un cuerpo de verdad mediante el proceso de aparición del llamado "poder rojo", el embrión de un ejército revolucionario que sobrevive en algunas zonas liberadas de China, plasmada por Mao en su declaración *¿Por qué puede existir el poder rojo en china?*, en octubre de 1928[365].

El primer paso es hacer un análisis de las particularidades del mundo chino que remite a las condiciones históricas de existencia de este cuerpo. La China de aquel momento es un país dominado indirectamente por el imperialismo a través de relaciones con los déspotas de cada región, quienes se ven envueltos en continuas luchas entre sí. A su vez, eso permite la existencia de zonas intermedias relativamente autónomas desde lo político y económico. Hay entonces para Badiou: "una especie de anarquía del aparecer del poder político" (LM: 540).

Este escenario complejo es proclive a la aparición de un nuevo sujeto político, pero para eso se requiere de la ocurrencia de un acontecimiento. Aquí el acontecimiento que sirve de referencia es lo que Mao denomina las "revoluciones democráticas" de 1926 y 1927, en el cual surge la idea o la huella de que el pueblo chino puede unificar y revolucionar su país.

Como se estableció, el cuerpo es el conjunto de todo aquello que la huella del acontecimiento moviliza. Según la evaluación de Mao, los elementos del mundo que pueden identificarse con esa huella son los intelectuales comunistas, los obreros de zonas industrializadas y, sobre todo, los campesinos pobres. Dicho vínculo se plasmó efectivamente en la formación de diferentes asociaciones y sindicatos por parte de estos actores. Asimismo, las montañas Chingkang, zona elegida por Mao para la construcción del poder rojo, se encuentran cercana a una región donde la influencia del mencionado acontecimiento se

[364] Para Hallward, este señalamiento de los condicionamientos de un mundo, que exceden al acontecimiento, en el desarrollo de un procedimiento de verdad, permite sostener que "por deducción, Badiou quizá esté hoy más dispuesto que antes a reconocer que el análisis crítico de la ideología y la hegemonía puede tener algo que aportar a la búsqueda de la justicia o de la igualdad" (Hallward, 2008b: 107).

[365] Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/WRPC28s.html

expresó claramente en varios levantamientos de obreros y campesinos (en los que él mismo participó). Este sería entonces el "espacio del nuevo tiempo" custodiado por el nuevo cuerpo.

Por otro lado, dado que la composición del futuro Ejército Rojo es muy heterogénea, para evaluar la compatibilidad de sus elementos con la huella de las insurrecciones y reforzar la cohesión de este cuerpo, Mao considera necesario instruir políticamente a los soldados con el fin de que se identifiquen concientemente con la causa para la que luchan. Surge así, señala Badiou, la figura subjetiva del "soldado-militante". En efecto, además de sus funciones militares, los soldados organizan labores políticas en comités que les permiten no sólo ser representados, sino también encargarse ellos mismos de tomar contacto con las masas para difundir los planes revolucionarios. De este modo, la compatibilidad de los elementos de un cuerpo se evalúa internamente, según los vínculos que ellos poseen entre sí, y externamente, de acuerdo a las acciones que toman en relación con otros elementos del mundo, aún no incorporados. Para Badiou, "(l)a unidad de esas dos evaluaciones es la dinámica dialéctica de la cohesión de los cuerpos, que merece el nombre de "dialéctica del sujeto" (LM: 544).

Ahora bien, además de las ya comentadas condiciones trascendentales que habilitan su existencia local, el devenir de un cuerpo de verdad depende del tratamiento de puntos. Badiou da cuenta de los puntos que el cuerpo debe abordar para desarrollarse a partir del texto de Mao, *La lucha en las montañas Chingkang* (25 de noviembre de 1928), zona donde se localizaba en ese momento el incipiente Ejército Rojo Chino[366]. En este informe, los puntos son claramente delimitados: la cuestión militar, el problema de la tierra, la cuestión política, la cuestión de la organización del Partido, la cuestión del carácter de la revolución y el problema de la ubicación de la base del régimen independiente.

En general, la constitución del Ejército Rojo chino muestra cómo el tratamiento de los puntos con órganos apropiados permite erigir el nuevo cuerpo-de-verdad de una política maoísta que es el paradigma del modo ya mencionado "guerra popular revolucionaria".

Si se vuelve al abordaje de los puntos que confronta este cuerpo político disciplinado, Badiou señala que, por ejemplo, la cuestión política refiere al punto que trata la relación entre el Estado y el Partido, más precisamente, el punto plantea si debe existir o no una distancia entre el Estado y el comunismo entendido como movimiento, para lo cual resulta fundamental pensar en el papel de las masas. La parte eficaz para tratar este punto se halla, obviamente, en los sectores populares. Sin embargo, el postulado maoísta que Badiou rescata del texto es que esta parte sólo es eficaz en cuanto el correspondiente órgano de poder popular existe bajo las condiciones del movimiento: "el cuerpo-sujeto político, en la visión maoísta, sólo puede tratar orgánicamente el punto poder popular/poder del Partido en las circunstancias del

[366] Disponible en: https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/SCM28s.html

movimiento de masa, de la lucha, de la batalla. Es incapaz de tratarlo positivamente –a falta de un órgano apropiado– en las condiciones de la inercia o de la paz" (LM: 548).

Sin dudas, para Badiou el tratamiento de este punto fue una de las obsesiones de Mao a lo largo todo su liderazgo político; pues, como muestra este texto, lo fue en este momento en el que intentaba construir un poder opositor al gobierno central, pero también hacia el final de su vida, cuando estaba al mando del Estado y lanzó una gran movilización política popular durante la llamada Revolución Cultural. Como se verá, el quiebre de la relación que unía al Estado-partido con los objetivos de la emancipación de las masas es un problema plasmado en ese suceso que persiste como una deuda a resolver para la política contemporánea.

LAS VERDADES POLÍTICAS TRANSMUNDANAS EN LA FIGURA DEL REVOLUCIONARIO DE ESTADO

Hacia el final del Prefacio que abre LM, Badiou presenta diferentes situaciones que muestran la eternidad o transmundaneidad de las verdades en las diferentes condiciones de la filosofía: ciencia (matemática), política, arte y amor. Obviamente, estos ejemplos no se pueden deducir lógicamente, sino que se trata de elecciones singulares del autor de casos que no son necesariamente los "más conocidos".

En el caso de la condición política, filosófo francés toma como ejemplo de eternidad de una figura subjetiva invariante a lo que denomina el "revolucionario de Estado" (aunque, vale recalcar, no es la única figura invariante posible para la política) que pretende transformar la realidad desde el interior de un Estado, al que adjudica una capacidad política.

Badiou examina esta figura a partir de textos de dos mundos disjuntos: uno antiguo procedente de la China de la era imperial (durante el reinado de la dinastía Han) y otro de la China comunista de la segunda mitad del siglo XX, más precisamente, de los escritos de Mao de fines de los cincuenta en los que confronta con el modelo soviético. El análisis badiouano descubre en ambos casos una invariante de la política estatal que articula de modo inmanente cuatro elementos: la voluntad, la igualdad, la confianza, el terror o autoridad. "(U)na gestión realmente política del Estado somete las leyes económicas a las representaciones voluntarias, lucha por la igualdad y combina, en dirección de la gente, confianza y terror" (LM: 38). Esta es la articulación o núcleo genérico de lo que él denomina una *verdad política emancipadora*.

Si nos centramos en el caso de los textos de Mao, la verdad que expresa el líder de la China comunista es que la decisión política no puede subsumirse a factores objetivos, en contra del economicismo pregonado por la ortodoxia estalinista. En línea con esa postura voluntarista, Mao también expresa su confianza en las masas campesinas, a contracorriente de la ortodoxia marxista que considera que el proletariado es el único agente revolucionario[367].

[367] Mao Tse-tung (1959). "Acerca de los 'Problemas Económicos del Socialismo en la URSS' de Stalin" disponible en: https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/1958acerca.htm. Mao Tse-tung (1960). "Notas de lectura acerca del Manual de Economía Política de la Unión Soviética" disponible en: https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/1960notas.htm#s32

En la subjetividad revolucionaria de Estado también hay cierto autoritarismo o violencia contra el enemigo que para Badiou se articula con los efectos de asumir plenamente el principio de igualdad, sin gradualismos: "…es esencial comprender que el terror es la proyección en el Estado de una máxima subjetiva, que es la máxima igualitaria" (LM: 42). La subjetividad revolucionaria de Estado lucha implacablemente contra las facciones contrarrevolucionarias que pretenden conservar ciertos privilegios, en tanto entiende que la igualdad radica en que todo individuo sea definido inmediatamente por su elección política y no por su posición en una jerarquía social.

Por otro lado, Badiou sostiene que la figura del revolucionario de Estado no desmiente su tesis de separación entre la política y el Estado (en la que insiste desde mediados de los ochenta), sino que la *presupone* en cuanto esta figura se caracteriza precisamente por intentar hacer prevalecer dicha separación "con la tensión particular de que *lo intenta desde el interior del poder de Estado*" (LM: 575). Es más, él afirma que esta figura sólo es constructible filosóficamente a partir de esta concepción de la política en autonomía que apoya junto con Lazarus, es decir, un pensamiento de la política que la piensa en *interioridad*, sin que tenga como objetivo ni como norma central el poder del estado (exterioridad) (LM: 575).

Asimismo, Badiou señala otras características generales que él otorga a las verdades de la política o sus secuencias históricas. Además de establecer que las verdades políticas articulan las ya mencionadas cuatro determinaciones, sostiene que cada determinación de la política se mide por las consecuencias de su inscripción en un mundo efectivo. Es en ese despliegue que una política se temporaliza y puede anudar a las cuatro determinaciones. Por ejemplo, la voluntad de imponer la máxima igualitaria conlleva en la práctica un ejercicio autoritario de la confianza en las capacidades políticas del pueblo.

Para Badiou siempre existe una forma subjetiva singular que se ajusta a las diferentes instancias del aparecer de las verdades y que puede variar: ella puede ser la figura del "revolucionario de Estado" (entre los que nombra a Robespierre, Lenin, Mao), pero también la del "sublevado de masa" (nombra a Espartaco, Müntzer, Túpac Amaru, aunque también se podría agregar a Toussaint-Louverture, uno de los líderes de la revolución haitiana). Finalmente, cada verdad política singular para existir requiere que una forma subjetiva sea portada por un cuerpo, una multiplicidad material organizada (LM: 45). Los ejemplos citados por Badiou son el partido leninista, el Ejército Rojo chino, el ejército de Espartaco (y también se puede sumar al ejército del llamado "Espartaco negro", Toussaint-Louverture).

LAS FIGURAS DEL SUJETO Y SUS OPERACIONES

En el Prefacio escrito en 1999 para la edición española de EE, Badiou señala que la teoría del sujeto expuesta en esa obra es "unilateral" en la medida que identifica al sujeto únicamente con el sujeto fiel al acontecimiento que participa del proceso de creación de una verdad

genérica (EE: 7). Esta teoría debe modificarse ante la evidencia de que en el mundo post-acontecimiento pueden aparecer otras formas subjetivas cuyas operaciones no se limitan sólo a las indagaciones fieles (por ejemplo, en los ochenta aparecen nuevas figuras contrarrevolucionarias) que también merecen ser conceptualizadas[368].

En esa línea, en el período de 1996 a 1998 de su habitual seminario, Badiou desarrolló un curso de lo que título una *Théorie axiomatique du sujet* (del cual circuló en su momento un manuscrito hasta su publicación en 2019). Esta "teoría axiomática" sostiene que el sujeto depende de una decisión que sería axiomática en relación con las posibilidades que abre el acontecimiento, lo cual permite entender que a partir de ella se deduzca la existencia de otras figuras subjetivas. Por otro lado, el seminario reconfirma la idea de que debe haber una *teoría* del sujeto, en tanto para Badiou no hay otro acceso al sujeto que no sea más que a través de su concepto. De ese modo, la filosofía badiouana se opone a las tesis que identifican al sujeto con un registro de la experiencia o conciencia, con una categoría moral o normativa que alude a los seres humanos, así como con aquella postura que niega la pertinencia del sujeto desde una visión estructuralista (Badiou, 2019b).

La idea de una teoría axiomática del sujeto se mantiene en LM por lo que, al igual que en su seminario de los noventa, Badiou señala, a partir de la evidencia irrecusable de que hay o aparecen verdades, la necesidad una forma activa e identificable de su producción, pero también de lo que niega o lo que anula esta producción, la cual recibe el nombre de sujeto (LM: 68) [369]. En efecto, esta obra presenta una teoría formal del sujeto en la cual expone de qué modo la ocurrencia del acontecimiento abre una nueva temporalidad (un *nuevo presente*) y un espacio subjetivo donde existen, no sólo la figura de los agentes locales de la producción de las consecuencias de una verdad posible (el sujeto *fiel*), sino también otras figuras subjetivas igualmente nuevas e interrelacionadas pero que rechazan esa novedad: el sujeto *reactivo* y el sujeto *oscuro*. En ese sentido, Badiou vincula a cada una de las figuras del sujeto con lo que llama una *destinación*; pues los sujetos están destinados a producir un presente, a negarlo o a ocultarlo, operaciones en las cuales se revelan contemporáneos del presente acontecimiental (son, por lo tanto, siempre figuras novedosas) [370].

[368] Como señala Toscano (2011: 97), este interés por desplegar una teoría acerca de los "otros sujetos" no emancipadores, no sería totalmente original sino más bien un restablecimiento de inquietudes que Badiou ya expresó desde mediados de la década del setenta, principalmente en su seminario publicado en TS en el que se aborda el estatuto de la burguesía como otro tipo de subjetividad posible (no revolucionaria). También hay que recordar que ese libro contiene una ética de lo indecidible que complementa a la doctrina política marxista que describe cuatro configuraciones subjetivas y relacionales (cada figura aparece en contraposición con las otras); pero, el aspecto inventivo de las figuras opuestas a la novedad no era muy tenido en cuenta allí.

[369] En LM, Badiou expresa las categorías del sujeto mediante formalizaciones en tanto se concibe como un efecto deducible. Se trata de una formalización *sui generis*, por eso él las denomina lacanianamente como "matemas" (LM: 431).

[370] La teoría del sujeto admite una negación paraconsistente que no obedece al principio de no contradicción de la lógica clásica: "at the level of the subject, we have paraconsistent negations. In effect, the subject in fidelity affirms the event and the reactive subject rejects it. And yet they coexist such that the principle of non-contradiction is not on the level of ideological struggle" (E2011a: 92)

En el esquema formal que presenta Badiou, los tipos o formas subjetivos se desprenden de la relación que se establece entre la huella del acontecimiento con un cuerpo. Hay que tener en cuenta que el sujeto en su aparecer es una materialidad que se objetiviza singularmente en un cuerpo, a la vez que lo subjetivo, como afirmación de esa estructura, es algo más que las combinaciones que lo soportan. Por eso, las operaciones subjetivas pueden orientar los efectos de un cuerpo según una lógica que puede ser productiva (o no) y reorganizarlo, por ejemplo, en función de afrontar los *puntos* que encuentre (LM: 69). De este modo, el sujeto también es quien puede realizar en el presente una posibilidad anteriormente desconocida –fundada en ese instante separador del acontecimiento– que Badiou designa como un *nuevo* presente (LM: 70)[371].

En ese sentido, la primera figura que se menciona es el sujeto *fiel,* el cual sería un sujeto en el sentido pleno del término. Se trata del sujeto creador que se compromete con la producción efectiva del nuevo presente al desplegar las consecuencias del acontecimiento desvanecido y poder llegar a construir una nueva verdad. Badiou ofrece ejemplos en todos los ámbitos de sus condiciones, y el escogido en el campo de la experiencia política es el ejército de Espartaco: luego del acontecimiento-revuelta, un grupo de los esclavos constituyen un cuerpo ligado a esa irrupción novedosa.

En segundo lugar, se encuentra el denominado sujeto *reactivo* cuya postura es la resistencia y el rechazo categórico a incorporarse a lo nuevo. El formalismo del sujeto reactivo niega la potencia creadora del acontecimiento y su huella porque teme las consecuencias y sus riesgos. Sin embargo, Badiou también constata la existencia de novedades reaccionarias, puesto que para resistir la convocación de lo nuevo y contrarrestarlo no basta con oponer la pura permanencia de lo viejo, sino que también es preciso que la forma subjetiva reactiva opere la creación de contraargumentos a la medida de ese nuevo presente, se necesita ser contemporáneo de él (LM: 72).

El resultado de lo que produce el sujeto reactivo no es obviamente un presente afirmativo, sino un presente negativo, mesurado o un “poco menos peor” que el pasado, pues su única meta es la supervivencia; por eso Badiou lo llama un *presente apagado o extinguido* (LM: 74). Habitualmente, la figura reactiva está conformada por restos de cuerpos: renegados políticos, enamorados decepcionados, científicos o artistas convertidos en academicistas. En algún sentido, el sujeto reactivo expresa una falta de confianza o coraje para decidir vincularse a los acontecimientos, lo cual los lleva a preferir la comodidad del “servicio de los bienes”. En

[371] En tanto habilita una nueva temporalidad, como sostiene Žižek, el acontecimiento es siempre *prematuro*: “el hecho de que la irrupción del acontecimiento funcione como una ruptura en el tiempo, introduciendo un orden totalmente nuevo de temporalidad (…), significa que, desde la perspectiva de la evolución histórica del tiempo no-acontecimiental, nunca es el "momento adecuado" para el acontecimiento revolucionario; la situación nunca está "madura" para el acto revolucionario - el acto es siempre, por definición, "prematuro". Recordemos lo que verdaderamente merece el título de "repetición" de la Revolución Francesa: la Revolución Haitiana liderada por Toussaint Louverture - se adelantó claramente a su tiempo, fue "prematura", y como tal condenada al fracaso; aún así, precisamente por eso, fue tal vez un acontecimiento más genuino que la misma Revolución Francesa” (Žižek, 2011: 402).

relación con el ejemplo del sujeto fiel liderado por Espartaco, el sujeto reactivo serían los esclavos que deciden no unirse a la revuelta esperando ser recompensados por sus amos.

De todos modos, el ejemplo por excelencia para Badiou de esta subjetividad reactiva son los "nuevos filósofos", por lo cual este posicionamiento subjetivo puede pensarse en relación con la categoría de *traición* desarrollada en su libro ***L'éthique*** (y en esta Tesis) a través del mismo caso. En efecto, allí Badiou señala que los futuros "nuevos filósofos" (como el caso de André Glucksmann) se plegaron primero radicalmente al acontecimiento "Mayo del 68", pero cuando sus efectos más potentes se diluyeron, *traicionaron* su compromiso renegando de las motivaciones de ese vínculo. Pero, además, Badiou destaca en LM el aspecto creativo de quienes niegan una ruptura y agrega que ellos se reinventaron como sujetos *reactivos* creando un nuevo discurso antirrevolucionario que legitimó intelectualmente el viraje reaccionario de mediados de los setenta en Francia. En efecto, si bien muchos de sus argumentos repetían el discurso anticomunista anterior, el estilo intelectual y el patetismo humanitario que crearon al servicio de la contrarrevolución constituían una novedad (LM: 73).

De este modo, se puede decir que, en ocasiones, un sujeto reactivo deviene tal luego de haber traicionado una fidelidad anterior. En ese sentido, en la línea de TS que sostenía la interdependencia entre las formas subjetivas, la teoría de LM concibe que un mismo individuo puede encarnar posicionamientos subjetivos contrapuestos en el transcurso de su vida.

Asimismo, es muy importante agregar que para Badiou la forma del sujeto fiel se mantiene articulada inconscientemente en el sujeto reactivo, pues el segundo depende del primero en tanto habita en una realidad transformada por ese acontecimiento novedoso que él crítica por sus peligros o "excesos" (LM: 75). Es así que, por ejemplo, el esclavo temeroso que no se unió a la insurrección de los espartaquistas sabe que, en última instancia, todas las mejoras que disfrute en ese presente "menos peor" fueron puestas en movimiento a partir del presente fuerte vinculado a una ruptura (de un modo semejante, los "colaboracionistas" con los ocupantes nazis dentro del régimen de Vichy no se veían beneficiados por su resignación en sí misma, sino a causa de que fueron contemporáneos de la rebeldía de los resistentes).

En esta perspectiva de pensamiento reactivo, Badiou también sitúa a Furet, el historiador liberal cuya lectura de la Francia post-Revolución francesa lo lleva a afirmar en su obra *Le Passé d'une illusion* que la Revolución de 1789 fue un desgaste inútil, ya que otros países obtuvieron a largo plazo similares resultados modernizadores sin soportar supuestamente esa clase de sucesos "traumáticos"[372]. En realidad, sostiene Badiou, el presente "moderno" y liberal que idealiza y celebra Furet, es sólo un presente débil o apagado que omite su dependencia de la violenta ruptura revolucionaria. La idea de Badiou –ya explicada en

[372] El ejemplo de esta clase de revolución "moderada" es la "Revolución Gloriosa" ocurrida en Inglaterra a fines del siglo XVII. Como señala Arendt (2006: 57), en ella el término revolución aludía a su sentido astronómico original, es decir, a un movimiento de restauración a un orden anterior.

L'éthique– es que este "moderantismo" proviene de que aquello que muchos intelectuales y los nuevos filósofos llaman el verdadero Bien no es un bien en sí mismo, sino la negación de la revolución al precio de resignarse al presente "apagado" o desvirtuado cuya cualidad sería la de evitar ese posible mal (LM: 76).

En tercer lugar, se halla el sujeto *oscuro*, reconocible por proponer la destrucción del nuevo presente y de su cuerpo-sujeto. Su objetivo es restablecer el *statu quo,* pero, al igual que sucedía en el caso de la reacción, el presente oscuro que intenta producir debe hacerse a partir de las condiciones completamente nuevas creadas bajo el impulso del acontecimiento (LM: 77). En ese sentido, el sujeto oscuro recurre a la producción de un cuerpo ficticio que rivalice con la existencia del cuerpo real y que niegue al acontecimiento vinculado a éste. Este "Cuerpo" sustancial, ahistórico y anti-acontecimiental al que se apela sistemáticamente puede ser un Dios, una Raza, una Nación, una Cultura, etc. Se instala algo que supuestamente siempre ha estado allí, pero que habría sido disimulado por los acontecimientos: "Al cuerpo móvil de los procesos de verdad, el sujeto oscuro opone el presente-pasado fijo de la sustancia nacional, racial o religiosa" (SM: 104).

Debido a que esa sustancialidad es un artificio, el presente supuestamente intemporal que ofrece el sujeto oscuro depende en realidad de la destrucción de la novedad con la que rivaliza. Su propósito es lograr un doble aniquilamiento, espiritual y material: la total ocultación del acontecimiento novedoso y su huella (objetivo en el que puede y suele interactuar con las operaciones del sujeto reactivo) y la destrucción física de los cuerpos que despliegan sus consecuencias. A diferencia del sujeto reactivo, el sujeto oscuro no pretende "moderar" el nuevo presente, sino directamente abolirlo porque lo considera nocivo en su totalidad[373].

Según Badiou, en el sujeto oscuro se aglutinan quienes odian toda novedad, por lo que serían sus ejemplos los patricios romanos que reprimen salvajemente la rebelión de los esclavos, así como en el siglo XX, tiene su caso paradigmático en la política fascista. En relación con esto, vale subrayar entonces que el nazismo es entendido como un sujeto oscuro que no sólo produce un "simulacro" de novedad, sino también como el perpetrador de un violento ataque contra de las ideas revolucionarias del comunismo y sus portadores efectivos. A la vez, desde la teoría desplegada en LM queda claro que, para Badiou, esas invenciones o "simulacros" de acontecimiento pueden darse tanto en las políticas reactivas moderadas como en las políticas oscurantistas y violentas, pues ambas bregan por crear discursos que les permitan contrarrestar la fuerza novedosa de un acontecimiento que disloca al mundo.

[373] En relación con su nueva tipología de figuras subjetivas interrelacionadas, hay que tener en cuenta que Badiou señala en su *Second manifeste pour la philosophie* que a partir de esos entrelazamientos se puede caracterizar a un período de la historia de la política (así como del amor, la ciencia o el arte). Ha sido habitual en ella la conformación de una alianza entre el sujeto reactivo y el sujeto oscuro en contra de un sujeto fiel, lo cual se efectivizó en el siglo XX en los acuerdos explícitos o tácitos entre el parlamentarismo liberal y el fascismo con el fin de debilitar los efectos de la revolución comunista (SM: 105).

LA NEGATIVIDAD DEL PROCESO DE VERDAD Y EL ROL DEL FILÓSOFO

La filosofía de Badiou, tal como se viene desarrollando en esta Tesis, se caracteriza por remarcar que la posibilidad de una política emancipadora se construye a partir de la capacidad de afirmarse a contrapelo de lo instituido. Sin embargo, como bien nota Benjamin Noys (2010: 136) en su estudio sobre la persistencia de la negatividad en las teorías contemporáneas posmarxistas que él considera "teorías afirmacionistas" (entre las que incluye a la filosofía badiouana), Badiou toca la cuestión de la negatividad con su categoría de *destrucción*. En efecto, si bien el filósofo francés considera actualmente que no puede hacerse una política distinta a la dominante desde la pura "negatividad", ya en sus textos de los años setenta, concentrados en el análisis de los procesos subjetivos de la política, la destrucción de lo "viejo" aparece como un aspecto necesario en el proceso de surgimiento de una novedad. Es decir, se presume una relación entre la negatividad de la destrucción y la creación (E2003c: 176).

Más adelante, en el clima adverso de fines de los ochenta, en *L'Être et l'Événement* subraya el aspecto novedoso del proceso de creación de una verdad local, sin que la destrucción sea concebida como un rasgo intrínseco a este proceso. La novedad que implica una verdad genérica es pensada en términos de una *sustracción* o descalificación respecto de lo sabido o establecido anteriormente en una situación a la que finalmente reconfigura, pero esto no equivale a lo que se suele entender como una contradicción dialéctica y muchos menos a una supresión (EE: 449). Si bien es cierto que un suplemento puede considerarse en un doble sentido, como un agregado que enriquece una plenitud; pero también como una especie de añadido que suple una carencia o que ocupa el lugar de algo que ya no está porque ha desaparecido; cuando la ontología de EE sostiene el carácter de "suplementario" del procedimiento de verdad post-acontecimiento, Badiou no tiene en mente que la destrucción posea un carácter esencial en el despliegue de esa verdad-novedad.

En ese sentido, ante la desaparición del tema de la violencia revolucionaria, Badiou aclara en una aguda entrevista en los noventa que, a pesar de la centralidad de la idea de sustracción en EE, él no excluye la función instrumental de la violencia dentro de un proceso de proceso de verdad, aunque siempre de manera controlada.

> Jamás dije que la violencia estaba excluida. Solamente remarqué que en *Théorie du sujet* yo atribuía a la destrucción un poder general de verdad o de verificación que ella no posee. En fin, ella no es más que instrumental y su relación con los procesos de verdad es tal que es mejor –más que exaltarla– ajustar su uso a lo estrictamente necesario (Badiou, E1991 [MT]).

En suma, a diferencia de TS, donde la negatividad de la destrucción se valoraba positivamente en relación con la creación, hacia el final del violento siglo XX Badiou considera que el aspecto destructivo que puede conllevar una creación debe limitarse.

En relación con esto, como ya se ha señalado en esta Tesis, Badiou plantea en *Conditions* y *L'éthique* que los procedimientos de verdad conllevan el peligro de generar un mal y juzga

que esto debe ser evitado. Utiliza entonces las categorías de *desastre* y *terror* (con minúscula) para dar cuenta de las posibilidades criminales que encierra la absolutización de una verdad. Este enaltecimiento de una verdad que se vuelve dogmática se define en estos textos en vinculación con la nominación, pues implica avanzar sobre lo que se cataloga como *innombrable* en una situación con la pretensión de asegurar un sentido absoluto. Ante esta capacidad del forzamiento de dogmatizar una verdad y producir un *desastre*; en ambos textos Badiou afirma que es preciso que el filósofo mantenga la "ética de una verdad" y restrinja esta potencia latente mediante la custodia de lo innombrable (CO: 185).

Sin embargo, en su entrevista de 1999, Bruno Bosteels indica a Badiou que su teoría de lo innombrable puede verse como una forma de emplazarse en la doctrina lacaniana de la falta, pues "estaría vinculado a la permanencia de una carencia o un vacío que uno no puede ni llenar ni sustancializar sin caer en el Mal" (E2003a:78). El entrevistado reconoce esa falencia y unos años después, en otra entrevista con Bosteels y Hallward, sostiene que esta clase de restricciones impuestas a los procesos de verdad fueron una concesión suya a la ética "defensiva" y al discurso de la finitud en boga en los noventa a los que él siempre pretendió combatir (Badiou, E2003b: 133). Por eso, en LM pretende corregirse y retomar la cuestión de la destrucción en una línea similar a su obra TS, en la que esta categoría justamente complementaba la dialéctica de la falta a la hora de explicar el surgimiento de una novedad.

En efecto, la filosofía badiouana expuesta en LM deja de lado la cuestión de la nominación y la idea de un punto de "innombrable" puesto que, en lugar de preocuparse por cómo evitar totalizar una verdad, Badiou comprende ahora al despliegue de una verdad a través de una lógica de consecuencias o implicancias que no puede limitarse porque las consecuencias de un acontecimiento son infinitas. Aquí, el concepto de asíntota (utilizado en TS como metáfora del proceso del conocimiento) puede servir en cuanto permite ilustrar un proceso que se extiende indefinidamente, sin cerrarse jamás porque siempre hay un *resto*. En este marco, la categoría de *destrucción* reaparece en la última parte de la "lógica del sitio", cuando se tratan las consecuencias del aparecer de un acontecimiento y la huella que deja en su mundo (la existencia del inexistente). Según Badiou, la *destrucción* hace referencia a que la novedad de ese vuelco en la existencia implicaría necesariamente la nulidad de la indexación trascendental antes vigente y que otro elemento del objeto-sitio deje de existir para que la coherencia del aparecer se preserve (pues un objeto tendrá siempre un inexistente) mediante un cambio en su base lógica (LM: 419). La instauración de "lo nuevo" induce para Badiou una reorganización local del trascendental que incluye –como en los setenta– una *destrucción* de "lo viejo" (aunque ya no se suponga que pueda ser definitiva).

El ejemplo de carácter simbólico que Badiou recupera aquí es que el acontecimiento de la Comuna de París tuvo como consecuencia la destrucción de la subordinación política obrera y popular a los intereses y maniobras políticas burguesas; es decir, a pesar de su derrota, la

Comuna sirvió para desmentir el prejuicio de que sólo los propietarios pueden detentar el poder estatal[374]. Se muestra así que donde aparece lo antes inexistente se destruye eso que legitimaba su inexistencia en ese mundo, aún ante el aparente ocaso del acontecimiento (LM: 420). En este punto, vale insistir en que sería antidialéctico pensar en destrucciones definitivas en estos procesos, ya que, por ejemplo, como señala el propio Badiou, la sujeción obrera reaparece desde fines del siglo XX con el fortalecimiento del dispositivo de la democracia burguesa que azuza el fantasma del totalitarismo, una vez entrada en decadencia la URSS[375].

En suma, la idea de Badiou es que bajo el impulso del aparecer del acontecimiento y de sus consecuencias en un mundo se genera una reorganización de lo que existe y lo que no existe (el inexistente pasa a existir máximamente y otro elemento pasa a ocupar ese lugar de inexistencia) que da lugar a lo que se puede considerar "otro mundo" (LM: 420). De este modo, se puede establecer que el dispositivo badiouano –si se combina la teoría de LM con la de EE– despliega una teoría "onto-lógica" que sostiene que una novedad implica una *sustracción* del orden del ser, pero también una inevitable *destrucción* en el orden del aparecer.

Por otra parte, hay que notar que cuando Badiou sostiene en LM que el desarrollo de las consecuencias de un acontecimiento en un mundo siempre contiene una faceta destructiva, esto incumbe especialmente a la política, pues sus procesos despiertan fuertes oposiciones de quienes se ven afectados por sus transformaciones. En ese sentido, Badiou teoriza en LM que como respuesta a esas oposiciones reaccionarias aparece el recurso al Terror (con mayúscula) al interior del procedimiento de verdad de la política, como un concepto operatorio central de ella (distinguible del ya mencionado "terror" al que puede dar lugar el dogmatismo filosófico). Como ya se indicó, el Terror revolucionario implica que, inmersos en la lógica de los sujetos políticos efectivamente comprometidos en un proceso político, es circunstancialmente posible tomar resoluciones violentas para proyectar la máxima igualitaria en contra de sus enemigos contrarrevolucionarios.

En relación con este tema de la violencia en la política, Quentin Meillassoux sostiene en un artículo acerca de los aportes de LM que la teoría del sujeto expuesta en ese libro permite reflexionar sobre la relación entre la construcción de una verdad y la posibilidad del desastre, de manera que sea posible reformular la cuestión del Mal bajo una nueva perspectiva. Además de abandonar su anterior pretensión de controlar la nominación para limitar el posible "desvío" terrorista de una verdad, Badiou presenta en LM una pluralidad de figuras subjetivas que permitirían –según Meillassoux– pensar una situación en la cual los procedimientos de verdad

[374] Otro ejemplo de Badiou es que el proceso amoroso destruye el prejuicio de que lo único que vale es el interés individual. Si se piensa en el destino posterior del mencionado "despertar de Chile", este sería destruir el prejuicio de que los asuntos de educación y salud deben ser dirigidos por empresas privadas con una lógica primordialmente económica, sin reconocer ninguna incumbencia sobre estos asuntos a la mayor parte de la población.

[375] Esta tentación de anunciar cierres definitivos parece estar presente en algunos ensayos políticos maoístas de Badiou de los setenta, en los que -de acuerdo a cierta fraseología marxista- pronostica la destrucción del imperialismo y del capitalismo.

y los sujetos ligados a ella se contrapongan, tal como puede suceder en la conflictiva relación de la política con la ciencia y el arte. Aquí vale como ejemplo el suceso mencionado por el propio Badiou ocurrido durante la tormentosa secuencia política de la Revolución Francesa: el juicio y la condena por parte del tribunal revolucionario al reputado científico Antoine Lavoisier (un revolucionario en el campo de la química y, por ende, un sujeto *fiel* de la ciencia) (SI: 89). Otro caso de choque entre las *condiciones* se hallaría en las pretensiones de las organizaciones revolucionarias de dirigir el rumbo del arte y los artistas en función de consideraciones políticas, como en el caso del "realismo socialista", idea que Badiou ya condenaba en sus textos de los años sesenta al subrayar la autonomía del arte. Se observa entonces que puede darse la circunstancia de que un sujeto fiel de un proceso de verdad particular se convierta en un sujeto oscuro con respecto a la figura fiel de un proceso desarrollado contemporáneamente en otro terreno. Como señala Meillassoux (2011: 139), hay cierta propensión al terror de parte de los sujetos fieles enfocados en el único proceso de una verdad en el cual se involucran, es decir, todo sujeto de un procedimiento de verdad corre el riesgo de devenir un "sujeto fiel-oscuro" para otros procedimientos, en tanto su esmerada fidelidad post-acontecimiental puede implicar la interferencia y hasta la destrucción física de los sujetos involucrados en otros ámbitos.

¿Es cierto entonces (tal como parece haberlo demostrado el siglo XX) que la búsqueda de la verdad puede llevar a esta clase de barbarie terrorista? ¿Cómo desanudar este acoplamiento? Según Meillassoux (2011: 140), una respuesta a este problema se hallaría en lo que él denomina el *igualitarismo filosófico entre los procedimientos de verdad*, en referencia a la afirmación badiouana en su etapa de "madurez" de que existen una diversidad de verdades (políticas, artísticas, amorosas, científicas), a contracorriente de una época en la que se proclamaba la extinción de esta categoría. En efecto, el gesto de Badiou a fines de los ochenta de colocar a la filosofía bajo cuatro condiciones de pensamiento implica reconocer una pluralidad de verdades sin caer en un relativismo, a la vez que se previene de no privilegiar a ninguna de ellas en especial mediante su propuesta de librarse de cualquier tipo de *suturas* con sus condiciones. En consecuencia, entre las tareas del filósofo en el sistema badiouano se encontraría no únicamente la función más clásica expresada en su primer *Manifiesto* de captar y hacer pensable las distintas verdades de su tiempo conjuntamente (verdades entre las cuales no hay una armonía preestablecida), sino también la de bloquear prácticamente la interdestrucción terrorista entre ellas. Es decir, el acto del filósofo que procura capturar y acoger a todas las verdades confronta con el posible predominio e incluso "terrorismo" de los sujetos "unívocos" de un procedimiento de verdad particular sobre los otros procedimientos con los que coexiste. De este modo, reconocer la existencia de una pluralidad de procedimientos de verdad condicionantes implica para la filosofía poner límites a la reedición de pensamientos dogmáticos y totalizantes.

En conclusión, a partir del aporte de Meillassoux se puede señalar la preocupación que se encontraría en Badiou por evitar el devenir terrorista de las verdades; en particular, por evitar ese punto en el que se considera que la política lo es "todo", en detrimento de las demás condiciones. Al mismo tiempo, a partir de esta Tesis se sabe que esto no significa que se conciba el bienestar de la humanidad de forma meramente defensiva, pues, para Badiou, el ser humano posee capacidades afirmativas que se despliegan justamente como verdades. Este *afirmacionismo* badiouano constituye una singular forma de resistir el clima de resignación política y filosófica propulsado por los "nuevos filósofos" desde los setenta y sustentado en la avanzada de una ética y una filosofía política del "mal menor".

CONCLUSIONES: EL ROL DEL SUJETO ANTE EL APARECER DEL ACONTECIMIENTO

Luego de haber desplegado la teoría del aparecer del cambio de los mundos, corresponde revisar a la luz de ella la cuestión del sujeto de la política, en tanto la presente Tesis coincide con la idea badiouana de que la política no puede pensarse sin la categoría de sujeto.

Por un lado, vale recordar que, dentro del ámbito de la filosofía política, una de las acusaciones que recibió Badiou en la década del noventa fue la de formular una filosofía "decisionista", debido a que la posibilidad de que un acontecimiento pueda ser calificado como tal parece depender puramente de una decisión (Lecercle, 1999). En esa línea, Revault D'Allonnes emparenta a Badiou con el pensamiento schmittiano porque ambos pensadores critican a la deliberación parlamentaria y, en su lugar, se inclinarían por la decisión soberana que debe regir en circunstancias excepcionales (en el caso de Badiou, se trataría de la decisión tomada en relación con la excepcionalidad del acontecimiento) (1998: 241). Esto se relaciona, obviamente, con las ya mencionadas críticas que se formularon contra la teoría badiouana del acontecimiento luego de la aparición de EE, en las que en torno al nuevo siglo insisten filósofos como Žižek (2001) y Laclau (2004) al observar la existencia de un rígido dualismo entre el acontecimiento y el orden de la situación, lo cual impediría pensar la política real. En el caso del filósofo y militante Daniel Bensaïd (2006: 117), sostiene que en Badiou el acontecimiento se asimila a un milagro porque trasciende de un modo desproporcionado la historia, por lo cual la intervención política sería elevada al nivel de un puro voluntarismo.

Badiou, por su parte, considera que en su teoría no hay decisionismo porque la cuestión clave es la ocurrencia del acontecimiento y esto es un azar, no es resultado de una decisión. Sin embargo, al reconocer que su teoría de la nominación que en EE formaba parte de la intervención del sujeto a favor del acontecimiento podía dar lugar a esta interpretación, uno de los cambios que introduce el autode LM es economizar el recurso a esta "misteriosa nominación". En esta obra se subraya entonces que el acontecimiento es un *objeto* cuyo aparecer tiene consecuencias o implicancias objetivas en un mundo, pues su ocurrencia transforma sus reglas lógicas sin requerir de ninguna clase de decisión o acción subjetiva. La

materialización del acontecimiento es su huella, una traza objetiva, en desmedro de cualquier operación subjetiva de nominación (Badiou, 2011e: 174).

En ese sentido, Meillassoux (2011) señala que en LM ya no hay lugar para la *indecibilidad* del acontecimiento que se teorizaba en EE, en un período en el que la filosofía badiouana rechazaba la categoría de objeto, en contra del positivismo. Si bien Meillassoux reconoce que la "circularidad" entre acontecimiento y sujeto exhibida en EE mostraba una especie de coparticipación entre un múltiple acontecimiental y el acto intervención del sujeto que podría interpretarse como una correlación inmediata entre una "objetividad" acontecimiental y un sujeto, señala que esta confusa correlación se clarifica con la reaparición de la noción de objeto en la fenomenología del aparecer expuesta en LM, independiente de toda subjetividad (Meillassoux, 2011: 127). En esta nueva teoría, el acontecimiento se concibe como un objeto del cual el sujeto no coparticipa, pues ya no interviene en su constitución con su nominación.

Como ya se desarrolló, el sujeto aparece en el movimiento de incorporación a la materialidad de un "cuerpo" que se desprende de la huella del acontecimiento, de modo que forma parte de la duración de sus consecuencias. Se puede reafirmar entonces que, desde la lógica del aparecer, la cuestión clave a estudiar no es la ocurrencia del acontecimiento en sí mismo, sino el proceso por el cual los elementos que se movilizan a partir del espacio abierto por su huella conforman un cuerpo en cuya trayectoria mundana se materializa una verdad.

En lugar de comprender a la novedad del acontecimiento como un suplemento, en LM la novedad del cuerpo de verdad, iniciada en aquello que se hallaba invisibilizado, implica, en cierta forma, una profunda recombinación lógica de lo que había en un mundo.

Desde el LM, por tanto, el sujeto (fiel) deja de ocupar el lugar del agente "nombrador" (como lo llamó Lyotard) que funda del acontecimiento, para pasar a ser concebido como alguien que se involucra en el despliegue las consecuencias del acontecimiento azaroso que transformó la situación o su mundo. La decisión subjetiva que le interesa a Badiou ahora es la que consiste más bien en el hecho de comprometerse con su huella y desplegar dicha transformación en un cuerpo-de-verdad, lo cual implica naturalmente la posibilidad de discusiones frente a otras posturas no-fieles (Badiou, E2003c: 172-173).

Por otro lado, como señala Meillassoux (2011: 128), si el acontecimiento es un objeto también puede tenerse un saber sobre él y, ese sentido, el acontecimiento dejaría de ser indecidible (lo cual, en EE también significaba la indecibilidad de las verdades). Empero, la objetivación del acontecimiento en LM no contradice la indecibilidad del acontecimiento ni el espíritu anti-positivista de EE porque, según él, en LM se da cuenta de una objetivización no sapiente. En efecto, la graduación del cambio de LM se desprende de las leyes del aparecer, es decir, ahora hay un saber objetivo o "fenomenológico" acerca de la posibilidad de un acontecimiento que no depende de los sujetos en absoluto.

Sin embargo, Meillassoux no cree que todo termine en un objetivismo, pues jamás se trata en Badiou de un estudio de acontecimientos naturales, donde ninguna intervención humana esté implicada (no hay "darwinismo acontecimiental"). Según él, es importante notar que en la teoría de LM el acontecimiento en su ocurrencia misma no es positivado por ningún saber, por lo que su existencia requiere todavía de la decisión de un sujeto. Vale notar que esto es de lo que daría cuenta Badiou respecto del acontecimiento "18 de marzo" de la Comuna: el acontecimiento político es que los obreros resisten una medida estatal y deciden formar un gobierno propio e inédito. Recién luego, "bajo condición de la decisión de su haber-tenido-lugar", es posible un saber objetivo de su existencia. Se trata entonces de "una forma de saber objetivo bajo condición de una decisión militante" (Meillassoux, 2011: 131)[376].

En la misma línea de reconocer el rol fundamental del sujeto, Terray señala en sus comentarios a LM que, aún cuando este libro presente un dispositivo lógico para conceptualizar el acontecimiento que permite introducir otros niveles para caracterizar el cambio al interior de un mundo, la cuestión de la decisión o intervención subjetiva permanece fundamental (al igual que en EE) porque se mantiene la incertitud y la necesidad de una apuesta del sujeto o militante en el momento de decidir si hubo un acontecimiento, pues éste sólo es puede ser perceptible "objetivamente" *a posteriori* (en sus consecuencias). Por eso, agrega Terray, el saber "objetivo" acerca de si un acontecimiento lo es en sentido pleno pertenecería más bien al registro de la que él llama "metapolítica", en referencia a que sólo el espectador distante puede contar con ese saber (Terray, 2011b: 54). A quien milita sólo le queda decidir e intervenir a favor de la novedad sin contar con esas certezas[377][378].

Si esto es así, allende el énfasis puesto en la nueva teoría del aparecer respecto de la implicación del sujeto con las consecuencias del acontecimiento -lo cual permitiría dar cuenta de un "proceso subjetivo"-, la cuestión que se plantea nuevamente es cuáles son los recursos del sujeto para tomar la decisión "subjetivante" en relación con el acontecimiento. Caso contrario, si la decisión a favor de su existencia sólo reposa en sí misma, se arribaría otra vez, en palabras de Terray (2011b: 56) a una "filosofía decisionista" acorde a un mundo de héroes suprahumanos, con la consiguiente desintegración de la historia. Por lo tanto, la Tesis sostiene que la importancia de la teoría de la recurrencia del acontecimiento de EE (en la estela de la periodización de la dialéctica presentada en TS) sigue vigente, pues resulta

[376] Para Meillassoux, esta es la misma razón por la cual las referencias de Badiou en LM a ciertas experiencias como verdades irrecusables (por ejemplo, determinadas secuencias de la política) son siempre, en algún punto, una cuestión de decisión personal.
[377] Por ejemplo, la evasión masiva del metro de Santiago puede ser vista como un desorden juvenil que -aunque importante- no afecta finalmente la normalidad de su mundo; pero, quien decide vincularse inmediatamente a esa rebelión apuesta a que ella es un acontecimiento que puede ser el inicio de algo que puede alterar al mundo Chile conformado desde la caída de Allende en 1973.
[378] Se puede agregar que este grado de incertitud se mantendría cuando el cuerpo post-acontecimiental subjetivado se encuentra con los *puntos*, ya que éstos, además de imponerse como condiciones objetivas de su mundo, también requieren ser interpretados y sostenidos mediante una decisión (por ejemplo, la política maoísta plantea una alternativa entre la fusión del partido con el Estado o mantener a las masas como fuente de politicidad; o la alternativa acerca de si los problemas para la consecución del comunismo son meramente económicos o son más bien políticos, etc.).

necesario pensar la historicidad propia de los acontecimientos y cómo se articulan. El aporte de LM es revisitar esta cuestión al formular la teoría de la resurrección de las verdades.

La reactivación de las verdades

La filosofía badiouana de madurez explica, como se mencionó en esta Tesis, que las verdades son *genéricas* en cuanto son una parte o subconjunto genérico cuyos elementos no tienen más propiedad asignable que su ser, o sea la propiedad "general" de pertenencia a la situación. En relación con este "anonimato" de las verdades, también se sostuvo que ellas son *universales* en cuanto cada verdad se dirige por principio a todos atravesando las particularidades de la situación en la que fue creada, a la vez que se estableció que es la filosofía la que tiene la tarea captar la dimensión de *eternidad* que ellas poseen.

Desde el punto de vista de la lógica del aparecer, la última definición que ofrece Badiou en LM de una verdad es: "Conjunto que se supone acabado de todas las producciones de un cuerpo fielmente subjetivado" (LM: 650). Según Badiou, estas verdades construidas y materializadas en los cuerpos-de-verdad que habitan un mundo singular pueden identificarse luego como *transmundanas*, es decir, como eternas y universales debido a que una verdad, una vez aparecida en un mundo, no puede des-aparecer para siempre y dejar de ser retornando a la nada, sino que siempre es posible que el resplandor perdido de una verdad pueda restablecerse desde la distancia de otro mundo y en la superficie de un nuevo cuerpo subjetivable (LM: 26). En efecto, Badiou señala que la suspensión de las consecuencias de un acontecimiento requiere indefectiblemente de un acto de ocultación o negación llevado a cabo por algún tipo de sujeto; pero este acto siempre puede ser deshecho por la operación de otra figura subjetiva que la reactualiza en tanto que toda verdad (por ejemplo, una máxima de la política) es eterna y puede sobrevivir a la dislocación del mundo donde surgió.

Badiou sostiene entonces que hay un segundo momento del sujeto fiel y, en consecuencia, otra destinación que se denomina *resurrección*. "Una resurrección supone el nuevo mundo que prodigue el contexto de un nuevo acontecimiento, de una nueva huella, de un nuevo cuerpo, en resumen, de un procedimiento de verdad" sobre el cual el fragmento oculto de una verdad se reordena luego de haber sido restituido por un sujeto fiel (LM: 84).

Badiou indica que esta clase de renacimiento propiciado por la cuarta destinación también puede ser identificado por su contenido de verdad. En el ámbito de la política, la resurrección saca a la luz lo que desde su texto *De l'ideologie* él ha denominado *invariantes comunistas*, es decir, las invariantes igualitarias de toda secuencia (si bien siempre reformuladas localmente) (LM: 95). Por lo tanto, se puede pensar que las verdades políticas pueden sobrevivir a su extinción en la realidad histórica inmediata y lejos de reducir un acontecimiento y una secuencia de la política a su resultado inmediato y enmarcarlo en una historia lineal, se debe reconocer plenamente –junto con su singularidad– su potencia universal y eterna (deja

un *resto*), lo cual permite que su verdad sea retomada o "resucitada" en la posteridad. Si bien como afirmó en la década anterior, inspirado en Lazarus, las invenciones políticas se vinculan a secuencias provisorias e irreductibles, Badiou también considera que ellas son solidarias entre sí y eso permite afirmar filosóficamente la eternidad de las verdades políticas.

Badiou halla un ejemplo de esta transtemporalidad en la intervención política de Espartaco en la Antigua Roma que enuncia que "la esclavitud no es natural". Esta verdad transita de un mundo a otro a través de los siglos de modo que cuando en la Revolución Haitiana de inicios del siglo XIX se revive el principio de emancipación de ese movimiento, su líder Toussaint Louverture es llamado "el Espartaco negro" (y en el siglo XX, los insurrectos comunistas de Berlín también se denominarán "espartaquistas") (LM: 82). También se puede volver a mencionar el descubrimiento de una capacidad política de las masas obreras en la Comuna de París, recuperado en las experiencias de gobierno comunal durante la GRCP.

Aún más, Badiou llega a afirmar que la aparición de una verdad, debido a la confusión y la diversidad de reacciones que genera en su mundo, puede no percibirse claramente en la "historia del presente". La verdad de una secuencia vinculada retroactivamente al cuerpo post-acontecimiental en que se materializó inicialmente en un mundo, sólo es entonces plenamente universal cuando es recuperada y reafirmada *a posteriori*, en otros mundos (SM: 106).

En definitiva, si bien la teoría del aparecer plantea de entrada que no hay Universo sino mundos en plural (sin trascendencia), Badiou a través del tema de la resurrección insiste en la manera en que las invenciones "genéricas" de pensamiento, efectivizadas en un mundo pasado y singular, son un legado que puede ser reactivado en otras épocas y otros mundos con una lógica diferente, y a través de un nuevo cuerpo. Como se anticipó, la importancia de esta reactivación, remite a lo que Badiou designaba como periodización en TS y recurrencia en EE (referencias que Žižek omite por lo que asume la ausencia de esta teorización en Badiou antes de LM, y para pensar esta reactivación recurre directamente a la idea deleuziana de *repetición*)[379]. Lo central aquí es que se reafirma la posibilidad de que una secuencia política del pasado sea reactualizada a través de un balance que permite reapropiarse de aquello de su legado que puede dar impulso a nuevos procesos políticos transformadores.

[379] "Es en este punto en el que debemos acudir a Deleuze en contra de Badiou, a las elaboraciones deleuzianas acerca de la repetición como la forma de emergencia de lo Nuevo. Por supuesto, Badiou es un pensador muy refinado como para no percibir la dimensión acontecimiental de la repetición: cuando, en su *Lógicas de los Mundos*, desarrolla los tres 'destinos subjetivos' de un acontecimiento (fiel, reactivo, oscuro), él agrega una cuarta categoría, la de la 'resurrección', la reactivación subjetiva del acontecimiento cuyas huellas fueron borradas, 'reprimidas' en el inconsciente histórico-ideológico' (Žižek, 2011: 406). Sin embargo, vale la pena citar su forma de explicar la reactivación como una forma de repetición particular en la que la intervención es fiel al futuro del pasado, inspirándose en la obra deleuziana: "La paradoja propiamente deleuziana es que lo verdaderamente Nuevo sólo puede emerger mediante la repetición. Lo que la repetición repite no es la manera en que el pasado 'realmente fue', sino la inherente virtualidad del pasado, traicionada por su reactualización. Precisamente en este sentido, la emergencia de lo Nuevo cambia al pasado mismo, es decir, cambia revolucionariamente (no el pasado real -esto no es ciencia ficción - pero) el balance entre la realidad y la virtualidad del pasado. Recordemos el viejo ejemplo de Walter Benjamin: la Revolución de Octubre repitió a la Revolución Francesa, redimiendo su fracaso, desenterrando y repitiendo el mismo impulso" (Žižek, 2011: 406).

5.2 EL CONCEPTO DE IDEA Y LOS DESPLAZAMIENTOS DE LA FILOSOFÍA EN LA POLÍTICA

VIVIR SEGÚN LA IDEA

Una vez iniciado el nuevo milenio, Badiou comienza a publicar una serie de textos titulados *Circonstances* para reflexionar sobre diferentes sucesos del mundo contemporáneo, lo cual también lo lleva a plantear la tarea del filósofo en relación con la actualidad. En el segundo tomo de esta serie, sostiene, luego de haberse preocupado desde los noventa por establecer las relaciones de la filosofía con lo que se produce en su "afuera" (en sus condiciones), que la filosofía en tanto no sea entendida como una mera disciplina académica, sólo tiene sentido si se consagra a lograr que la verdadera vida esté presente (CIR2: 16). Por eso, al final de *Logiques des Mondes* afirma que la cuestión última de la filosofía es de tipo antropológico: *¿qué es vivir?*, o para ser más precisos: *¿qué es una verdadera vida?*

La "vida" a la cual hace referencia el filósofo es otra cosa que la mera existencia que transcurre de acuerdo al devenir u orden lógico del mundo, este "vivir" alude a una disposición subjetiva que sucede en relación con un acontecimiento excepcional y la posibilidad de incorporarse a su huella para participar, punto por punto, de la creación de una verdad que será un fragmento de "eternidad" (LM: 557)[380]. Es decir, vivir para la existencia humana equivale a experimentar la eternidad. En definitiva, en respuesta a la que es, para él, la pregunta clave de la filosofía, Badiou sostiene que una verdadera vida es vivir con ideas o "vivir por una Idea", en una clara réplica al proclamado "fin de las ideologías" triunfante a fines del siglo XX, una consigna que para Badiou sirve para enmascarar la máxima negativa contemporánea: "vive sin Idea" (LM: 561).

No hay mejor forma de plasmar este llamado que publicarlo en un manifiesto. Por eso, en el *Second manifeste pour la philosophie* (SM, 2009), libro que resume y explica algunos de los planteos de LM –así como el primer *Manifeste pour la philosophie* acompañó la aparición de EE–, Badiou aborda a la categoría filosófica de *Idea*, de raigambre platónica, y la define como aquello que permite a un individuo, devenido sujeto *fiel* al incorporarse a un proceso de verdad, orientar su vida en el mundo según lo Verdadero:

> Denomino "Idea" a aquello a partir de lo cual un individuo se representa el mundo, incluido él mismo, desde el momento en que, por incorporación al proceso de una verdad, está vinculado al tipo subjetivo fiel. La Idea es lo que hace que la vida de un individuo, de un animal humano, se oriente según lo Verdadero (SM: 113).

[380] El concepto de vida de Badiou se distingue de la concepción pulsional y biologicista que él adjudica a lo que denomina el "materialismo democrático", también rastreable en los pensadores de la biopolítica. Por otro lado, ante la posible objeción de que desde su teoría "vivir" sería un privilegio porque dependería de las circunstancias "milagrosas", Badiou sostiene que el animal humano transita múltiples mundos y a todos se les presenta alguna vez "la gracia de vivir por una Idea" (LM: 564).

En este sentido, Badiou señala que su concepción de la Idea es una apropiación de lo que Platón llama Idea del Bien en la *República*[381], idea mediante la cual el filósofo griego plantea cómo es posible para los humanos, partiendo siempre de experiencias particulares y limitadas, tener acceso a verdades universales y eternas (transmundanas). Según Badiou, para Platón sería necesario alcanzar el punto en el que la particularidad del objeto y la universalidad del pensamiento del objeto pensado se vuelven indiscernibles y llama a esto Idea.

Badiou ensaya su propia respuesta a este problema en relación con su planteo acerca de qué sería una vida "verdadera". En LM ya estableció que los seres humanos existen, entre otros objetos, en el aparecer de mundos cuyos desarrollos lógicos no exponen por sí mismos nada de verdadero. Sin embargo, puede ocurrir que a partir de un acontecimiento un individuo pueda entrar en una composición del cuerpo subjetivado de una verdad. Badiou realiza entonces una transposición materialista del esquema platónico y cambia las metáforas verticales de Platón por otras *horizontales* a través de los conceptos de su dispositivo filosófico: en vez de una "ascensión", se refiere a una *incorporación* a través de la cual una figura individual puede pasar a formar parte del *Sujeto* de una verdad (SM: 115).

En este marco, Badiou afirma que la Idea es "aquello por lo cual el individuo percibe en sí mismo la acción del pensamiento como inmanencia a lo Verdadero" (SM: 117). Es decir, alguien se llega a experimentar a sí mismo, no como el autor, sino como un "lugar de pasaje" del pensamiento, una especie de soporte de lo Verdadero; a la vez que se recuerda que dicho pensamiento no puede existir sin las incorporaciones individuales que lo materializan, pues no se trata de un puro universal abstracto. La *ideación* es el nombre de este proceso de incorporación intelectual del individuo en una verdad que lo excede y le permite experimentar lo universal. Esta relación de indiscernibilidad entre una vida individual y la Idea propicia entonces cierta universalización que puede expresarse como una "superación del yo"[382].

Al mismo tiempo, no hay que obviar que esta vía del pensamiento o "ideación" se ejerce sobre el individuo a través de una doble presión. La primera coerción proviene de un acontecimiento azaroso que –como ya se desarrolló– lo expone una elección *indecidible* y que lo compromete sin garantías. En segundo lugar, la construcción del cuerpo de una verdad y el tratamiento de sus puntos exigen una disciplina inusitada y difícil (SM: 118). En ese sentido, Badiou señala que la ideación es la exposición al pensamiento de una novedad radical que transforma y "trastorna" la relación ordinaria de un individuo con el mundo, lo cual se ejemplifica en la vida de Cantor, quien al desplegar la teoría conjuntista pudo pensar lo infinito

[381] Platón, *República*, Libro VI, 504e-511e; Libro VII, 514a-517c.

[382] La idea de una transformación o "superación del yo" se encuentra también en la filosofía de Pierre Hadot, y puede contraponerse con el ideal del "cultivo del yo" propuesto por Foucault, más orientado hacia la pura individualidad. Sin embargo, mientras el alcance de esas metas en Foucault y en Hadot estaría supeditado al ejercicio de la filosofía como práctica espiritual; en la perspectiva badiouana, cualquier persona (por ej. un militante político) podría tener esta experiencia del Bien universal (las verdades). Cfr. Hadot, P., "Reflexiones sobre el concepto 'cultivo del yo'", en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela, 2006.

desde la matemática y puso así en jaque sus propias creencias religiosas. En suma, la ideación es un proceso que vinculando los soportes objetivos de la construcción de una verdad y las categorías subjetivas inducidas por las incorporaciones a dicha verdad permite universalizar la vida humana, lo cual implica grandes trastornos a su particularidad[383].

LA HIPÓTESIS COMUNISTA Y SUS SECUENCIAS

En sus textos dedicados a la condición política luego de la publicación de LM, Badiou aborda uno de los temas que ha recobrado más interés en el pensamiento político de los últimos años: el vínculo entre la labor de renovación de la política (emancipadora) y la herencia del pensamiento comunista. Como la Tesis ha mostrado, Badiou, filósofo militante comunista, en los años setenta ya problematizaba filosóficamente el futuro del comunismo como horizonte de la emancipación, cuando aún existían muchos Estados legitimados por esa política al menos nominalmente. Post-caída del muro de Berlín, su filosofía de "madurez" persiste en esta cuestión al asumirse explícitamente bajo condición de las políticas de emancipación que, desde la modernidad, se encarnan principalmente en las políticas comunistas.

En un texto extraído de una clase de junio del 2007 de su habitual seminario y publicado en el cuarto tomo de su serie *Circonstances* (*De quoi Sarkozy est-il le nom?,* 2007a; en adelante CIR4), Badiou afirma y presenta lo que su filosofía llama la *hipótesis comunista* o *idea del comunismo*. A pesar de su fuerte vínculo con el escenario político contemporáneo, su punto de partida general es que, si se pierde esta idea para la humanidad, se cae preso del conformismo y la resignación colectiva ante las desigualdades vigentes en el mundo actual, actitud que implicaría también el fin de la filosofía al menos en lo que respecta a su preocupación por el devenir de los seres humanos (CIR4: 97). La crítica badiouana al capitalismo y a su *partenaire*, la democracia representativa, no lo lleva en entonces a invocar a un reforzamiento de la ética o de una legalidad universal, sino a plantear la recuperación de esta hipótesis de la política.

La decisión de mantener el nombre comunismo para la hipótesis emancipadora del género humano también implica para Badiou distinguirla de sus usos como adjetivo; por ejemplo, Partido Comunista o el oxímoron "Estado comunista". Según él, el comunismo no debe reducirse a ser el adjetivo ("comunista") de una política, ya que, aunque esos nombres sean testimonios de las diferentes etapas (y fracasos) que la hipótesis atravesó a lo largo de su historia, llevan a la confusión "hegelianista" de considerar que esas diferentes inscripciones históricas de políticas que llevaron el nombre de "comunismo", revelarían la "verdad" de la

[383] En un texto posterior, Badiou caracteriza a esta experiencia de transformación de manera más optimista al vincularla con la felicidad, la cual "radica en el descubrimiento, dentro de sí mismo, de su capacidad para hacer algo de lo cual no se sabía capaz. Aquí lo importante consiste en la superación en el sentido hegeliano (*Aufhebung*), a saber, en pasar más allá del límite aparente al descubrir que en el propio límite yace el recurso de su superación. En este sentido, toda felicidad es una victoria contra la finitud" (Badiou, 2015a: 81).

política comunista (es decir, se presupone que hay una subordinación latente de cada secuencia de la política a una historia pensada teleológicamente) (IDC: 22).

¿Qué es entonces el comunismo para la filosofía de Badiou? Él afirma recoger este término en un sentido genérico ya adoptado por el joven Marx en los *Manuscritos de 1844*. La concepción badiouana del comunismo refiere al destino de la humanidad genérica y afirma, negativamente, que la lógica de clases y la subordinación de los trabajadores reales a una clase dominante pueden ser superadas. Asimismo, la hipótesis comunista señala la necesidad de un progresivo debilitamiento de un Estado coercitivo, separado de la sociedad civil y que, por consiguiente, es practicable otra forma de organización social (principalmente en lo que atañe a la división del trabajo) que elimine las desigualdades (CIR4: 98).

En línea con este renovado interés por la temática del comunismo, Badiou organiza desde 2009 junto con Žižek una serie de debates alrededor del mundo y en la presentación en Seúl él resume el contenido del concepto de "hipótesis comunista" en tres axiomas. En primer lugar, sostiene la vigencia del principio igualitario –ya abordado en esta Tesis– como punto de partida de la acción colectiva y no como un programa (siempre inalcanzable), en contra de la naturalización de las desigualdades. En segundo lugar, postula que es posible organizar la sociedad sin la estructura separada del Estado, lo cual implica, sobre todo en la actualidad, la idea de que se pueden desarrollar formas de política colectiva sin someterse a la idea de la representación estatal. Tercero, afirma que hay otras formas de organizar el trabajo, en línea con la idea del trabajador "polivalente", que permiten abolir la división, especialización y jerarquización, principalmente entre trabajo manual y el intelectual (Badiou, 2016b: 12-13).

En su texto de 2007, Badiou señala que estos principios valen como *máximas de acción* que permiten evaluar si aquello que se piensa y practica en la política es homogéneo con la hipótesis comunista. Desde esa perspectiva, ella consiste en una idea filosófica con una función "reguladora" –en términos similares a los de Kant–, y no de un programa estricto, por lo cual sería absurdo calificarla como una idea utópica. "Se trata de esquemas intelectuales, actualizados en todo momento de manera diferente, que sirven para producir líneas de demarcación entre las diferentes políticas" (CIR4: 99). Es decir, dada una secuencia política determinada (por muy local que sea), o bien se puede interpretar que ella se desarrolla con un horizonte compatible con los principios comunistas y es emancipadora; o bien se opone a ellos y se la considera una política reaccionaria que limita el potencial de la humanidad. En fin, hay aquí una concepción heurística de la hipótesis que se revisará más adelante.

Por otro lado, la tesis badiouana es que, en tanto idea pura de la igualdad, la hipótesis comunista existe en estado práctico desde los comienzos de la existencia del Estado, más precisamente, a partir de las acciones de rebelión de las masas dominadas contra la coerción estatal y la explotación en nombre de la justicia igualitaria. En efecto, este tipo de luchas a lo largo de la historia revelan y forman parte de un ideario conceptualizado por Badiou con el

nombre de *invariantes comunistas* en *De l'idéologie* (en este texto, las revueltas mencionadas eran la revuelta de esclavos de Espartaco, así como las insurrecciones campesinas en la Alemania medieval dirigidas por Thomas Müntzer). Recuperar el ideario comunista, se liga en este sentido con lo que en LM se tematiza como la posibilidad de resurrección de las verdades, en este caso, por parte de los militantes de una política.

Sin embargo, más allá de esta transversalidad del concepto de *invariantes comunistas*, Badiou sostiene que, a partir de la forma que le dan algunos activistas y pensadores de la Revolución Francesa (como Robespierre o Gracchus Babeuf y su "República de los iguales"), la hipótesis comunista inaugura la modernidad política dado que allí se derrumban las estructuras mentales fundamentales del Antiguo Régimen, al mismo tiempo que comienza a distinguirse y disputar con las formas democráticas y representativas apropiadas por la burguesía para legitimar su ascenso al poder. Esto significa que el devenir histórico y los acontecimientos de la "hipótesis comunista" no coinciden con la historiografía de lo que se designa como la "hipótesis democrática" (CIR4: 100). El propio Marx fue consciente de esta diferencia y acogió el término comunismo como una herencia de este primer período.

Para realizar un repaso del devenir histórico de la hipótesis comunista en la modernidad, Badiou vuelve a la idea de Lazarus de pensar la política de emancipación en la interioridad de sus secuencias, a partir de la tesis de que hubo dos grandes secuencias de la hipótesis comunista, separadas por los llamados *intervalos* en los que se debilita.

La secuencia que pone en marcha a la hipótesis comienza, como se indicó, con la Revolución Francesa y ocupa gran parte del siglo XIX. Ella vincula el movimiento popular y al nuevo sector obrero (al que se le adjudica un rol protagónico) con la temática de la toma revolucionaria del poder con el fin de abolir la vieja sociedad e instaurar la igualdad comunista. Esta secuencia concluye con la experiencia de la Comuna de París analizada profundamente por Marx, la cual termina en una sangrienta derrota y en la que se pusieron en evidencia sus falencias de envergadura y de organización para tomar y conservar el poder.

La segunda secuencia de la hipótesis comunista se inicia, luego de un intervalo de varias décadas, con la Revolución Rusa de 1917. El cometido principal de esta secuencia fue lograr la victoria y la perduración en el tiempo de la hipótesis comunista, es decir, su realización[384]. Se concentró entonces en resolver pragmáticamente los problemas de la organización y la disciplina a través de una profesionalización y jerarquización del Partido que se traslada, una vez lograda la toma del poder, a la forma Estado-partido. En efecto, si la cuestión central de la primera secuencia en el siglo XIX consistía en instalar la hipótesis comunista (cuando Marx

[384] A este sentimiento de realización o cumplimiento que para Badiou dominó en gran parte del siglo XX, él lo denomina "pasión de lo real" (*passion du réel*), sintagma con el que no hace referencia tanto a una pasión por lo real, sino más bien a una afectación por "lo real". La fuerza del siglo XX no radicó en planteos utópicos sobre el porvenir, sino en la preocupación por la acción y construcción efectiva en el presente: "el siglo XIX soñó, anunció, prometió; el siglo XX declaró que él hacía, aquí y ahora" (SI: 57).

anunciaba que el *espectro* del comunismo acechaba a Europa), la segunda secuencia es la representación triunfante del comunismo en el siglo XX a través de su encarnación en el partido revolucionario con su disciplina de hierro, la militarización de la lucha de clases y la consolidación del Estado socialista.

Según Badiou, este comunismo triunfante se reconocía como continuador de un mismo trayecto con la primera forma de la hipótesis y presumía poder llevarla a su culminación porque suponía que era posible construir el comunismo con los mismos métodos centralizados y militarizados con los que había triunfado ante los contrarrevolucionarios, pero también porque conservaba la idea teleológica de la revolución como una ruptura global. En otros términos, esta segunda etapa de la hipótesis puede pensarse como una periodización de la primera fallida (o como vinculada a la recurrencia del acontecimiento de 1871), pero ella contiene también el presupuesto idealista que integra esos sucesos en el curso de una Historia que llevaba inexorablemente al comunismo. En cambio, desde la perspectiva badiouana, se concibe que los acontecimientos de la política pueden periodizar o recuperar el saldo de los acontecimientos de la historia de la política de emancipación, pero sin que eso implique presuponer una Historia preestablecida que asegure el curso de la humanidad al comunismo.

Empero, el principal inconveniente de la segunda secuencia moderna de la hipótesis consistía en que el dispositivo del Estado-partido (fortalecido con la llegada del estalinismo) se mostró claramente inadecuado para organizar el proceso de transición hacia el no-Estado postulado por el comunismo. Paradójicamente, el Estado socialista que se legitimaba bajo el supuesto de que obraba a favor de la emancipación, se transformó en un aparato autoritario y opresivo, incluso terrorista, separado muchas veces de las necesidades reales de la mayoría de la población[385].

A raíz de estas limitaciones del Partido para alcanzar la transformación creadora de la hipótesis comunista, se produjeron dos grandes convulsiones que para Badiou cierran la segunda secuencia. Por un lado, la Revolución Cultural en China, desarrollada fundamentalmente entre los años 1965 y 1968, en la que se produjeron experiencias inéditas de movilización de masas en un país socialista junto con otras de descentralización estatal, como la fugaz Comuna de Shanghái en 1967[386]. Por otro, el Mayo del 68 en Francia, una revuelta estudiantil y obrera que abrió paso a un rico momento de experimentación política

[385] Parte de esta inadecuación es desarrollada por Badiou cuando en el tercer coloquio en New York sobre la idea del comunismo (en octubre de 2011) profundiza sus argumentos para desligar a esta idea de la violencia y el terror estatal. Allí sostiene que, luego del justificado uso de la violencia en el proceso de toma del poder y de defensa militar para vencer a las fuerzas contrarrevolucionarias, los Estados socialistas nacientes consideraron erróneamente que la violencia también era el mejor medio para resolver los problemas políticos internos que se presentan en el camino de construcción del comunismo. En ese sentido, Badiou señala que este terror estatalizado proviene, por un lado, del hecho de confundir las condiciones de confrontación con el enemigo con las condiciones de la emancipación y, por otro, del intento de competir forzosamente con los resultados materiales y económicos alcanzados por la dinámica del capitalismo (Badiou, 2014a: 19).

[386] Badiou sostiene sobre la base de su periodización interna a los procesos de la política (y no a la historiografía tradicional) que la *secuencia* de la Revolución cultural se extiende en China entre noviembre de 1965 y julio de 1968 (Badiou, 2002b).

(secuencia que se extendió unos cinco años y en la que el propio Badiou participó activamente como militante). Al interior de ambos procesos se manifestó cierta conciencia (pensamiento) acerca de la necesidad de inaugurar otro momento de la hipótesis basado en la creación de nuevos lugares políticos para los movimientos de masas, y que se evite así la anulación del proceso político por el aparato de Estado-partido, de tipo estalinista.

La experiencia china puso en cuestión en un grado máximo la relación del partido y el proceso político que apunta al comunismo, intentando retomar sus fuentes al proponerse dar la iniciativa a la acción política de las masas. Mientras que el estalinismo asumía que los problemas políticos, una vez asegurada la revolución, podían seguir tratándose con el mismo modelo triunfante del partido leninista militarizado; Badiou señala que la Revolución Cultural China, a pesar de haber fracasado en sus tentativas, deja como el legado universal (y en ese sentido el fracaso es relevado por un balance) su planteo acerca de la obsolescencia del modelo militarizado de Partido junto con el llamado a pensar en procesos políticos organizados que ya no se vehiculen a través de partidos obsesionados por el poder estatal[387]. En suma, las verdades consecuencias de la GRCP no se hallan en sus consecuencias desastrosas, sino que pueden observarse en la asunción por las organizaciones militantes contemporáneas de ese legado político como un punto de partida para los desafíos "universales" que afronta el resurgimiento de la política emancipadora del comunismo.

Si bien la renovación de la política comunista que avizoraron estos sucesos cruciales de fines de los setenta no prosperó y, a partir de esos años se instaura un nuevo *intervalo* reaccionario bajo la forma que Badiou designa como "capital-parlamentarismo", el filósofo francés reafirma como balance de estas dos experiencias políticas inmanentes que el futuro de la hipótesis comunista ya no podrá estar ligado a la segunda secuencia, es decir, al Estado-partido. Según él, aunque en el orden de la teoría deban ser conocidas y meditadas, algunas de las invenciones y experiencias del siglo XX se han vuelto impracticables en el sentido de que ya no resultan útiles para resolver los nuevos desafíos de la política emancipadora.

Por ende, para Badiou se abre un tercer período de la hipótesis sobre el cual aún es difícil definir su esencia, pero que en líneas generales tiene como principal desafío plantear *una nueva relación entre el movimiento político real y la ideología*. Esto significa que el principal objetivo ya no será construir una organización fuerte capaz de tomar el poder del Estado, sino propiciar una transformación ideológica en las subjetividades[388].

---

[387] En ese sentido, Badiou sostiene que "en la fase actual de las políticas revolucionarias, la Revolución Cultural juega el rol que la Comuna de París jugó en la secuencia leninista. La Revolución cultural es la Comuna de la era de los Partidos Comunistas y los Estados socialistas: un terrible fracaso que nos deja algunas lecciones esenciales" (Badiou, 2010b: 278). El texto de Badiou en el que aparecen estas reflexiones, "Letter from Alain Badiou to Slavoj Žižek: On the Work of Mao Zedong" (2010b), aborda el legado de Mao en discusión con la evaluación de Žižek y fue publicado como apéndice a la edición en inglés de su libro sobre la idea del comunismo.

[388] Esta consigna de Badiou puede vincularse, obviamente, con las proclamas de la Revolución Cultural, ya comentadas en la Tesis, pero con la diferencia no menor de que en China la economía y el poder estaban en ese momento en manos del socialismo, mientras que el dominio actual de la economía capitalista es avasallante (incluso en la patria de Mao).

En efecto, para Badiou ya no se trata de perfeccionar los medios para que exista la hipótesis (como la preparación de una toma del poder o la forma de organización, etc.), ni se puede recurrir a fórmulas ya probadas: "ni el movimiento multiforme agitado por la inteligencia de la multitud (como creen Negri y los altermundistas), ni el Partido renovado y democratizado (como creen los partidos marxistas fosilizados)" (CIR4: 112). Teniendo presente los intentos fallidos de la segunda secuencia, el desafío actual es *reinstalar la hipótesis comunista en el campo ideológico y militante* ya que, a diferencia de la mayoría del siglo XX cuando existía otro posible político al capitalismo, luego de tres décadas en las cuales la empresa del comunismo ha sido vilipendiada, hoy en día se debe volver sobre las condiciones de *existencia* de la hipótesis y tratar de *crear lo posible mismo*, pues ese posible debe dar prueba de su posibilidad (es aún un imposible).

LA IDEA COMUNISTA COMO OPERACIÓN CLAVE PARA LA POLÍTICA

En su intervención en el primer simposio de marzo de 2009 en Londres, titulada "L'Idée de Communisme" (citada en adelante como IDC)[389], y en la de un año después en Berlín, Badiou amplía su definición de la "Idea comunista" al explicar que ella no tiene sólo un valor heurístico para la evaluación de las políticas, sino que ella consiste también en una *operación intelectual* con un valor constituyente para el desarrollo de los procesos políticos de emancipación. De este modo, pretende sortear las críticas recibidas a esa primera definición del comunismo que parecían caracterizarlo sólo como una idealización "reguladora", totalmente desencarnada[390].

La palabra comunismo entonces no es una mera noción ni un adjetivo, sino que tiene el rango de una Idea que para Badiou es una *operación intelectual* con tres componentes: el componente político o la verdad política, su inscripción histórica y el componente subjetivo. En primer lugar, el componente político alude directamente a lo que su filosofía designa un procedimiento de verdad de la política, es decir, una secuencia o período determinado en el cual "surgen, existen y desaparecen un pensamiento y una práctica nuevos de la emancipación colectiva" (IDC: 18). Una verdad es entonces un proceso activo donde se producen novedades, secuencias o revoluciones políticas en las que se afirma la voluntad radical de una emancipación del género humano (secuencias entre las que ya se incluyó, por ejemplo, la Revolución Francesa entre 1792 y 1794, el bolchevismo ruso entre 1902 y 1917 y la guerra revolucionaria en China de 1927 a 1949). Como se sabe, estos procedimientos de verdad se inician en un acontecimiento que prescribe un Sujeto de esa verdad y que, en el

[389] Se ha traducido directamente del texto original en francés en los casos que se han advertido falencias en la edición en español.
[390] Algunas de estas críticas acusan a Badiou de plantear una posición abstracta que prescinde de un análisis marxista y, de ese modo, llegar al punto de una "desmarxización" del comunismo: Barot (2010); Bensaïd (2009b). Por ejemplo, Hallward (2008a) señala la falta de una teorización más profunda de los mecanismos de la ideología y de la fase actual del capitalismo, y Negri (2011) vincula su crítica a su propia tesis sobre la potencialidad del cambio a partir de las transformaciones actuales en la esfera del trabajo.

caso de la política, jamás se reduce a un individuo, sino que se trata siempre de la conformación de un sujeto colectivo (que tampoco es la clase-sujeto).

Por otra parte, se encuentra el componente histórico, pues, aunque la filosofía badiouana de madurez establece que las verdades son universales y eternas, también sostiene que todo procedimiento de verdad se inscribe en el devenir bajo una forma local, cuyos soportes son espaciales, temporales y antropológicos. Por esta razón, las secuencias de la política de emancipación también son denominadas "modos *históricos* de la política". Esta inscripción histórica de las secuencias articuladas a acontecimientos singulares (es decir, desligadas de una Historia –con mayúscula– que implica su totalización) no impide que una verdad esté disponible transtemporalmente para vincularse con otras verdades, lo cual en LM se enuncia como la posibilidad de su *resurrección* (IDC: 19). Es más, según Badiou, una verdad puede tener efectos retroactivos sobre las anteriores y, en ese sentido, se la podría considerar como una especie de culminación (siempre transitoria) de procesos previos, si se recuerda aquí la idea de periodización dialéctica de TS.

Por último, en la Idea comunista existe un componente subjetivo que deriva de la posibilidad que se le presenta al individuo de formar parte de un procedimiento de verdad de la política. Badiou denomina *subjetivación* a la decisión existencial de convertirse en militante, a través de la *incorporación* de su corporalidad individual al "cuerpo de la verdad", el soporte material de la existencia o aparición de una verdad en un mundo. De este modo, traspasa sus intereses netamente individuales y pasa a ser también una parte actuante de un nuevo Sujeto colectivo (es decir, el cuerpo-sujeto de una verdad): "una subjetivación es siempre el movimiento mediante el cual un individuo fija el lugar que ocupa una verdad en relación con su propia existencia vital y con el mundo en el cual se desarrolla esa existencia" (IDC: 19).

Badiou denomina "idea" a la totalización abstracta de estos tres elementos primordiales: un procedimiento de verdad, una inscripción histórica y una subjetivación individual. Por lo tanto, una primera definición formal de la Idea "es la subjetivación de la relación entre la singularidad de un procedimiento de verdad y una representación de la Historia" (IDC: 20).

Si una Idea es lo que orienta una vida según lo verdadero, en la política la idea comunista para Badiou remite a la posibilidad (y así lo hizo efectivamente durante dos siglos) de que un individuo pueda comprender que su incorporación a un proceso de verdad de este tipo, era en cierto sentido una decisión que lo involucra en un movimiento más general, en una orientación histórica de la Humanidad (en su sentido universalista) hacia su emancipación.

Esto permite apreciar que "comunismo" en su significación para los individuos excede lo que es precisamente un procedimiento político. Al mismo tiempo, no es un término puramente histórico, pues la Historia es en sí misma un simbolismo vacío, y menos aún un término simplemente subjetivo o ideológico porque ya se señaló que la subjetivación opera entre la materialidad de una política singular y la proyección de esa singularidad en una historia.

> La Idea comunista no existe sino en el límite del individuo y del procedimiento político, como ese componente de la subjetivación que se sostiene en virtud de una proyección histórica de la política. La Idea comunista es lo que constituye el devenir-Sujeto-político del individuo como algo que también y al mismo tiempo es su proyección en la Historia (IDC: 21)

La Idea comunista es entonces una operación de triple síntesis, cuya explicación Badiou aclara apoyándose en la terminología lacaniana sobre las tres instancias del sujeto (lo *real*, lo *imaginario* y lo *simbólico*). Primero, los procesos políticos en acto (el procedimiento efectivo de verdad) que son lo *real* en lo que se sustenta la idea. En segundo lugar, la Historia que sólo tiene existencia *simbólica* ya que, en sentido estricto, "no existe". Esta antigua tesis badiouana explicitada desde TS, ahora se apoya en la teoría de LM que muestra que lo discontinuo de los mundos (plurales) es la ley del aparecer, por lo cual no es posible una figura de totalización como la Historia; ella consiste en una construcción narrativa a destiempo. Por último, la subjetivación que proyecta lo real en la Historia pertenece a lo *imaginario* puesto que, como sostiene Lacan, lo real nunca se deja simbolizar tal cual es. Es decir, la exposición histórica de las políticas no es lo real en persona, sino una subjetivación imaginaria. Lo imaginario no significa entonces que aquí no se produzca ningún efecto, pues esta operación de la Idea es lo que permite que un individuo se constituya en Sujeto (IDC: 21).

En efecto, Badiou sostiene al modo lacaniano que la Idea expone una verdad en una estructura de ficción. En el caso de la Idea comunista, cuya operación se vincula a una verdad de la política emancipadora, esto significa que dicha idea expone a dicha verdad/secuencia y a sus militantes en el orden simbólico de la historia. Es decir, la idea comunista es efectivamente una ideo-logía que proyecta históricamente el carácter acontecimiental y localizado de las políticas reales.

ENTRE LA VERDAD Y EL HECHO: LA PROYECCIÓN DE LA VERDAD EN LA HISTORIA

La Idea comunista es una *operación intelectual* que parte de una subjetivación y es una síntesis de tres términos: la política real, la Historia y la ideología. Badiou se propone entonces examinar a esta Idea en el desarrollo de esta triple operación comenzando, obviamente, por el inicio de un procedimiento de la política.

En principio, un acontecimiento es una ruptura con respecto al orden de cuerpos y saberes de una situación o de un mundo que abre paso a nuevas posibilidades que no son inherentes a la situación ni dependen de las leyes trascendentales del mundo. El acontecimiento es la posibilidad de aquello que desde la composición de la situación o de la legalidad del mundo es "lo imposible", es el advenimiento de un *real*.

Por otro lado, el Estado o "estado de la situación" (concepto ontológico-filosófico) tiene como función precisamente restringir cualquier horizonte de posibilidades diferentes a las que él dictamina, incluso por la fuerza (por ejemplo, los posibles políticos actuales son la economía capitalista, la democracia representativa, etc.). Como ya se expresó en esta Tesis, para

Badiou el advenimiento de un acontecimiento político se sustrae entonces por principio a esta potencia estatal: “El Estado es siempre la finitud de la posibilidad, y el acontecimiento es la infinitización” (IDC: 23).

La organización continuada de las consecuencias de un acontecimiento en un mundo, se plasma en un “procedimiento de verdad” o una “verdad”; mientras que las consecuencias regladas de la existencia de un Estado se expresan en lo que se llaman “hechos” (aquí Badiou no sigue tanto la terminología de LM, sino más bien la de textos anteriores en los que los “hechos” designaban un continuo de sucesos que no alteran el *statu quo*, por ejemplo, el hecho electoral). Por ende, una verdad jamás está compuesta de puros hechos y su materialidad, subjetivamente orientada, es un cuerpo excepcional. Sin embargo, es cierto que esta creación subjetiva actúa en un estado determinado del mundo compuesto de hechos históricos, es decir, dentro de una historia enmarcada por el dominio estatal (y que es, en ese sentido, la “historia de los Estados”).

Una vez establecida esta distinción entre verdad y hecho, y volviendo a la anterior afirmación de que la Idea proyecta imaginariamente una verdad real y singular en el movimiento simbólico de una historia, Badiou señala que la operación de la Idea permite presentar la verdad como si fuese un hecho: “la Idea presenta ciertos hechos como símbolos de lo real de la verdad” (IDC: 24). Este rasgo paradójico de la Idea es justamente lo que ha permitido en el pasado que la política revolucionaria pueda inscribirse en una representación teleológica de la Historia en la cual el comunismo era concebido como su consumación.

La operación de la Idea implica un tipo de mediación, presenta al individuo algo que se sitúa *entre* el acontecimiento y el hecho. Por eso, Badiou considera que el desarrollo la operación subjetiva de la Idea comunista está condicionada primordialmente por la existencia de secuencias reales de la política de emancipación, pero también depende de una diversidad de hechos históricos pasibles de simbolización. En efecto, para él, los acontecimientos y sus consecuencias no deben reducirse a hechos, pero, a la vez, niega que ellos no habiliten ninguna transcripción histórica de las características de una verdad.

> La Idea es una fijación histórica de lo esquivo, lo que se sustrae, lo inasible que hay en el devenir de una verdad. Pero sólo lo es en la medida en que reconoce como su real esa dimensión aleatoria, esquiva, que se sustrae y es inasible (IDC: 25).

En fin, la Idea es materialista en el sentido de que depende de las prácticas “reales”, pero sin reducirse obviamente a ellas; ella consiste en una mediación ideológica (imaginaria) entre un procedimiento de verdad y hechos históricos. Según Badiou, es esto lo que permite comprender que se haya llegado a exponer estas verdades emancipadoras adoptando la forma de su contrario, la forma del Estado, esto es, la conversión del acontecimiento político en un “hecho” histórico normalizado. Empero, en cuanto la posición badiouana sobre la relación entre la política comunista y el Estado suscribe a la postura leninista (expuesta en *El*

Estado y la revolución) de que el Estado de la revolución debería ser un Estado que organice la transición hacia al no-Estado, el filósofo francés sostiene que la Idea del comunismo puede proyectar lo real de una política (es decir, proyectar un proceso de verdad que siempre se sustrae respecto de la potencia del Estado) en la figura histórica de "otro Estado" siempre y cuando esta operación subjetivante efectúe una *sustracción interna*, "en el sentido de que ese 'otro Estado' se sustraiga también a la potencia del Estado y, por consiguiente, a su propia potencia, por cuanto es un Estado [transicional] cuya esencia es extinguirse" (IDC: 26)[391].

En esta misma vía de asumir las paradojas que implican las operaciones de la Idea en relación con los procesos políticos emancipatorios, Badiou evalúa la importancia de los nombres propios. La paradoja reside aquí en que, por un lado, la política de emancipación se halla destinada fundamentalmente a las masas, los "sin nombre" invisibilizados por el Estado (a los que Rancière denomina la "parte de los sin parte"); pero, por otro lado, la política revolucionaria se identifica con nombres propios que simbolizan históricamente, en una individualidad, la red de las raras y evasivas secuencias de la política de verdad. En efecto, para Badiou cada uno de los nombres propios de la política reúnen la acción de millones de individuos anónimos que participaron de la operación de la Idea comunista en sus distintas etapas (por ejemplo, el nombre Lenin) (IDC: 27).

Sobre este punto, vale recordar el énfasis de Badiou en los noventa respecto del peligro que implicaría la utilización y sacralización de los nombres propios del ámbito de la política cuando ella se fusiona dogmáticamente con una filosofía. En efecto, un aspecto del desastre "totalitario" en política sobreviene cuando la diversidad de sus nominaciones se reduce a un sólo nombre primordial (generalmente un nombre propio) que "deviene el nombre único de la política, el nombre de la emancipación misma tal como se la supone advenida en presencia" (CON: 217). Se puede pensar que esta advertencia acerca de la fetichización de los nombres como forma de sacralizar una política sigue siendo válida y algunos nombres deberían evitarse (por ejemplo, el de Stalin) [392], pero en esta etapa Badiou subraya que la *función* simbólica del nombre propio en política es fundamental puesto que la Idea, al referirse a la infinitud de lo colectivo, tiene necesidad de la finitud de estos nombres. Como ya se indicó al abordar el tema de la subjetivación en EE, a causa del carácter finito de las empresas humanas, la infinitud de una *verdad* suele expresarse en un nombre propio que ella sobrepasa, pero, a la

[391] En su intervención en esta misma conferencia, Žižek (2010: 242) afirma que la idea política badiouana de sustraerse del Estado que disputa con la postura clásica que privilegia la toma del poder, constituye en realidad una falsa alternativa, pues de lo que se trata es de dar forma a un Estado que se desenvuelva de formas no estatales, inéditas. Como ha mostrado la Tesis, Badiou mismo sostuvo en los setenta, en contra de los binarismos, que no había que abandonar al Estado, sino pensar en nuevas formas para que las masas se relacionen con él, sin culminar en una fusión. Empero, desde la creación de la OP apoya la idea de una política que toma distancia del Estado, en base al balance que extrae de las experiencias políticas que lo tuvieron como su centro.

[392] En relación con esta cuestión de los "nombres propios", al igual que Althusser en diversos textos de los setenta, como en el ya mencionado *Prefacio* en el que hace un balance del affaire Lyssenko (Althusser, L., "Historia terminada, historia interminable", 2015, pp. 249-259), Badiou sostiene que la crítica al "culto a la personalidad" en la URSS post-estalinista constituyó una evaluación muy pobre sobre las dificultades y desafíos de los procesos políticos emancipadores.

vez, la fuerza de estos nombres es mostrar a los individuos que se puede ir más allá de la finitud ordinaria. En resumen, para Badiou la operación ideológica de la Idea del comunismo es la proyección imaginaria de lo real político en la ficción simbólica de la Historia, incluso a través de "la representación de la acción de las masas innumerables mediante el Uno de un nombre propio" (IDC: 27).

Finalmente, vale la pena plantearse por qué para Badiou es necesaria esta operación equívoca de exposición histórica a través de la Idea de las políticas de emancipación; cuestión que resulta especialmente relevante en tanto su dispositivo filosófico y su abordaje de la política han caído bajo la acusación de "hacer un lado la historia".

La primera razón que esgrime Badiou reside en que la biografía de todo individuo se inscribe en gran parte en el seno del Estado y sus obligaciones, y cada verdad, si bien se exceptúa de este devenir reglado, también es la apertura de una posibilidad que se dirige a todos y puede compartirse. Por consiguiente, una de las funciones de la Idea es "proyectar la excepción en la uniformidad corriente de las existencias" (IDC: 28). En efecto, la mediación de la Idea es necesaria para comunicar la excepción de las verdades en devenir a través del lenguaje de los hechos[393], de modo que más individuos puedan confrontarse con la decisión de incorporarse al cuerpo de verdad. Si bien dicha incorporación requiere ineludiblemente la participación militante en el proceso de verdad, la Idea permite que esta novedad circule en el lenguaje corriente del estado de la situación.

Incluso a falta de un procedimiento de verdad, la Idea sirve para movilizar a los individuos a cuestionar las representaciones predominantes acerca de la realidad (es decir, sus "posibles" e "imposibles") que emanan del mundo en que ellos mismos están inmersos. Como ya se señaló, lo real debe exponerse en una estructura de ficción, y la ideología de la Idea es lo que posibilita que una actividad política singular, por ejemplo, una reunión de militantes, pueda concebirse como momento local de la construcción de una verdad universal.

El segundo motivo por el cual es necesario asumir históricamente la excepción es que, si bien un militante siempre actúa por nuevos posibles, es un acontecimiento azaroso e imprevisible lo que hará posible lo que era imposible. En consecuencia, es pertinente preguntarse cómo prepararse para su aparición sorpresiva, incluso si somos militantes de un acontecimiento ya acaecido (el propio Badiou se suele identificar aún como militante de Mayo del 68). Esta es una cuestión fundamental para una filosofía acusada de no responder entonces a la pregunta clásica leninista sobre la práctica (¿qué hacer?) al promover un modelo de militancia que se limitaría a mantenerse a la *espera* del milagro del acontecimiento.

[393] Esto permite matizar sentencias anteriores de Badiou acerca de que la circulación constante de opiniones sobre hechos diversos no tendría puntos de contacto con un proceso de verdad: "La opinión está más acá de lo verdadero y de lo falso, justamente porque su único oficio es ser comunicable. Por el contrario, lo que pertenece a un proceso de verdad *no se comunica*" (LE: 82).

En contra de esa perspectiva pasiva, en el marco de su abordaje de la Idea del comunismo Badiou sostiene que justamente la Idea sirve de preparación porque permite anticipar intelectual e ideológicamente la creación de nuevos posibles en tanto ella abarca las posibilidades puestas en circulación por el proceso de verdad previo del que participó un individuo y, además, puede incluir formalmente otros posibles por-venir, aún insospechados (como ejemplo de esto último, se puede pensar, por ejemplo, en nuevas formas "comunistas" de organización y división del trabajo) (IDC: 29).

Respecto de estos señalamientos, en un libro-entrevista publicado en 2010, Badiou reafirma que en toda situación hay procesos fieles a un acontecimiento anterior, la intervención del sujeto está marcada por cierta *recurrencia* (es decir, la *recurrencia del acontecimiento* ya caracterizada en EE). Por ende, no hay que esperar, sino intentar extraer sus consecuencias hasta la saturación de esa secuencia pasada, es decir, efectuar una labor de conservación de sus lecciones que se suele plasmar en diferentes organizaciones y procedimientos (historiografía, monumentos, etc.) [394]. Asimismo, esta pervivencia del pasado y su influencia futura es lo que explica para Badiou que el orden dominante suela ocuparse en desacreditar a los viejos acontecimientos y desmentir que ellos hayan abierto nuevas posibilidades históricas (2010a: 25-26) [395]. La preparación para hallarse en *disposición subjetiva* para acoger lo nuevo por venir también consiste entonces en resistir a toda esa propaganda del orden establecido (lo cual incluiría la realización de una crítica de ese orden para demostrar que supone un proyecto limitado para las capacidades del ser humano).

En suma, el sujeto político se sitúa entre la fidelidad al acontecimiento precedente y a un acontecimiento venidero, y la construcción de estos lazos que abren nuevas posibilidades políticas[396] en contra de lo dictaminado estatalmente, requiere ineluctablemente para Badiou del sostenimiento de una ideología propia de las políticas de emancipación, de la Idea. En ese sentido, Badiou sostiene que uno de los elementos fundamentales de la Idea comunista es que en toda acción política emancipadora se haga visible el debilitamiento progresivo del Estado (el objetivo clásico postulado por Marx), principio que él viene expresando desde mediados de los ochenta con la máxima de la "política a distancia del Estado".

> Una Idea es siempre la afirmación de que una nueva verdad es históricamente posible. Y puesto que para forzar lo imposible en dirección de lo posible hay que sustraerse a la potencia del Estado, podemos decir que una Idea afirma que ese proceso sustractivo es infinito: siempre es formalmente posible desplazar una vez más la línea divisoria entre aquello que se dictamina como lo posible y lo imposible (IDC: 29).

---

[394] Como ya se mencionó, no hay que olvidar que ciertos usos de la memoria pueden funcionar como una forma de ausentar a la política real. En esta línea, Raúl Cerdeiras (1995b) escribe un breve texto en la revista *Acontecimiento* titulado *Contra la memoria*.

[395] Como escribió Walter Benjamin, los vencidos suelen caer en el olvido y "ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que éste vence". Benjamin, W. (2008) "Sobre el concepto de historia", en *Obras. Libro 1. Volumen 2*. Abada, Madrid, p. 308.

[396] ¿Y si (…) el futuro al que uno tiene que ser fiel es el futuro del pasado, es decir, el potencial emancipador que no pudo realizarse por los fracasos de los intentos anteriores y que por ésta misma razón sigue acechándonos? (Žižek, 2011: 404).

Desde la perspectiva badiouana, la política se empeña entonces en forzar la regla de lo imposible histórico-estatal, a la vez que asume que ésta tarea es al final de cuentas *infinita*. En efecto, hay que subrayar que, así como lo dictaminado estatalmente como "imposible" no es irreversible, tampoco la desestatización de la cuestión de lo posible en favor de nuevas posibilidades perdura eternamente, pues puede haber retrocesos, ocultaciones, intervalos de ausencia. Afirmar lo contrario sería antidialéctico y si bien Badiou en una conferencia reciente juega con la idea de que la victoria de la política y su organización consiste en la consecución de un cambio *irreversible* en la situación ("la imposibilidad de un retroceso")[397], se puede sostener que él no plantea como un absoluto, sino que obedece, una vez más, a su intento de recusar al derrotismo imperante afirmando que las políticas de emancipación pueden inscribir en la historia nuevos posibles que se constituyen como verdades eternas.

En suma, se puede sostener que estos textos enmarcados en la última etapa del pensamiento badiouano, ya no tienen como preocupación basal señalar la singularidad e irreductibilidad de cada procedimiento de la política de emancipación, sino pensar en aquella Idea que puede darles a esas secuencias de la política una proyección mayor.

LA SUBJETIVIDAD POLÍTICA CONTEMPORÁNEA, LA ORGANIZACIÓN Y EL APORTE DE LA IDEA COMUNISTA

Badiou sostiene que en el mundo actual se presenta un nuevo *intervalo* histórico en el cual el capitalismo, allende algunos fenómenos novedosos en las últimas décadas, refleja los rasgos del capitalismo "clásico" descripto críticamente por Marx en gran parte de su obra[398], de modo que despliega su dominio sin ningún límite a la vista, mientras la explotación y las grandes miserias se acentúan para la mayoría de la población. En este contexto de regresión reaccionaria abierto a fines de los años setenta, al igual que sucedía para los revolucionarios del siglo XIX, la cuestión central para la política emancipadora es plantear las *condiciones* mismas de existencia de la hipótesis comunista[399]. De este modo, como se señaló más arriba, Badiou reconoce que hay idas y vueltas, que no hay irreversibilidad, puesto que aquello imposible que la política subjetiva había vuelto posible, puede volver a percibirse como un imposible ante el debilitamiento de las políticas de emancipación y el dominio ideológico del capitalismo democrático.

Por esto mismo, es oportuno plantear aquí la situación subjetiva de la política emancipadora en relación con el escenario político contemporáneo y las figuras con las que combate. Como ya se desarrolló, desde LM la cuestión de la subjetividad ya no se limita a

[397] "En realidad, victoria final, no quiere decir mucho; sólo significa: creación, en algún sitio, de algo irreversible" (Badiou, 2016c: 58).
[398] En relación con esta postura, Badiou se opone a autores como Negri -quien lo ha acusado de realizar una "desmarxización" del comunismo- porque no considera que el propio desarrollo "revolucionario" del capitalismo tardío o posmoderno abra el camino a una organización comunista de la sociedad.
[399] Asimismo, otra cuestión que la situación actual de la política invitaría a recuperar del siglo XIX -y que Badiou no menciona- es el debate de finales de ese siglo entre comunistas y anarquistas.

una figura de fidelidad al acontecimiento y su huella, sino que también comprende a aquellas figuras que reniegan de él: el sujeto reactivo y el sujeto oscuro. Empero, una tesis fundamental del filósofo francés es que este campo subjetivo interrelacionado es necesariamente iniciado por algún sujeto fiel, aunque desde los primeros signos de un nuevo presente ya suelen estar operando el sujeto reactivo y el sujeto oscuro, rivales o cómplices en la tarea en la tarea de debilitar u ocultar dicha novedad (LM: 80)[400]. Badiou ejemplifica del siguiente modo esta tesis de que la irrupción de un sujeto fiel es condición de la aparición de un sujeto reactivo u oscuro:

> (S)ólo hubo "nuevos filósofos" que negaban el presente del comunismo (…) y predicaban la resignación al capital-parlamentarismo, porque los había precedido, entre 1966 y 1976, el activismo revolucionario de toda una generación. Sólo hay ocultación de todo devenir por parte del gobierno norteamericano o de los "islamistas" (dos caras, o dos nombres, del mismo Dios oscuro) sobre el terreno preparado por la negación del comunismo político (LM: 81).

Esta tesis no es del todo nueva en el pensamiento de Badiou. Como se expuso anteriormente, ya en los setenta, en el texto *De l'ideologie*, afirmaba que las iniciativas comunistas, aún si se catalogan como "resistencias" al poder dominante, son las que explican las transformaciones en la ideología de los dominadores. Más adelante, plantea una idea similar en *La ética*, cuando afirma que son los procesos inventivos de verdades los que permiten comprender el surgimiento del Mal, y no a la inversa. En ese sentido, como ya se señaló, la idea badiouana es que la condición de posibilidad de sucesos como el nazismo son los acontecimientos políticos universalmente destinados, ligados a aspiraciones comunistas.

Sin embargo, como señala Alberto Toscano (2011), aunque en LM se teoriza que todas las figuras subjetivas son novedosas y construyen en ese sentido sus propios rasgos, no deja de ser problemática para los tiempos actuales la afirmación badiouana de que los sujetos reaccionarios y oscuros siempre están de algún modo determinados por la existencia de una figura subjetiva fiel a un acontecimiento, a la cual ellos precisamente combaten. Según Toscano, en el escenario contemporáneo se advierte un enfrentamiento entre reaccionarios y oscurantistas que se muestra en el choque entre las democracias occidentales y los grupos islamistas radicalizados (islamismo complementado por el imperialismo norteamericano, dos "tipos" de sujeto *oscuro* para Badiou) que, ante la falta de acontecimientos políticos emancipatorios destacables, se desplegaría independientemente de los sujetos políticos fieles (Toscano, 2011: 102). Es decir, para Toscano, el caso de una política que en la actualidad da lugar a la aparición de sujetos oscurantistas islamistas "no necesariamente representa una

[400] Badiou declara que "la contemporaneidad de una figura de tipo reactivo o de tipo oscuro está supeditada a una producción mínima de presente por parte de una figura fiel. Desde un punto de vista subjetivo, no es porque hay reacción que hay revolución, es porque hay revolución que hay reacción. Se elimina así del campo subjetivo viviente toda la tradición 'de izquierda', que cree que la política progresista 'lucha contra la opresión'. Pero también, por ejemplo, cierta tradición modernista que cree que el arte tiene por criterio la 'subversión' de las formas establecidas, por no decir nada de aquellos que piensan articular la verdad amorosa con el fantasma de la emancipación sexual (contra los tabúes, el patriarcado, etcétera). Digamos que las destinaciones proceden en cierto orden (de hecho: producción - negación - ocultación) por razones totalmente claras en el formalismo: la negación del presente supone su producción, y su ocultación supone una fórmula de negación" (LM: 81).

reacción a la política emancipatoria, sino que constituiría más bien una capitalización de su ausencia, de su temporaria incapacidad para producir precisamente un presente" (Toscano, 2006b: 35). Es decir, la subjetividad oscurantista parecería suplir la ausencia de un sujeto de la emancipación. Por lo tanto, la sospecha de Toscano, es que, en última instancia, los sujetos fieles en la actualidad no sólo no son determinantes para las otras figuras, sino que incluso su propio accionar sea determinado por las iniciativas reaccionarias y oscurantistas.

Sobre este punto, Badiou acepta que el mundo se encuentra en un período en que el dominio del capitalismo democrático es casi incontestable, o sólo es contestado por iniciativas oscurantistas. Si bien, como se viene señalando, para él siempre hay procesos fieles a un acontecimiento anterior y, además, se puede sostener que toda invención restauradora o reaccionaria suele ir más bien en el sentido de reforzar el funcionamiento del orden que intenta que toda eclosión de una singularidad política sea desmerecida o aplastada; en estos tiempos adversos se ve obligado a reconocer que una nueva etapa de la política emancipatoria aún estaría por comenzar y que las revueltas populares que se dan alrededor del mundo parecen ser más bien débiles respuestas o formas de resistencia a situaciones extremas.

En ese contexto, Badiou sostiene que la primera tarea militante para que se presente nuevamente la hipótesis comunista es hacerla existir "mediante la *combinación* de las construcciones del pensamiento, siempre globales o universales en las conciencias, y las experimentaciones políticas, locales o singulares, pero universalmente transmisibles" (CIR4: 114). Como se ha mencionado, desde el final de la segunda etapa se registran experiencias localizadas de otras formas de la política, la mayoría bajo la forma "política sin partido"[401] que crean nuevos lugares que permiten una acción y un pensamiento autónomos.

En relación con esta clase de experiencias, vale la pena analizar el examen que hace Badiou en el sexto tomo de su serie *Circonstances*, titulado *Le réveil de l'Histoire* (2011a, en adelante CIR6), sobre los destacables movimientos y revueltas populares acaecidos alrededor del mundo durante el año 2011 (principalmente, la "Primavera Árabe" y, en menor medida, las manifestaciones en Europa como el 15-M español) para indagar en qué medida ellos pueden señalar una salida al dominio del capital-parlamentarismo y vincularse con la propuesta de recuperar la Idea comunista[402].

---

[401] En la nota final del texto sobre el futuro de la hipótesis comunista (2007), Badiou indica que "entre las secuencias políticas, largas o breves, identificadas por su lucha desde mediados de los años setenta para reinstalar la hipótesis comunista (…), es decir, para transformar a contracorriente de la dominación del capitalo-parlamentarismo la relación entre la política y el Estado (…): los dos primeros años de la revolución portuguesa; la primerísima secuencia, especialmente en las fábricas, del movimiento Solidarnosç en Polonia [1980-1981]; la primera fase de la insurrección contra el Sha de Irán; la creación en Francia de la *Organisation politique* y el movimiento zapatista en México". Estas son *algunas* experiencias novedosas de una "política sin partido", pues Badiou aclara que dicha lista no está cerrada. Se podría agregar entonces al movimiento asambleario vinculado al *Argentinazo* del 2001, pensado por la Revista *Acontecimiento* (por ejemplo: Cerdeiras, 2002), así como uno por uno de sus ex colaboradores, Ignacio Lewkowicz (2002).

[402] Ante las críticas que generaron sus intervenciones sobre el comunismo, en este texto Badiou también responde a quienes lo acusan de no realizar un análisis marxista del mundo capitalista contemporáneo, lo cual lo llevaría a un "idealismo" o, en palabras de Toni Negri, a ser un comunista que no es marxista. Al respecto, él se afirma como marxista en tanto define al marxismo no como una rama de la economía, ni de la sociología, ni una filosofía; sino como el "conocimiento organizado de los medios políticos

En primer lugar, Badiou considera a este tipo de insurrecciones como típicas de lo que viene llamando un período de *intervalo* reaccionario. En estos intervalos, las muestras de descontento contra el *statu quo* en manifestaciones y revueltas existen, pero carecen de una forma política propia y, por eso, expresan sus consignas y sus fuerzas de forma principalmente negativa. Según el filósofo, las revueltas, si bien actúan como *guardianas de la historia de la emancipación* en contra de la temporalidad estatal, tienen como principal carencia que generalmente su aparición no se ve acompañada de una reviviscencia ideológica, no pueden "*extraer su fuerza del hecho de que comparten una Idea"* (CIR6: 48)[403]. Por esta razón, la forma de la acción de masas colectiva sólo puede ser la de una revuelta que, en el mejor de los casos –cuando no se trata de un acto en que se agota en un sobresalto nihilista–, es conducida hacia su forma histórica, también denominada "movimiento de masas".

Las revueltas son un corte importante en la normalidad estatal, pero señalan también la apremiante necesidad de una proposición ideológica estratégica que alimente la aparición de una nueva figura política, pues ellas no se autoafirman en la pura espontaneidad, sino que su fuerza interruptora debe transformarse y plasmarse en una organización que pueda crear un "fuera de tiempo", diferente a temporalidad estatizada, enfocada en los tiempos electorales, que marca el paso de las organizaciones tradicionales (sindicatos, partidos e incluso algunos "movimientos") y es alimentada por la crónica de los medios de comunicación.

> Si el acontecimiento, la revuelta histórica, es un corte en el tiempo –corte en que aparece el inexistente–, la organización es un fuera de tiempo que crea la subjetividad colectiva en que la existencia asumida del inexistente, a la luz de la Idea, va a enfrentar la fuerza conservadora del Estado (CIR6: 76).

La organización es un proceso que tiene por fin conservar la genericidad de la política popular presente en la revuelta inicial. Las consecuencias del acontecimiento popular masivo se organizan en este nuevo *cuerpo* que materializa una verdad política en movimiento, bajo condición de los principios de la Idea comunista, pero atendiendo a la vez a los problemas o *puntos* con lo que se topa en su desenvolvimiento en el mundo, al punto de que se comienza a disputar el tiempo político colectivo a su gestor habitual, el Estado.

En suma, Badiou considera que el problema de las rebeliones o revueltas actuales es que suponen un más allá ideológico todavía no constituido y, por eso, se estancan frente a las mismas cuestiones que habían quedado en suspenso hacia el final de la secuencia previa al intervalo: principalmente, el problema de hallar la consistencia de una política organizada a través de nuevas formas desestatizadas y desmilitarizadas, entendiendo que este momento

---

requeridos para deshacer la sociedad existente y desplegar una figura por fin igualitaria y racional de la organización colectiva, cuyo nombre es 'comunismo'" (CIR6: 14).

[403] Por ejemplo, Badiou señala que la categoría de "indignación" del 15-M español, si bien es un comienzo, en tanto que afecto negativo no puede es suficiente para suplir la ausencia de una Idea afirmativa y su organización, del mismo modo que una revuelta nihilista como la de Londres del mismo año no constituye una política (CIR6: 104).

de organizarse es especialmente difícil, pues ahí suelen ocurrir disensos y el enemigo intenta recuperar terreno (CIR6: 49). En este punto, vale la pena insistir en que un desafío clave para el futuro de las políticas de emancipación consiste en la creación de un tipo organización y disciplina política que no se abandone al modelo jerárquico y autoritario [404].

Desde su visión interesada en pensar el significado de estas revueltas para la política de emancipación en un contexto signado por la ausencia de una orientación ideológica que ordene a las subjetividades, Badiou también se ocupa en su libro de criticar la interpretación de las revueltas árabes proveniente de la arrogancia de las potencias occidentales y muchos medios de comunicación. Según esa lectura, el impulso de estas rebeliones se reduce a lo que se denomina un "deseo de Occidente", es decir, revelan el deseo de estos pueblos de integrarse en el ámbito de "libertad" política y económica del cual los ciudadanos occidentales ya se beneficiarían, planteando así una contradicción estática que opone las democracias formales a los regímenes dictatoriales (CIR6: 55).

A partir de este análisis se puede volver entonces a plantear el tema de las figuras subjetivas no emancipadoras. Badiou nombra tres subjetividades típicas que induce la estructura del mundo actual. En primer lugar, la subjetividad presente, sobre todo, en las clases medias que defiende orgullosamente los valores liberales de Occidente, a la vez temerosa, en el fondo, de perder su modo de vida y pasar a formar parte de los excluidos. Luego, se halla la subjetividad de aquellos parias que pretenden imitar a esa "civilización" y desean integrarse a ella. En este punto, Badiou señala que los movimientos políticos recientes, aunque en ocasiones contengan un intento de liberación respecto de un régimen opresor, no persiguen una adhesión sin más a los principios de la civilización occidental, puesto que también se sabe que Occidente protege a toda clase de regímenes dictatoriales y sus intervenciones en pos de la "democracia" constituyen sólo una forma de legitimar sus avanzadas imperialistas. La inclusión en "Occidente" se revela entonces como una promesa vacía o un eufemismo que apuntala la hegemonía del capital a nivel mundial (CIR6: 59) [405].

Por último, Badiou sostiene que hay una tercera figura subjetiva, derivada de la frustración de quienes no logran satisfacer el deseo de Occidente, que culmina en un nihilismo vengativo contra el modo de vida occidental actual. Esto se expresa en el nuevo tipo de fascismo

[404] Hallar esta nueva política es un gran desafío que -como señala Badiou en una entrevista reciente- está marcado también por experiencias decepcionantes, incluso cuando se arriba al control del Estado. "De modo que es una ley de la historia que ningún movimiento puede mantener su paso y su efervescencia para siempre. Existen contratendencias y un orden establecido, y sería un error subestimar su tenacidad. Estamos en un período de intervalo en el que cada uno tiene que medir sus opciones y posibilidades, y ello incluye la amarga, aunque no inevitable experiencia del marco oficial apropiándose de los avances logrados" (Badiou, E2016a).

[405] Sin dudas, hay también movimientos populares que tienen por contenido afirmativo algunas consignas extraídas de la ideología de Occidente. Al término de estos procesos, se da aquello que Badiou llama un fenómeno de "inclusión occidental" (CIR6: 58-59). Se puede tomar como ejemplo de esa clase de situación a las revueltas en Kiev, Ucrania, a fines de 2013, y que se prolongaron hasta febrero de 2014, las cuales desde un primer momento estuvieran marcadas por el interés de integración al mundo europeo occidental y donde el elemento identitario fue particularmente fuerte. En esa línea, estas revueltas fueron analizadas prontamente por Badiou en la sesión del 12 de marzo de 2014 de su seminario. Disponible en: http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/13-14.htm

terrorista fundamentalizado, principalmente afín a la religión islámica –aunque también atañe al cristianismo– que, obviamente, no se trata de una real alternativa al *statu quo*, sino de una respuesta conservadora y llena de resentimiento (auto)destructivo[406] (Badiou, 2016a: 47).

El escenario contemporáneo parece presentarse entonces marcado por figuras contrarias a la emancipación, tal como sugería Alberto Toscano, de modo que Badiou acepta que muchos movimientos ligados a estas revueltas se ven expuestos a escoger entre la modernidad que se atribuye el capitalismo contemporáneo y la tradición conservadora, dos orientaciones negativas que conforman una falsa alternativa[407]. Es necesario entonces proponer otra figura de modernidad –obviamente no conservadora– que dispute el sentido de ésta al capitalismo que domina globalmente; una verdadera alternativa emancipadora que se encontraría en aquellos acontecimientos políticos que sobrepasan las limitaciones del deseo de Occidente y que se vinculan con el resurgimiento de la hipótesis igualitaria del comunismo.

En efecto, la primera condición mínima para construir esta alternativa en el mundo contemporáneo reside para Badiou en las experiencias en las que se defiende un espacio y una temporalidad propia para practicar una forma de la política que se sustrae tanto de las políticas limitadas por su referencia a la moderación del Estado de derecho como de aquellas otras que apelan al enaltecimiento de alguna sustancialidad (un pueblo, una raza o un Dios). Todo ello, sin olvidar la importancia de que estas experiencias locales se inscriban y sinteticen en una representación histórica e internacionalista a través de la Idea comunista.

En suma, los sucesos a los que Badiou denomina “revueltas históricas” lo alientan a reforzar su idea respecto de la necesidad de construir un futuro político a partir del hecho de que estos movimientos colectivos compartan una idea obviamente afirmativa que no se limite a afecto negativo o de indignación que hay en muchos de ellos (lo cual es esencial para la juventud que creció en un clima reaccionario, sin haber tenido a disponibilidad a la Idea que, en etapas históricas anteriores, orientaba a la militancia). El “despertar de la historia” que ellas anuncian contra el orden imperante debe acompañarse para él de un despertar de la Idea del Comunismo, la única que puede confrontar con el dominio del capitalismo democrático. En definitiva, la necesidad que observa Badiou de recuperar una capacidad política afirmativa que permita ir más allá del sentido de resistencia de los movimientos políticos contemporáneos se articula con la reintroducción de la hipótesis moderna del comunismo.

CONCLUSIONES: EL FILÓSOFO IDEÓLOGO DE LOS MUNDOS

Llegados a este punto de la Tesis, es oportuno volver a examinar la interpretación badiouana de la relación entre filosofía y política en tanto se considera que el recorrido por los textos de Badiou en los que introduce la categoría de Idea Comunista como una operación

[406] Badiou describe esta subjetividad fascista junto con las otras subjetividades típicas del mundo actual en una clase de su seminario dedicada a pensar los atentados terroristas en París del año 2015. *Cfr.* Badiou A. (2016a) *Notre mal vient de plus loin*, Paris: Fayard.
[407] Badiou, A. “Le nihilisme comme subjectivation radicale de la finitude”, en, *L’Immanence des vérités*, Paris: Fayard, 2018.

intelectual para abordar filosóficamente a la política contemporánea, permite registrar un nuevo momento de esa interpretación dentro de su obra que la Tesis denominará "ideológico".

Como ya se desarrolló, en el contexto de fines de los ochenta en el cual se anunciaba el final de la filosofía o ella parecía diluirse en otros discursos, la intervención de Badiou con la publicación de EE y el *Manifiesto* insistía en construir una filosofía "sistemática" que distingue analíticamente aquellos ámbitos que constituyen las condiciones previas a su ejercicio. De ese modo, la filosofía podía ser liberada de cualquier tipo de *sutura*, a la vez que se sostenía que ella no debía situarse por encima de aquello de lo cual depende. En efecto, en una entrevista inmediatamente posterior a la publicación de estos libros, sostiene que en la "historia de la filosofía hay una historia de depuración que sustrae a su jurisdicción toda una serie de cosas que anteriormente formaban parte de ella (…). Yo le quito aún más cosas, incluso el derecho de ser productora de verdades, de legislar sobre los acontecimientos o de legislar desde bambalinas sobre lo histórico-político, etc." (E1990: 32)[408].

En esa línea, se puede interpretar que en la década de los noventa, el abordaje filosófico badiouano de la condición política (en obras como *Conditions* y el *Abrégé de métapolitique*) se preocupó principalmente por establecer las conceptos centrales de la política (con categorías inspiradas en gran parte en la obra de Lazarus) considerada como pensamiento secuencial e inmanente, a la vez que enfatizó la necesidad de que la filosofía evite la peligrosa tentación de ocupar el lugar de la política y viceversa, lo cual se observa en su esfuerzo por distinguir las categorías con las que opera la filosofía de aquello que se produce en la política.

En ese sentido, en el primer tomo de la serie *Circonstances* (2003, en adelante, CIR) en los que –como se señaló– reflexiona sobre la relación de la filosofía con las circunstancias políticas, Badiou recuerda que no es ella la que puede resolver los nuevos desafíos: "la filosofía no es, y jamás ha sido, la que dispone por sí misma las figuras de la emancipación. Esa es la tarea primordial de lo que se concentra en el hacer-pensamiento político". Empero, esto no le impide señalar enseguida que a la filosofía le queda la tarea para nada desdeñable de "reconstituir racionalmente la reserva de infinitud afirmativa que todo proyecto liberador exige" (CIR: 75). En efecto, el filósofo en su labor de detectar y capturar las verdades creadas en su tiempo, puede eternizarlas de modo que ellas adquieran una disponibilidad universal y puedan ser asociadas con mundos diferentes.

[408] Aún en el año 2000, durante una charla de presentación de la edición castellana de EE, Badiou sostiene que una filosofía que depende de acontecimientos y la creación de verdades exteriores a ella no puede intentar proponer soluciones: "La solución de los problemas tiene que ver con el devenir de las verdades concretas. La filosofía puede pensar todo esto y podría quizás ayudar a que se hagan avances, pero no está en condiciones de proponer soluciones (…). No voy a hacer una filosofía del acontecimiento y después decir que la filosofía reemplaza al acontecimiento, sería una grave contradicción. Tiene que ocurrir que las cosas sucedan. Por definición, no se sabe de qué modo, porque un acontecimiento sólo es un acontecimiento si es imprevisible. Si podemos decir 'va a ocurrir el año que viene', entonces ya no es un acontecimiento, es un mero cálculo. Por mi parte, mi filosofía le otorga un lugar importante a lo imprevisible (…) El azar es parte de las verdades. Así que podemos ayudar a aclarar el problema, podemos proponer nuevos conceptos del pensamiento, pero no podemos sustituir el azar creador. Mientras esto no se haya decidido tenemos que actuar con lo que tenemos, esto es, ser fieles a las secuencias anteriores" (Badiou, 2000a: 23-24).

Si bien la Tesis ha dejado claro que, en su etapa de madurez, la concepción de Badiou de la filosofía como un acto de captación de verdades jamás implicó que ella sea reducida a un pensamiento meramente descriptivo de lo que viene de "afuera" (Cfr. apartado 3.2.2), vale la pena actualizar cómo se concibe específicamente la relación del acto filosófico con la política teniendo como guía sus comentarios al respecto en *Logiques des mondes*. En efecto, la ya mencionada utilización de la figura del "revolucionario de Estado" en esta obra como nuevo ejemplo de una forma invariante subjetiva de los procesos de verdad en el ámbito de la política, lleva a Badiou a escribir una extensa nota aclaratoria sobre la relación de su empresa filosófica con sus condiciones, en particular con la condición política. Allí sostiene que los resultados de una condición nunca se reproducen de forma exacta cuando ingresan al ámbito de la filosofía y en esta apropiación ella puede producir "desplazamientos" respecto del pensamiento que inicialmente la condiciona[409]. Por eso, la relación de las operaciones propiamente filosóficas con lo que ocurre en sus condiciones de verdad, en este caso, con la existencia de políticas singulares, únicamente puede evaluarse en términos de *grados de compatibilidad* (es decir, no se trata de buscar simplemente una identidad o una contradicción). Así lo expresa Badiou en el marco general de su filosofía:

> (L)o que fue pensado y es convocado como una condición por la filosofía se encuentra en ella repensado de tal suerte que es otro pensamiento, aunque pueda ser el único otro pensamiento (filosófico) compatible con el pensamiento condicionante inicial (LM: 573).

Acorde con este planteo, Badiou aclara que el concepto de los "modos históricos de la política" de Lazarus que apunta a identificar la singularidad de cada política desde la antropología política, no es de ningún modo contradictorio con la apropiación filosófica de estas secuencias como trayectos de verdad (a través de categorías filosóficas como las de *sujeto*, *cuerpo* y *verdad*) y la tesis de la eternidad de las verdades, entre ellas las políticas. Asimismo, la identificación por parte de la filosofía de figuras *invariantes* o transmundanas en el campo de la política (así como de aquello que desde los setenta denomina "invariantes comunistas") tampoco sería contradictoria con la doctrina de los modos históricos porque aquellas son formas de sublimar estas experiencias políticas localizadas dentro del ámbito filosófico. En general, es posible que una verdad o idea de la política sobreviva para la filosofía en su aspecto transmundano e intemporal, allende de si el cuerpo y el pensamiento político de la secuencia particular en la que se sostuvo se ha desvanecido, y no ha sido aún "resucitada" o reactivada por otra política de un mundo o época diferente.

Desde este marco, es posible situar y entender cabalmente la intervención del filósofo en el escenario político contemporáneo. Badiou considera que a raíz de la falta de una

---

[409] Consultado en una entrevista con Bosteels sobre la relación de su filosofía con la literatura (cuyo uso parece estar bastante determinado por las categorías y conceptualizaciones badiouanas en torno al acontecimiento), Badiou señala que habría diferentes grados de "apropiación filosófica de la condición" a tal punto que las operaciones de la filosofía en relación con una condición implican selecciones y transformaciones que no constituirían falsificaciones, pero sí implican desplazamientos (Badiou, E2003a: 73).

simbolización colectiva afirmativa se presenta un tiempo desorientado ideológicamente, en el cual los individuos que se rebelan contra el *statu quo* no disponen de ningún principio que les permita orientar su existencia, desconcierto vital que aqueja principalmente a los jóvenes[410]. Asimismo, él considera que esta falta de recursos simbólicos para proponer una alternativa al dominio actual del capitalismo también obedece a la separación creciente entre los sectores intelectuales educados y las masas populares. De allí entonces, la propuesta de su filosofía de retomar relanzar el término comunismo y sostener la existencia de la Idea del comunismo en el mundo contemporáneo no implica que ello se limite a un experimento intelectual porque él también considera que esta Idea sólo cobra fuerza cuando prende en las masas (Badiou, 2010a: 55). La idea comunista es lo que permite a los individuos sostener su incorporación individual a las exigencias de un procedimiento de verdad al darles la posibilidad de percibir que sus ideas y acciones desbordan el marco local de efectuación, y poseen un valor global y universal. Por eso, hay que recuperar en estos tiempos aquello que la política maoísta designaba como el vínculo de los intelectuales con las masas (especialmente con los jóvenes), de modo que la filosofía pueda orientar la búsqueda de un proyecto de modernidad alternativo.

La tarea del filósofo en este escenario es enunciada entonces claramente por Badiou: "lo que se nos viene dando como tarea**,** digamos incluso como deber filosófico, es ayudar a que surja un *nuevo modo de existencia de la hipótesis*" (CIR4: 113). En ese sentido, aunque no deja de repetir la importancia de las nuevas experiencias políticas, al final de su conferencia de 2009 realiza como filósofo y militante un llamamiento aún más incisivo a intervenir: "podemos asegurar la nueva existencia de la hipótesis comunista o, más precisamente, la Idea del comunismo, en las conciencias individuales. Podemos abrir el tercer período de existencia de esta Idea. Y, como podemos, debemos hacerlo (IDC: 31).

En suma, la tarea de reinyectar la Idea del comunismo asumida por el filósofo Badiou es una clara pretensión de intervenir en el actual escenario político-ideológico que parece matizar su énfasis anterior en distinguir a la filosofía respecto de aquello que es lo propio de sus condiciones, en este caso, de la política. El comunismo es una producción de la política, de sus pensamientos y prácticas, mientras que la Idea es una categoría filosófica; por lo tanto, la Idea del comunismo implica un entrecruzamiento entre la filosofía y la política en la cual el filósofo cumple un rol fundamental al punto de que la condición política parece poder ser sometida a lo condicionado (la filosofía)[411]. Los procesos de la política militante que se despliegan secuencialmente en relación con acontecimientos (incluso del pasado), dependen también en alguna medida de la Idea que aporta el filósofo para suplir "la desorientación".

[410] No casualmente, el filósofo ha dedicado algunas conferencias a pensar la juventud, luego publicadas en un libro (Badiou, 2016g).
[411] Vale recordar aquí que evitar la posibilidad de culminar en una fusión de la política a la filosofía proviene del *igualitarismo filosófico entre los procedimientos de verdad* -mencionado en el apartado anterior- que habilita el dispositivo filosófico badiouano de madurez.

CONCLUSIONES FINALES Y RECOMIENZOS: LA HERENCIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO EMANCIPADOR EN LA RETAGUARDIA FILOSÓFICA

> "Nuestras clases dominantes han procurado siempre que los trabajadores no tengan historia, no tengan doctrina, no tengan héroes y mártires. Cada lucha debe empezar de nuevo, separada de las luchas anteriores: la experiencia colectiva se pierde, las lecciones se olvidan. La historia parece, así, como propiedad privada cuyos dueños son los dueños de todas las otras cosas".
>
> Rodolfo Walsh en el *Periódico de la CGT de los Argentinos*

Como se ha desarrollado en la lectura desplegada en esta Tesis, la interpretación de la relación entre filosofía y política en la obra de Alain Badiou recorre diferentes "momentos": un primer "momento" bajo la égida de la teoría estructuralista en su versión althusseriana, un segundo "momento" político vinculado a los lineamientos de la doctrina política maoísta, un "momento" de madurez de presentación de una propuesta filosófica sistemática que a la vez se asume condicionada por pensamientos independientes respecto a ella (entre ellos, el de la política), y un cuarto "momento" en el que se recupera la importancia de la intervención ideológica del filósofo en el ámbito de la política.

Además de desplegar estos momentos, la Tesis sostiene la lectura o recorrido efectuado por el pensamiento badiouano hace posible responder a la principal inquietud que su filosofía de "madurez" –la más abordada por sus comentaristas, incluyendo a filósofos reconocidos como Ernesto Laclau y Slavoj Žižek– ha suscitado respecto de su teorización de la novedad política: la supuesta separación entre los acontecimientos políticos respecto de la situación histórica en la que emergen y de la historia de las políticas de emancipación en general, presumible debido al "giro matemático" que marca el inicio de esta etapa de su filosofía. El desarrollo y la argumentación de esta respuesta implica entonces retomar y sistematizar diversos conceptos e ideas abordados en los distintos Capítulos de la Tesis.

Antes de iniciar el proceso de esta respuesta, hay que subrayar que el trayecto filosófico badiouano tiene como caja de resonancia el devenir de las políticas de emancipación –que condiciona a su filosofía– y del escenario político en general a nivel local (francés) e internacional. Este señalamiento es válido para toda filosofía, en cuanto se considera que cada una de ellas se vincula y se halla condicionada (allende de si esto se asuma explícitamente o no) por algún tipo de política real, de modo que se sitúa en un "campo de batalla" político-ideológico que prescribe cuáles son sus oponentes en el campo filosófico de cada período. Por ende, estos enfrentamientos también son tenidos en cuenta al desarrollar a continuación la concepción badiouana de las novedades de la política.

1er Momento.

A pesar de declaraciones de Badiou en su madurez por las que se adjudica una doble filiación intelectual (sartreana y estructuralista) durante su formación, la Tesis se ha ocupado de demostrar que el primer "momento" de interpretación de la relación entre filosofía y política en el por aquel entonces joven filósofo, se halla bajo la influencia teórica del estructuralismo francés, más precisamente, del proyecto althusseriano de relectura del pensamiento dialéctico marxista desde esa línea estructuralista. A comienzos de los sesenta, esta apropiación "científica" del marxismo promovida por Althusser emprende una batalla (a la que Badiou aportará sus propias armas) contra otras lecturas consideradas "desviaciones" ideológicas. Sus frentes de batalla son la ortodoxia soviética, criticada por su énfasis economicista, pero también las filosofías "humanistas" de Occidente, entre las que se incluye al existencialismo sartreano que había estimulado el interés de Badiou por la filosofía en su juventud.

En el althusserianismo, la dialéctica marxista es pensada como una tópica de lo que se llama una "formación social" que se concibe como una totalidad compuesta por una pluralidad de instancias o contradicciones desiguales, lo cual limita el pleno determinismo de la instancia económica (una visión del marxismo influenciada por las concepciones de Mao, figura cuya influencia teórica y política se acrecienta por aquellos años). Esta teoría sobre la unidad compleja de lo social que intenta explicar la posibilidad del cambio, conocida como "causalidad estructural", es analizada cuidadosamente en sus conceptos por el ya filósofo Badiou en su texto *Le (re)commencement du matérialisme dialectique* (1967).

En relación con la cuestión central de pensar las rupturas desde una perspectiva estructuralista, el artículo de Badiou da cuenta de las "lagunas" de la conceptualización althusseriana para explicar las implicancias del papel de determinación en última instancia de la economía, lo cual lleva al joven filósofo a proponer que la teoría de la causalidad estructural se sustente previamente en una disciplina autosuficiente como la matemática.

El recurso a la matemática, por su estatuto científico, permite cumplir con el *dictum* de la filosofía marxista que Althusser concibe como una herramienta de vigilancia epistemológica que debe guardar la cientificidad de las ciencias y delimitarlas de la ideología. Empero, a partir del mismo Althusser hay que señalar que, si bien la ciencia es un proceso de producción y de transformación en oposición a la repetición ideológica, ella tampoco debe ser imaginada desde un lugar de pureza, ya que la ideología es una instancia ineludible en una formación social. Por ende, Badiou afirma que la diferenciación entre ciencia e ideología no se da como una contradicción simple, sino que es un *proceso* que se reanuda constantemente.

Otro aspecto que se destaca positivamente del lenguaje formalizado matemática para el proyecto teórico del estructuralismo althusseriano, es el carácter a-subjetivo y autosuficiente que le adjudica Badiou (a diferencia de la visión lacaniana que intenta rastrear en ese lenguaje a las operaciones del sujeto del inconsciente). En efecto, así como el apoyo en la formalización

sería una garantía de cientificidad para la teoría de la "causalidad estructural", Badiou también destaca la capacidad de los mecanismos y encadenamientos formales para producir rupturas y novedades al interior del propio campo de la matemática. En ese sentido, en contra de su utilización ideológica como una fuente de legitimación de discursos pretendidamente científicos y de las visiones idealistas de la ciencia que distinguen entre lo formal y lo empírico, Badiou introduce el concepto de *modelo* dentro de una visión materialista de la matemática como proceso de producción. Así, el modelo puede pensarse como un dispositivo de experimentación de la escritura matemática que propicia una reconfiguración novedosa de su campo, al permitir trabajar a los científicos con el rigor del lenguaje lógico matemático sobre las representaciones o nociones ideológicas que pueden pervivir en sus teorías.

Finalmente, hay que señalar que la filosofía marxista post-ideológica proyectada por el althusserianismo se define como una teoría de las prácticas existentes vinculada especialmente a la ciencia y que se alza por encima de la práctica política de los militantes. Esta perspectiva otorga preeminencia a los "teóricos" para señalar las desviaciones ideológicas en el curso del movimiento comunista, puesto que el abordaje de lo propiamente político es desplazado en cuanto se considera que el tratamiento de esa instancia requiere el desenvolvimiento previo de una teoría general de las formaciones sociales. En consecuencia, combinado a su renuencia a considerar la cuestión del sujeto, en su momento de mayor ligazón con el pensamiento althusseriano, los textos filosóficos de Badiou desechan la posibilidad de que la política sea la protagonista principal de las transformaciones.

2do Momento.

El Mayo francés va a cambiar las piezas de este tablero, pues la política real se "mueve" súbitamente sin esperar a los teóricos. Este acontecimiento conmueve a Badiou que, ante la nueva coyuntura, abandona los temas "teoricistas" de epistemología y formalización para volcarse a la actividad militante en un grupo maoísta. Así se inicia un segundo "momento" de su interpretación de la relación de su filosofía con la política distanciado del rígido estructuralismo sin sujeto propuesto por Althusser. Desde los setenta, la nueva referencia a la cual se anuda su filosofía para pensar la novedad política y la posibilidad de un sujeto político revolucionario es el pensamiento de Mao, cuya concepción de la dialéctica implica una forma de marxismo que destaca la singularidad de la política. De este modo, el marxismo, en lugar de una ciencia, es más bien concebido como una doctrina política enriquecida por los aportes y experiencias del maoísmo.

En esa línea, Badiou retoma la categoría de sujeto y se apoya en el presupuesto marxista de que hay un sujeto de la historia de la emancipación que son las clases explotadas: "las masas hacen la historia". Pero, además de las masas, el actor clave que anuncia el fin de la opresión es el proletariado que, a diferencia de los esclavos y los siervos que eran todavía

sujetos “en sí”, puede constituirse en sujeto “para sí” al concientizarse y apropiarse de la tarea de su liberación a partir de la fusión del marxismo con el movimiento obrero. Asimismo, esta correlación entre la clase “en sí” y la clase “para sí” subjetivada es encarnada por el “partido de clase”. Así, el pensamiento badiouano se asienta inicialmente en una visión teleológica de la historia que presupone a las masas, al proletariado y al partido como sujetos políticos.

En el texto *Théorie de la contradiction* (1975), Badiou despliega paso a paso los principios fundantes de la dialéctica esgrimidos por Mao en *Sobre la contradicción* para pensar la política: el principio de escisión (“uno se divide en dos”), la existencia de contradicciones principales y secundarias y, al interior de cada contradicción, de sus aspectos dominantes y secundarios. En su intento de refinar los esquemas de esta dialéctica, Badiou destaca que el principio que afirma la desigualdad de contradicciones no debe llevar a pensar a que el cambio únicamente consiste en que lo principal se convierta en secundario (y viceversa). Es decir, la original preocupación badiouana es pensar un verdadero cambio que implique una ruptura cualitativa (novedosa), en vez de reducirse a esta lógica estructural del perpetuo intercambio de plazas (donde sólo cambiaría quien ocupa el lugar del poder estatal), la cual caracteriza incluso al llamado “post-estructuralismo”. Al mismo tiempo, Badiou sostiene que el cambio tampoco puede darse desde un puro acto espontáneo de las masas contra el Estado, tal como lo plantearía el maniqueísmo anarquizante de Deleuze. De este modo, hay para la filosofía badiouana dos frentes de batalla internos al contexto de la izquierda francesa post-68: el conservadurismo del estructuralismo althusseriano, así como el espontaneísmo de las filosofías anarquizantes.

En su pretensión de pensar la novedad, Badiou *escinde* dialécticamente la teoría maoísta del aspecto *principal* para señalar en este concepto una unidad contradictoria de lo estructural y lo tendencial que previene la omisión de uno de ellos en favor del otro. La dialéctica en su vertiente estructural es un estado determinado o una lógica de plazas [*places*]; pero en su segunda vertiente denominada tendencial o histórica se la estudia como un movimiento ininterrumpido por etapas y se observa que toda contradicción confronta fuerzas [*forces*] cuya naturaleza es de orden diferencial. La articulación entre ambas lógicas no debe pensarse para Badiou a través de un abordaje cuantitativo de las relaciones de fuerzas para calcular la fuerza necesaria para cambiar de plaza, pues un cambio de esa clase sería una extensión de la lógica de plazas que no conlleva ninguna transformación cualitativa del proceso. Se requiere entonces que el mismo concepto de fuerza se divida en su aspecto cuantitativo y cualitativo para plantear una visión cualitativa del proceso, de modo que el antagonismo pueda traducirse en una verdadera revolución que no se limite a ocupar el lugar dominante, sino que también incluya un proceso de *disolución* y reformulación del sistema mismo de plazas. En suma, la cuestión clave para pensar el cambio como novedad es: ¿qué nuevas fuerzas emergen?

Por otro lado, en línea con la temprana crítica de Rancière al "elitismo" de la concepción de la ideología de Althusser que –contrariamente al espíritu del Mayo francés– supone que la ideología dominante lo ocupa todo, a excepción de la mente de los pocos sabios que tienen capacidad de descifrarla y guiar a las masas ignorantes; Badiou también publica un texto que crítica a la teoría althusseriana de la ideología por su carácter "unilateral". Su replanteo de la cuestión del sujeto político va de la mano de la tesis de que no existe la ideología en general, sino que ella está escindida y dialectizada porque existe una ideología propia de las clases dominadas. La ideología es repensada entonces en términos de lucha –en vez de "falsificación"– porque se considera que las ideas de los dominados tienen la fuerza para afirmarse, abandonando el tema althusseriano de la interpelación, el mecanismo inconsciente que explicaba el sujetamiento de los individuos al orden favorable a sus dominadores.

Dentro de esta visión no monolítica de la ideología, el constante proceso de lucha ideológica es motorizado por la lucha de clases anclada en las revueltas revolucionarias de las masas (como la de Mayo del 68). Por eso, Badiou llega a sostener que hay una autonomía positiva de las ideologías resistencia para producir ideas novedosas que no sólo no se desprenden únicamente del contenido de la dominación, sino que incluso condicionan a las sucesivas formas ideológicas con las que "reacciona" la clase dominante. Así, el principio que dicta que las masas hacen la historia se extiende también a la historia de la ideología.

Cuando Badiou analiza el contenido de las ideologías de los "vencidos" en las diferentes revueltas a lo largo de la historia reconoce sus resonancias comunistas. Por ende, llama "invariantes comunistas" a estas ideologías de las masas manifestadas en diferentes episodios de lucha en contra de las instancias de explotación. Asimismo, desde la perspectiva procesual del maoísmo, Badiou vuelve a destacar la aparición superadora del proletariado, armado de la teoría marxista y el partido, en cuanto permite hacer de este ideario, heredado de las luchas del pasado, un programa revolucionario y realizable. Es decir, las ideas de las masas se recolectan y sistematizan, pero el conocimiento y la organización reemplazan al utopismo contenidos en esas invariantes para avanzar hacia la consecución del comunismo.

Empero, en el marco de la regresión en la que ingresa el campo emancipatorio y el debilitamiento las consecuencias del Mayo francés –sin cumplir los augurios revolucionarios– desde la segunda mitad de los setenta, Badiou se ocupa desde su seminario de pensar la dialéctica de la política a través de nuevas perspectivas teóricas, esfuerzo que plasma en la publicación de *Théorie du sujet* (1982). Hay que notar entonces que en su segundo "momento" en el cual se asume que dilucidar la singularidad de la política cobra un lugar central en desmedro de la teoría "pura", Badiou también reconoce que para dar batalla contra la avanzada del pensamiento político liberal y antirrevolucionario en Occidente es necesario replantear la dialéctica y la cuestión del sujeto mediante referencias a autores o disciplinas que exceden el canon marxista (tal como ya lo había hecho el marxismo althusseriano).

En su objetivo inicial de explicar el cambio en la estructura, la primera parte del libro de Badiou efectúa una relectura de la dialéctica de Hegel para distinguir en él a la vertiente estructuralista o idealista que no reconoce las divisiones internas, a la vez que recupera a otra vertiente histórica o materialista en la que sí opera la *escisión* y se articula con la cuestión del sujeto y la novedad. De este análisis, Badiou concluye que la dialéctica tiene su contradicción fundamental entre el existente y su lugar, es decir, entre una fuerza y su plaza. Esta oposición que motoriza a la dialéctica es enriquecida con la introducción de los neologismos badiouanos de *esplace* y *horlieu*: el *esplace* es una fusión de términos traducible como un "espacio de emplazamiento" que designa la acción de la estructura; mientras que *horlieu* alude a un "fuera de lugar" que permite designar aquella fuerza que la desborda topológicamente.

Sin embargo, Badiou advierte que el esquema del proceso dialéctico inspirado en Hegel suele tener un límite que reconduce la fuerza al lugar o totalidad de la que irrumpió. Por eso, frente a esta *circularidad* repetitiva de dialéctica estructural, plantea para explicar las novedades lo que llama la *periodización* (materialista), una forma "espiralada" del proceso dialéctico que vincula diferentes secuencias históricas de la política. En esta visión, el proceso incluye una segunda secuencia que se emprende una vez dadas las condiciones del balance de la anterior, de modo que dicho balance alcanza una consumación práctica a través de un sujeto. Un ejemplo de esta clase de *periodización* que produce una novedad es el partido bolchevique de Lenin en tanto sujeto portador en su práctica (en lo real) de un balance respecto del saldo de la Comuna de París que lleva a su consumación a esa secuencia fallida.

Al mismo tiempo, dado que esta culminación "práctica" de la periodización nunca es definitiva, Badiou señala que cuando al final de la secuencia hay un único término que detenta el balance de la precedente, se produce una absolutización de un lugar que clausuraría el recorrido subjetivo (como sucedió con muchos Partidos comunistas que terminaron por entronizarse en el poder). Por eso, la vertiente histórica del pensamiento de la contradicción asumida por Badiou plantea la irreductibilidad cualitativa de la fuerza en su carácter subjetivo, así como se preocupa por evitar la autoliquidación izquierdista que reniega de su objetividad.

Por este motivo, Badiou se ocupa en adelante de teorizar el modo en que el sujeto político (eminentemente, el Partido) puede conformar una nueva consistencia novedosa desde una posición de descentramiento. En ese sentido, se apoya en Lacan, escindiendo también al pensamiento del psicoanalista en una vertiente estructural, cuyo tema es *lo simbólico*, y en otra histórica que se ocupa de la fuerza a partir del concepto de *lo real*; para luego retomar su fórmula de que lo real es el *impasse* en la formalización. De ese modo, indica la necesidad de que lo real *periodice* en vez de circular como falta o punto insuperable, es decir, hay que dar cuenta de una novedad en el proceso dialéctico que no se limite al intercambio de lugares.

En esa perspectiva, Badiou lee a *lo real* en clave política como el antagonismo insuperable de la sociedad capitalista entre burguesía y proletariado, y que no es un objeto del marxismo,

sino aquello que el sujeto político encuentra como su azar (los acontecimientos y revueltas imprevisibles), su causa (el conflicto constitutivo de la política) y su consistencia (la política subjetiva ancla en esta tensión "antagonista"). La tarea del marxismo consiste en sostener el advenimiento de un sujeto político a la altura de las exigencias de lo real así entendido.

A diferencia de las teorías post-estructuralistas de autores como Laclau, Mouffe y Žižek, la filosofía badiouana concibe al reconocimiento de lo real como la causa antes invisibilizada en la estructura sólo como la mitad del proceso de constitución de un sujeto político, pues tiene la originalidad de pensar a lo real también como *consistencia novedosa*. Empero, hay que repetir el interés previo de Badiou tanto por la idea de consistencia novedosa, en sus trabajos en torno a la formalización matemática en los sesenta, así como por pensar un cambio que desborde el intercambio de lugares, en sus ensayos sobre la dialéctica antes de TS.

En ese marco, para pensar el advenimiento del sujeto político él ya no considera como en TC que para asegurar una transformación en la estructura sea suficiente con introducir una fuerza (*horlieu*) cualitativamente diferente en el proceso, ni que baste pensar la concentración cualitativa de esa fuerza. Lo que se requiere es que la fuerza sea pensada topológicamente como una fuerza subjetiva que, concentrando un término sometido a la repetición estructural, puede interrumpirla a través de un exceso sobre su plaza que también permitiría destruir su ley. En suma, Badiou divide el soporte-sujeto entre una base emplazada que se repite y una fuerza subjetiva de interrupción y destrucción de ese emplazamiento que abre la posibilidad de lo nuevo. La distinción plaza/fuerza se complejiza porque ya no hay dos conceptos para un sólo proceso dialéctico, sino más bien dos procesos (repetición/interrupción, falta/destrucción) para un concepto que es el de sujeto.

Sobre esta base, para pensar las derivas de las políticas revolucionarias y su sujeto político, la teoría badiouana despliega diferentes figuras en diálogo con los conceptos del psicoanálisis lacaniano. En efecto, aborda primeramente el tema de la destrucción de la ley a partir de la tesis de que, si bien el pensamiento de Lacan no utiliza el concepto de fuerza, lo trata a través de dos conceptualizaciones vinculados a éste: la angustia y el superyó. Al mismo tiempo, un comentario del propio Lacan abre la puerta a ampliar dialécticamente la base conceptual de la angustia y el superyó de la teoría badiouana del sujeto con los de coraje y de justicia. En efecto, el coraje que apuesta por la interrupción desustructurante y la justicia que abre un proceso de reconfiguración de la legalidad previa, constituyen un modo de consistencia del sujeto distinto de aquel que se sostendría de la parálisis de la angustia y la obediencia excesiva al superyó. De este modo, se alcanzan los cuatro conceptos que conforman en Badiou la instancia *completa* del efecto de sujeto: la angustia, el superyó, el coraje y la justicia.

Posteriormente, la teoría del sujeto badiouana establece que estos cuatro conceptos del sujeto se reparten en dos tiempos que son el acto de *subjetivación* y el *proceso subjetivo*: las formas genéricas de la subjetivación son la angustia y el coraje, mientras que los modos de

consistencia del efecto de sujeto (procesos subjetivos) son el superyó y la justicia. Por último, Badiou distingue dos modos de vincular el acto subjetivante y el proceso subjetivo: el modo *ψ* [*psi*], que vincula la angustia al superyó, y el modo *α* [*alfa*], que vincula el coraje a la justicia.

Por otro lado, para profundizar en la idea misma de consistencia del sujeto, Badiou toma como plataforma a la matemática. A partir de ella, efectúa una distinción entre una consistencia débil de encadenamientos que llama *algebraica* y otra consistencia fuerte que vincula elementos vecinos heterogéneos, designada como consistencia *topológica*. La revisita a la matemática, considerada ahora como fuente válida de analogías para pensar la política subjetiva, le permite a Badiou mostrar la diferencia en el manejo de la falla que se da en estos dos tipos de consistencias. El proceso de la consistencia algebraica, en tanto su punto de partida es la existencia una causa evanescente e invisibilizada (el *inexistente*), se limita al reconocimiento y visibilización de esta falta; en cambio, la segunda consistencia habilita a pensar su desbordamiento topológico mediante la capacidad ilimitada del exceso para establecer nuevas vecindades, es decir, aquí la estructura puede ser afectada y transformada radicalmente al ser desbordada por una fuerza no delimitable (en el campo de la política, por ejemplo, esta fuerza existiría en la unión de los obreros inmigrantes con sus pares franceses).

Desde la perspectiva post-cartesiana de descentramiento del sujeto asumida desde TS por Badiou, éste no está dado como una entidad sustancial. Por eso, al final del libro, señala que el sujeto sólo puede ser aprehendido como el resultado del entrecruzamiento de los conceptos y procesos que él vuelve a vincular con los conceptos elementales de la política marxista. Su proyecto es buscar el *lugar* del proletariado que –para él– se constituye como sujeto político a través de su agrupamiento en el partido, el cual es, a su vez, una modalidad de anudamiento de los cuatro conceptos del sujeto en el marco de doctrina marxista: la sublevación (angustia); la insurrección (coraje); la dictadura del proletariado (superyó) y el comunismo (justicia).

En tanto el sujeto habita en estas oposiciones conceptuales y procesos, Badiou lo representa mediante una tópica en la que aparecen todos los componentes expuestos por su teoría: los cuatro conceptos, los dos tiempos (el acto de subjetivación y el proceso subjetivo) y los dos modos de vincular estos conceptos (el modo algebraico *ψ* que liga angustia y superyó, y el modo topológico *α* que vincula coraje y justicia). Luego, en función de su proyecto de ir más allá de la dialéctica estructural a través de la teorización del vínculo de la causa y de la consistencia, afirma que el proceso-sujeto tiene la forma de un entorchado (una especie de trenza) del proceso *ψ,* que subordina el exceso al emplazamiento, con el proceso *α* que invierte ese orden al privilegiar el exceso. Es decir, la figura topológica del entorchado reafirma que no hay dominio entre un proceso u otro, interesa pensar tanto el exceso como el emplazamiento, de modo que se muestra que el proceso sujeto se resuelve en lo *indecidible*

Esta ambigüedad del sujeto se observa en la concepción maoísta de la política que enfatiza el estrecho vínculo entre el partido y la línea de masas: el partido determina la línea justa a

seguir, pero, la línea de masas actúa a la vez sobre el partido. Para Badiou, esta clase de tensión indecidible debe ser mantenida para evitar desviaciones derechistas o izquierdistas. Asimismo, en cuanto esta visión del sujeto político llega al punto de *indecidible* (que es lo que más perentoriamente debe decidirse), Badiou sostiene que excede la conceptualización marxista y requiere ser abordada por una ética subjetiva (también expresada en la figura del entorchado e inscripta en una tópica). El concepto clave de esa ética del militante, confrontada tanto al discurso de la ortodoxia, así como a los discursos pesimistas, es la *confianza*, en cuanto ella guarda ese doble aspecto que la política maoísta toma en consideración cuando afirma que hay que confiar en la irrupción de las masas, tanto como en el partido.

Preludio.

Sin embargo, el debilitamiento de la política revolucionaria anticipado en TS se hace evidente conforme avanzan a los años ochenta junto con la crisis de la conceptualización marxista para pensar la política que Badiou aceptaba hasta aquí. Por eso, la publicación de *Peut-on penser la politique?* (1985) consiste en un preludio hacia un nuevo momento en el cual su filosofía se propone re-pensar la política de emancipación desde nuevas coordenadas.

Badiou asume entonces la necesidad de tomar distancia de las expresiones marxistas-leninistas de la política (el proletariado, pero también el Partido, las masas o la clase obrera) porque considera que se han convertido paulatinamente en un pensamiento "metafísico" que ha dejado de vincularse a una verdadera subjetividad política emancipatoria. Esto marca la transición de su filosofía hacia un nuevo momento con un marco conceptual en el cual se vuelven fundamental pensar la contingencia de la política real y la intervención subjetiva para registrar aquellos eventos y movimientos de la época (como la "Revolución iraní" y *Solidarnosc* en Polonia) cuya compresión parece rebasar los esquemas marxistas de pensamiento.

En efecto, la filosofía badiouana ya no se supone una ruptura revolucionaria global ni un antagonismo (un Dos) estructural con sujetos preconstituidos, como plantea la dialéctica de la política maoísta, sino que pretende pensar cómo puede interrumpirse el orden de la dominación en relación con procesos que se inician en acontecimientos políticos de carácter imprevisto y localizado. En este sentido, Badiou sostiene que la esencia de la política se sitúa en los acontecimientos, definidos como un disfuncionamiento de lo Uno de la estructura que rige la situación y que no pueden inferirse de ella (el ejemplo que elige es el de un reclamo de obreros inmigrantes franceses que no es apoyado por los actores políticos tradicionales). Para tomar consistencia, un acontecimiento requiere primordialmente de una intervención que lo interpreta como síntoma de una novedad, un acto del cual Badiou enfatiza su carácter de apuesta hipotética y arriesgada. La política propiamente dicha aparece cuando esta intervención subjetivante en relación con el acontecimiento se propaga más allá de la situación pre-política (el sitio de arranque del acontecimiento). En esto se advierte un efecto de sujeto,

una consistencia, en la que se construye lo que él denomina una *fidelidad* colectiva al acontecimiento que supera su desvanecimiento y se plasma en una organización política.

En este marco en el que la intervención tiene un papel clave, la filosofía badiouana parece dar señales de abandonar la perspectiva dialéctica al plantear cierta separación de la política respecto de la situación y acotarla a una transformación de la relación entre que se consideraba lo posible y lo imposible. En ese sentido, Badiou distingue entre una imposibilidad estructural, interna a las reglas de esa estructura, y la *historicidad de lo imposible*, la cual depende de un acontecimiento excepcional y de una intervención que se caracteriza por hacer *como si* los hechos normalizados no existiesen, con el objetivo de hacer posible pensar y practicar aquello que en el orden de la estructura resultaba históricamente imposible. De este modo, lo que él todavía en este libro denomina como "dialéctica", se asienta en un método interpretativo (que remite al usado por Marx al leer la existencia del movimiento obrero y asimilable al de la clínica psicoanalítica) que cuando se topa con el síntoma-acontecimiento, abre una brecha en el dispositivo de las representaciones y se vincula a una hipótesis sobre la capacidad subjetiva en la que retroactivamente se revela un efecto de sujeto. En suma, Badiou convierte a la dialéctica en una doctrina del acontecimiento que implica una apuesta hipotética (el acto de intervención) que puede llegar a desestructurar el orden de lo posible, abriendo así la puerta al siguiente "momento" de su filosofía en el que estos conceptos para pensar el cambio se fundamentan desde una nueva ontología y en la que la dialéctica desaparece en cuanto deja de ser la fuente explícita de sus formulaciones.

3er Momento.

Desde fines de los noventa, la concepción badiouana de la relación entre filosofía y política está marcada por el proyecto de reformular la filosofía desde sus propios fundamentos a partir del despliegue en su obra *L'Être et l'événement* (1988) de una ontología de "lo múltiple", asentada en la teoría de conjuntos de la matemática. En el contexto de la inminente caída del socialismo anclado en el Estado-partido, símbolo de lo Uno en el campo de la política, para Badiou lo que se sustrae a ese Uno ya no es el Dos de la escisión dialéctica, sino la multiplicidad inconsistente. Una cuestión importante a tratar en estas conclusiones es, por consiguiente, el modo en que esta plataforma ontológica afecta la concepción filosófica de la política y del cambio (sin perder de vista que Badiou asume que la labor filosófica siempre está condicionada o sobredeterminada por la política).

La ontología matemática de lo primero que da cuenta es de las reglas (es decir, la axiomática) que rigen la presentación estructurada de la multiplicidad del ser al nivel de una situación. Empero, en tanto la ontología badiouana sostiene que "lo uno no es", ella no puede dar cuenta de una totalidad, sino que debe reconocer la inconsistencia de lo múltiple puro latente en toda situación: aquello que se mantiene impresentable, el llamado *vacío*. En

respuesta a ello, la multiplicidad, además de su primera estructuración en la presentación (pertenencia) de la situación, es reasegurada mediante otra estructura de re-presentación (inclusión) que es el *estado de la situación*. En relación con esta doble estructuración, el punto clave en la filosofía de Badiou para explicar cómo puede producirse una novedad dentro de la situación misma reside fundamentalmente en el "Teorema del punto de exceso", el cual establece una distancia entre pertenencia e inclusión que permite deducir la imposibilidad de que todo lo que está incluido por el Estado pertenezca a la situación. En efecto, el intento siempre fallido de control o representación total del estado sobre la situación habilita la posibilidad de encontrar en ella un *impasse*, esto es, el azar del acontecimiento.

En principio, el advenimiento de un acontecimiento requiere de un *sitio*, el cual se define ontológicamente como un múltiple en situación que es *singular*, es decir, que está presentado, pero ninguno de sus elementos lo está, por lo cual no es representado por el estado de la situación (*pertenece* a la situación, pero no está *incluido* en ella). La presentación de este tipo de múltiple a-normal (no natural) en una situación es lo que indica que ella es "histórica", es decir, el acontecimiento siempre se da en una localización histórica específica. Asimismo, del hecho de que sólo es posible pensar la historicidad de estos múltiples que son sitios de acontecimiento, Badiou concluye que no hay una "Historia" entendida como despliegue de una totalidad, lo cual descarta que los acontecimientos sean fruto de un estado de conmoción global. A la vez, no hay aquí determinismo porque ningún sitio asegura la ocurrencia de un acontecimiento, un sitio sólo puede vincularse al acontecimiento de modo retroactivo.

El *acontecimiento*, por su parte, se define ontológicamente como un múltiple compuesto no sólo por todos los múltiples que pertenecen a su sitio, sino también por el múltiple de sí mismo. Es decir, un acontecimiento es algo más que la enumeración de sucesos que lo conforman; él mismo es un término del acontecimiento que él es. Esta caracterización del acontecimiento como un múltiple que se autopertenece es lo que lo sitúa por fuera de los axiomas de la ontología matemática. Por esa razón, certificar la pertenencia del acontecimiento azaroso a la situación (como advenimiento evanescente del no-ser al ser) en la que tiene su sitio es *indecidible* desde el punto de vista de la situación y depende de lo que Badiou llama una *intervención*. Ella consiste en una decisión que nunca es legítima en el sentido de que excede las reglas de la estructura de la situación (es una apuesta). En relación con esta *indecibilidad* a la que se enfrenta permanentemente la intervención, el problema posterior en relación con el acontecimiento reside en que sus consecuencias en la situación no son discernibles como tales en la estructura, es decir, como propiamente acontecimientales. Para resolver esto se requiere de lo que llama un *procedimiento de fidelidad*, en el cual se producen la serie de *indagaciones* [*enquêtes*] sobre qué múltiples presentados se conectan con el acontecimiento.

Este recorrido del procedimiento fiel –que depende inicialmente de un acontecimiento– no está predeterminado por ningún saber ya establecido, sino que resulta del azar de una

trayectoria *militante*. Por lo tanto, el resultado final de este procedimiento es una verdad post-acontecimiento que se sustrae respecto los saberes de la situación y agrupa a todos los términos que se descubren ligados con el nombre supernumerario del acontecimiento. Finalmente, esta verdad suplementaria por un *forzamiento* se incorpora a la situación al punto de reconfigurar el estado previo de saberes, es decir, lo que se llama la novedad o el cambio en EE obedece a que se produce una recomposición en la forma en la que la situación discierne sus elementos.

En el marco de la nueva teoría, la política es calificada por Badiou como uno de los procedimientos de verdad que condicionan a la filosofía (junto con otras prácticas y pensamientos: el arte, la ciencia, el amor), a contrapelo de la filosofía política predominante que desecha el tema de la verdad para pensar la política como un ejercicio de opiniones. La política tiene como punto de partida un acontecimiento excepcional que tiene como condición de posibilidad la existencia de un sitio de acontecimiento dentro de una situación –es decir, una condición histórica específica–; pero, el despliegue de esa excepción como una novedad consistente (una verdad), depende de una intervención y un procedimiento cuya forma implica operaciones que Badiou mantiene alejadas de los "saberes" que circulan normalmente en esa situación (saberes para él equiparables al discurso ideológico dominante).

Asimismo, los procedimientos de verdad de la política son identificados con aquellas *secuencias* o procesos políticos en cuya existencia para Badiou se desarrolla un pensamiento subjetivo e inventivo de manera inmanente, por lo cual la evaluación de estos procesos políticos desde la filosofía no debe hacerse buscando relaciones con lo que lo precedió ni reduciéndolos a sus resultados históricos. En este marco, no es de extrañar que la labor procedimental de los matemáticos sea considerada por Badiou como el modelo de disciplina y creación subjetiva que atañe a su caracterización de los procesos militantes de la política en una etapa donde sostiene que ella debe hacerse *sin partido* y a *distancia del Estado*.

En consecuencia, en el dispositivo teórico de EE que formaliza los procedimientos de verdad, el militante político que interviene y participa del procedimiento de verdad pareciera no poder respaldarse en los saberes del marxismo, acumulado durante décadas. Justamente, un ejemplo que brinda Badiou de lo que es un "saber" en este libro hace referencia al saber del marxismo ortodoxo que define a la clase obrera a través de determinantes económicos y sociales precisos de la situación, al punto de que se termina de obturar la idea original de Marx de que esta clase contaba con una capacidad política para transformar esa situación.

Vale recordar que, desde los sesenta, cuando el althusserianismo proponía un abordaje abstracto o teoricista de la lógica de una formación histórico-social, Badiou ya había advertido que la distinción althusseriana entre la "ciencia" que debía guiar a la práctica política del campo revolucionario y la "ideología" que generaba confusiones y desviaciones, era más compleja que una dicotomía entre la verdad versus el error, y la calificó como un proceso de

diferenciación “impura”, siempre en tensión. Luego, post-68, deja directamente de creer en la posibilidad de una ciencia de la política desprendida de las prácticas militantes, a la vez que afirma la existencia de una ideología propia de los dominados a lo largo de la historia (las “invariantes comunistas”).

Sin embargo, cuando en EE se distancia del marxismo y la dialéctica, la distinción entre ciencia e ideología parece trasladarse a una oposición tajante entre las verdades novedosas y los saberes que circulan en la situación, por cual no sólo el saber (marxista) de la política, sino tampoco la herencia de las ideologías de la resistencia acumulada durante siglos contarían como recursos para el sujeto que se compromete en el proceso de creación de lo nuevo (la verdad), pues todo este lenguaje previo de la situación sería precisamente aquello que un acontecimiento remueve y pone en entredicho (el militante sólo se vincula con el sitio del acontecimiento, el cual por su carácter local y específico contaría con recursos limitados)

La pregunta clave aquí es entonces hasta qué punto dentro de la filosofía del acontecimiento de Badiou un proceso de verdad de la política subjetiva puede sustraerse en despliegue de su pensamiento de los discursos y herencias de la situación que le servirían de apoyo (de modo de que la propuesta filosófica badiouana pueda sortear también las acusaciones de presentar una imagen voluntarista o decisionista de la política emancipadora).

En respuesta a este interrogante, vale señalar que en EE hay lugar para una “teoría de la recurrencia” (omitida por los lectores críticos de esta obra) que afirma que los acontecimientos locales de los que pueden proceder posteriormente verdades no constituyen comienzos absolutos, pues sostiene que las intervenciones subjetivas a favor de un acontecimiento se hallan vinculadas siempre a secuencias iniciadas en acontecimientos anteriores. Así, los acontecimientos pueden concebirse en Badiou como escansiones que periodizan o puntúan una temporalidad singular que es la historia de la política subjetiva. La posibilidad de estos eventos locales, finalmente, requiere reconocer la importancia de la herencia emancipadora, sus prácticas, sus pensamientos y su ideología[412].

En relación con esto, también la filosofía tiene algo que aportar. Si bien en este tercer “momento” de la interpretación badiouana se subraya el postulado de que la filosofía debe respetar la autonomía de los pensamientos que condicionan su ejercicio y que cada secuencia de la política –como se mencionó– se piensa en inmanencia, Badiou también señala que la captación por parte de filosofía de aquello que se inventa dentro de alguno de esos procesos políticos singulares, hace posible su sublimación y su puesta a disposición en una forma universal.

[412] En contrapartida, la Tesis ha mostrado en su Capítulo 4 el combate de Badiou contra los discursos de la ética, el derecho y la filosofía política que, en el campo del pensamiento filosófico contemporánea, constituyen factores de conformismo y resignación subjetiva. De ese modo, uno de los principales objetivos de Badiou desde los noventa es contrarrestar el dominio de estos discursos “ideológicos” que operan en contra de todo recomienzo de una política emancipadora y de una filosofía a la altura de dicho suceso.

4to momento.

En miras de profundizar la caracterización del cambio y la verdad como un proceso de creación post-acontecimiental inmanente en la filosofía badiouana, hay que examinar la gran obra que complementa a EE, titulada *Logiques des mondes* (2006). Como ya se indicó, la Tesis considera que con ella se abre un nuevo y cuarto "momento" de su interpretación de la relación entre filosofía y política, en cuanto se comienza a insistir especialmente en el papel de la filosofía en la inscripción ideológica de las verdades de la política.

LM es primeramente una teoría sobre el aparecer de los entes, por lo cual dispone un marco estructural que ya no se delimita exclusivamente por los axiomas del ser múltiple, sino por aquellas reglas lógicas que codifican el aparecer de estas multiplicidades y sus relaciones entre sí hasta alcanzar su objetivación en un mundo (entre muchos mundos posibles). Esta estructura local y anónima que rige el aparecer de los entes recibe el nombre de *trascendenta*l.

Una vez explicadas las operaciones de esta estructura lógica que rige en los mundos, Badiou se ocupa de situar al acontecimiento dentro de una escala de transformaciones. El primer tipo son las denominadas *modificaciones*, ya presupuestas como habituales por la disposición trascendental de un mundo. Empero, el acontecimiento depende de una excepción tanto del régimen del ser como del régimen aparecer. Por un lado, es necesario que un múltiple, habitual soporte de los objetos, aspire a aparecer a partir de su propia indexación trascendental: lo que Badiou denomina un "objeto-sitio". A la vez, esta caracterización ontológica no basta dada la evanescencia del sitio. Por eso, a partir de allí, Badiou desarrolla una "lógica del sitio" que establece, en primer lugar, que el aparecer del acontecimiento requiere que el sitio posea valor de intensidad máxima (si el múltiple posee un grado de intensidad inferior al máximo, es catalogado como un simple *hecho*). En segundo lugar, cumplido el requisito de un sitio cuyo valor de existencia es máximo, hay que observar que sucede con lo que se llama su *inexistente* propio, el elemento (inherente a todo objeto) que en la teoría de LM concentraría la historicidad de un mundo o lo no-estructural (en ese sentido, tiene una función similar a la del concepto de "sitio de acontecimiento" en EE). Por un lado, puede ocurrir el sitio que tenga pocas *consecuencias* y el elemento inexistente permanezca estable o no adquiera un valor máximo tras la mutación; por lo cual se lo llama una *singularidad débil*. Por el contrario, cuando las consecuencias que se extraen del sitio existen y se vinculan fuertemente con los otros elementos del objeto que lo ha presentado, se trata de un acontecimiento o *singularidad fuerte*. Más precisamente, la lógica del sitio indica que un acontecimiento será un sitio con el poder de llevar al máximo el valor de la relación entre un inexistente –cuyo valor adjudicado por el trascendental es mínimo– y el valor máximo que ya poseía el sitio. Por último, dado que este vuelco de la intensidad nula de un inexistente hacia una intensidad máxima es una novedad evanescente, es necesario que el inexistente del sitio posea la intensidad máxima para subsistir en el lugar de lo que ha desaparecido. Esta

instauración de la novedad induce para Badiou una reorganización del trascendental del mundo que incluye inevitablemente –como pensaba en los setenta– una *destrucción* de "lo viejo" (aunque su teoría ya no suponga teleológicamente que ella pueda ser definitiva).

La perdurabilidad del inexistente es fundamental porque es la *huella* del acontecimiento que permite la aparición de un cuerpo subjetivable compuesto por todos los elementos del sitio que se subordinan a ella con la intensidad máxima. La trayectoria mundana de este cuerpo subjetivado (por ejemplo, una organización política a la que se incorporan militantes) es lo que puede materializar el aparecer de una nueva verdad, lo cual requiere del tratamiento de lo que Badiou denomina los *puntos* de un mundo. Aunque es cierto que para el sujeto incorporado al proceso de verdad enfrentar un punto tomaría el sentido de una alternativa existencial, Badiou aclara que en realidad éste es impuesto por el trascendental del mundo. De ese modo, el despliegue del cuerpo subjetivo que porta una verdad tiene como requisito existir en un mundo cuya estructura lo confronte a diferentes clases de desafíos (lo que se llama un mundo "tenso", con muchos puntos). El tratamiento victorioso de esos puntos que se presentan depende de la existencia en el cuerpo de *órganos* que los resuelvan eficazmente.

En suma, en el marco teórico de LM, un acontecimiento es una ocurrencia "objetiva" del cual se desprende un proceso subjetivo de incorporación a sus consecuencias. Empero, la cuestión que se plantea nuevamente es cuáles son los recursos que posee el sujeto en un mundo para tomar la decisión "subjetivante" de reconocer la existencia de tal acontecimiento, pues sus rasgos "objetivos" al momento de su eclosión permanecen para él indescifrables.

La respuesta de la Tesis es reafirmar la vigencia de la teoría badiouana de la recurrencia del acontecimiento (la periodización dialéctica, en términos de TS) para explicar la intervención en apuesta del sujeto. En ese sentido, el aporte de Badiou hacia el final de LM, es reformular esta perspectiva periodizante que habilita la articulación en una historicidad propia de los acontecimientos introduciendo la teoría de la *resurrección* de las verdades, la cual establece la transtemporalidad de estas invenciones. De ese modo, la novedad puede ser entendida como la recuperación por los militantes del proceso político de alguna secuencia del pasado en relación con sus cuentas pendientes, una reactivación que se materializa en un nuevo cuerpo subjetivado (y se distingue del ejercicio de una memoria "muerta", despolitizada e inoperante, que neutraliza al pasado y desactiva sus vínculos con el presente).

En relación con esto, luego de LM, Badiou en sus textos acerca de la condición política decide plantear que la recuperación de la hipótesis comunista (en una nueva fase diferenciabe de las secuencias ligadas al Estado-partido que culminaron en el ausentamiento de la política subjetiva en el siglo XX) es esencial para guiar a las políticas emancipación que puedan advenir, recolocando así a la cuestión de la ideología en un lugar primordial (lo cual se vincula no sólo a su teoría de la resurrección de las verdades, sino que puede retrotraerse a su afirmación en los años setenta acerca de la existencia de una ideología propia de las masas

populares que atravesaba la historia). Lo que Badiou llama la Idea comunista no es un mero ideal regulatorio de las políticas de emancipación, sino que constituye una operación efectiva que posee un valor ineludible para la proyección histórica de las secuencias singulares de la política y –lo que resulta fundamental– es compatible con las teorizaciones de su filosofía "sistemática" de madurez sobre las categorías de acontecimiento, verdad y sujeto.

En efecto, las operaciones de la Idea muestran que la diferencia entre los procedimientos de verdad y lo que circula en la situación (los hechos) es "impura", en tanto ellas constituyen una forma de mediación por la cual la novedad que portan esos procesos puede plasmarse en un lenguaje cotidiano para que cualquier individuo pueda incorporarse a ellos y sostener su trayectoria militante. La Idea es justamente lo que permite sostener esos procesos locales con su aporte estratégico de una perspectiva más amplia, una mirada global sobre la historia, alternativa a las formas de la democracia liberal capitalista y a las reacciones fascistoides. En efecto, los recursos simbólicos para la etapa actual de la política emancipadora provienen de esta Idea que excede al discurso dominante en la situación, así como a lo que autoriza el acontecimiento localmente porque ella remite a un balance de la historia de la emancipación.

En este punto, vale mencionar que el planteo de Badiou de reinstalar la Idea comunista ha sido criticado por presentar un "comunismo (idealizado) sin marxismo", lo cual se vincula a la idea de que, desde mediados de los ochenta –cuando estalla la crisis del marxismo–, él participa del retiro "especulativo" de la filosofía, en tanto su relanzamiento a partir de una sofisticada ontología inspirada en la matemática conduciría a una visión de la política que sería poco útil para pensar las cuestiones de estrategia para las políticas emancipadoras.

En relación con estas críticas, vale recordar, antes que nada, que Badiou en los setenta ya se distancia de las posturas maniqueístas de aquellos intelectuales "impacientes" con una visión idílica de la política que pretende hacer una revolución sin más armas que las ideológicas, dejando de lado a la organización política revolucionaria anclada en la teoría marxista y en la dirección del proletariado. En efecto, desde sus años rojos, Badiou cuestiona cualquier clase de espontaneísmo que rebaje la importancia del partido marxista y desatienda su relación con el Estado, pues esa clase de posturas sólo facilita el avance de la reacción.

Cuando después de la crisis del marxismo y de los Estado socialistas, Badiou cambie su visión y apoye una política subjetiva construida en autonomía ("sin partido" y "a distancia del Estado"), él mantiene su ataque a la visión "izquierdista" que cree que el acontecimiento puede abrir por sí solo la vía al cambio político. El problema obvio es que ya no se cuenta, como sí pasaba en esos años setenta, con las garantías que parecían proporcionar la teoría marxista y el partido centralizado con capacidad de tomar el Estado para consolidar la ideología revolucionaria y asegurar la marcha global al comunismo (al punto de que, en esos tiempos, la causa emancipadora parecía tener la iniciativa en el escenario político). Sin embargo, aquí hay que recordar que el discurso marxista en su sentido usual de analítica de la estructura

capitalista para Badiou no provee de ninguna garantía en el campo de la política subjetiva. Desde su perspectiva, el marxismo se entiende como una doctrina eminentemente *política*, asentada en la búsqueda de una capacidad política subjetiva que no puede deducirse de análisis "marxistas" de datos objetivos como pueden ser la existencia social y económica del proletariado. No hay un sujeto predestinado para acometer la emancipación de la humanidad.

Aún así, en su atención a los nuevos sujetos políticos que emergen en esta era post-marxista de la política, Badiou no deja de reconocer el papel fundamental de la organización colectiva de los procesos y movimientos políticos para triunfar y modificar el estado de cosas existente. Además, las organizaciones militantes arraigadas (pues no tienen por qué ser siempre "nuevas", es decir, vinculadas inmediatamente a un acontecimiento reciente) son las que permiten resguardar las lecciones del pasado con el fin de que ellas puedan retomarse y tengan un impacto en un nuevo presente. Repotenciar una ideología de la emancipación, parece una tarea difícil si no se cuenta con la consistencia y perseverancia de la organización.

Asimismo, hay que insistir que una de las ideas de Badiou nacida en los setenta que retorna con fuerza a partir del período en que se posiciona a favor de una política en autonomía, es que la organización política no debe ser construida desde una perspectiva meramente cuantitativa u objetivista, es decir, con el sólo fin de lograr la hegemonía por sobre las fuerzas que se le oponen para, subsiguientemente, obtener el dominio del aparato estatal. Desde la perspectiva badiouana, las experiencias del siglo XX demostraron que la política subjetiva encalla en cuanto queda atrapada en esa clase de tentativas regidas por la lógica del emplazamiento estatal y una supuesta "eficacia" política, pues obturan el potencial inventivo y transformador que posee la política subjetiva cuando su organización colectiva retiene la fuerza genérica e inclasificable del acontecimiento. No obstante, hay que reconocer aquí que la relación de la política emancipadora con el poder estatal en cada contexto en el que ella existe singularmente (por ejemplo, en Latinoamérica), representa un desafío para el pensamiento filosófico que esta Tesis no pretende agotar y merece ulteriores investigaciones.

Cierre

En suma, para Badiou sostener las pretensiones emancipadoras de la política en el mundo contemporáneo, luego de las enseñanzas que dejaron las costosas experiencias políticas del siglo pasado, y ante un escenario marcado por la vacancia de ideales y la desorientación subjetiva, requiere, además de nuevas formas de organización, de la reinstalación de una nueva etapa de la Idea comunista en el imaginario militante, lo cual acrecienta notablemente el papel de la filosofía en relación con la política. En efecto, se concibe que el filósofo comprometido con la causa de la emancipación ocupa un rol intelectual fundamental en la recomposición de esta Idea, lo cual marca un desplazamiento de la filosofía sobre la política en el cuarto y último "momento" de la interpretación badiouana de la relación entre ambas.

Para pensar filosóficamente este desplazamiento, la Tesis retoma aquí las formulaciones badiouanas sobre la función fundamental de la intervención hipotética o en apuesta en el campo de la política. En coyunturas que suelen estar atravesadas por una especial urgencia, el acto de intervención es una forma de no ceder, a pesar la incertidumbre y la anticipación sobre lo que sucederá posteriormente. La idea central de Badiou aquí es que en la política, aún cuando se llegue a los límites justificados por el análisis de la situación, es preferible apostar con una intervención pues la mayor derrota intrapolítica reside en la incapacidad para poder distinguir a la política respecto de un análisis ordinario de lo que hay, el cual solo llevaría a contentarse con una certidumbre sobre "lo posible" que sería políticamente improductiva. En fin, la política se vincula a una intervención arriesgada que tiene el coraje de ir más allá de cualquier análisis pretendidamente exhaustivo de la situación y sus posibilidades.

Si se traslada esta visión del militante (que Badiou fue en gran parte de su vida) a su papel como filósofo comprometido políticamente con el proyecto emancipador (en la línea sartreana del filósofo que desborda su plaza en el ámbito académico), se puede sostener también que, más allá del análisis que se pueden desprender de los movimientos políticos recientes y de sus propios planteos que delimitan las relaciones de la filosofía con la condición política, la intervención de una filosofía como la de Badiou en los actuales períodos de transición y de indefinición puede ser interpretada como el lanzamiento de una apuesta que consiste en su afirmación de la necesidad de recomenzar la hipótesis del comunismo y vincular a los nuevos avatares de la política subjetiva con esta idea estratégica (sin que ello signifique que esos sucesos sean concebidos como meras ilustraciones de una propuesta teórica desencarnada).

Aquel filósofo o filósofa que olvida el ideal de lo justo para el género humano y no se atreve a plantear la sublimación del comunismo y reivindicar su rol en los procesos políticos, queda encerrado en la academia o relegado al comentario cuasi-periodístico del mundo tal cual *es*, de modo que se asimila a un sociólogo o un cientista de la política que, en el mejor de los casos, reclama reformas en el marco de lo posible y, en un caso extremo, oficia como ideólogo de la forma política dominante. Se puede señalar entonces que el filósofo que cede y no se arriesga, no se subjetiva verdaderamente como tal y fracasa filosóficamente en el propósito de pensar la emancipación humana, la verdadera dignidad de nuestra especie.

A la vez, es cierto que esta valorización de la figura del filósofo puede llevar a pensar que la Idea necesaria para la política sólo es poseída o discernida por algunas mentes brillantes, lo cual tendría como corolario la justificación de cierta "vanguardia" privilegiada. Empero, no se trata aquí de una tarea solitaria o gremial que comience desde cero ni que se aísle de la política, sino de recomenzar en relación con la herencia del pensamiento político emancipador. Vale recordar que Badiou sostiene en una entrevista de 1981 que el significado de la *avant-garde* (vanguardia) no consiste sólo en saber reconocer aquello que está por venir

y refrendar lo que ha muerto; pues esa mirada hacia el futuro puede envolver la recuperación de algo del pasado que se creía muerto: *toda creación se apoya sobre una resurrección*.

En efecto, la lectura de la obra de Badiou efectuada en la presente Tesis ha dilucidado que el tema de los recomienzos es una constante en su pensamiento filosófico. En sus sesenta "teoricistas", plantea el recurso a la formalización científica como forma de recomenzar el pensamiento marxista a partir de bases no ideológicas, pero, a la vez, reconoce que esa tarea de separarse de la *doxa* debe reanudarse o recomenzar constantemente. En los setenta, su filosofía "politizada" por el maoísmo, concibe la existencia de una ideología política propia de los "vencidos" de larga data de la que es heredera el ideario comunista moderno y, luego, en su dialéctica histórica y procesual sostiene con la tesis de la periodización que la consumación de una política es el recomienzo, en tanto efectuación de un balance, de una secuencia inconclusa (sin olvidar que este cierre del proceso dialéctico es siempre provisorio). Luego de haber anticipado la necesidad de repensar la política a raíz de la crisis de las categorías del marxismo, desde fines de los ochenta y en los noventa, cuando Badiou propone el recomienzo de la filosofía bajo una ontología en la cual se conceptualiza la ruptura del acontecimiento y la sustracción del procedimiento de verdad respecto de los saberes circulantes en la situación, también teoriza la recurrencia en la que se sostiene la intervención del sujeto que se compromete con ese proceso novedoso. Por último, en el nuevo siglo, plantea ya claramente una teoría sobre la resurrección de las verdades producidas por los militantes del proceso de verdad, lo cual se anuda con su proyecto de reinstalación de la Idea del comunismo, al punto que plantea: "Comenzar, o recomenzar a vivir por una Idea es, puesto que es posible, el único imperativo (LM: 632). Por lo tanto, la filosofía no solo se empeña en la captura de las nuevas verdades que pueden crearse post-ruptura acontecimiental, sino que también se nutre de ideas heredadas y lecciones de las políticas de emancipación colectiva que la sitúan frente a otros idearios proclives al individualismo liberal o a la defensa de jerarquías tradicionales. Al tiempo que la filosofía badiouana se propone evitar la presuposición de lazos o entidades metafísicas al abordar lo que acontece en la política, también hay que insistir en que lo nuevo no se empieza desde cero, sino que siempre se recomienza.

En ese sentido, en el campo de batalla de la filosofía contemporánea, atravesado, claro está, por las convulsiones y luchas de la política real, Badiou se presenta como un filósofo militante que ocupa una posición más bien de "retaguardia" para proteger a la filosofía y la política emancipadora ante la avanzada constante de quienes anuncian el fin de sus aspiraciones (ya sea por resignación ante las dificultades, ya sea por adoptar un relativismo acomodaticio), al mismo tiempo que establece las necesarias líneas de comunicación entre las "nuevas" y las pasadas secuencias históricas de la política de emancipación para que sus invenciones excepcionales no caigan en olvido, resguardando lo que hay en ellas de verdades de valor universal en las que se podrá abrevar en el porvenir.

BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

LIBROS Y ARTÍCULOS DE ALAIN BADIOU

Badiou, Alain (1966). “L’autonomie du processus esthétique”, en: *Cahiers Marxistes-Léninistes*, n° 12-13, pp. 77-89.

—— (1967). "Le (re)commencement du matérialisme dialectique", en *Critique,* n° 240, pp. 438-467. [trad. al español: “El (re)comienzo del materialismo dialectico”, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, n° 8, trad. Nora Rosenfeld, México: Siglo XXI, pp. 9-36, 1980].

—— (1968). “La Subversion infinitésimale”, *Cahiers pour l’analyse*, 9, pp. 118-137. [trad. al español: “La subversión infinitesimal”, en *El concepto de Modelo. Bases para una epistemología materialista de las matemáticas*, trad. Hugo Acevedo, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, pp. 115-145].

—— (1969a). *Le Concept de modèle. Introduction à une epistemologie matérialiste des mathématiques*. Paris, Maspero. [trad. al español: *El concepto de Modelo. Una introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*, Buenos Aires, La Bestia equilátera, 2009].

—— (1969b). “Marque et Manque: à propos du zéro”, *Cahiers pour l’analyse*, nº 10, pp. 150-173. [trad. al español: “Marca y carencia: a propósito del cero”, en *El concepto de Modelo. Bases para una epistemología materialista de las matemática*s, trad. Hugo Acevedo, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, pp. 91-114].

—— (1969c). *Contribution au problème de la construction d’un parti marxiste-léniniste de type nouveau*, (en colaboración con H. Jancovici, C. Manetrey y E. Terray), París, Maspero.

—— (1975). *Théorie de la contradiction*, París: Maspero.

—— (1976). *De l’idéologie* (en colaboración con F. Balmès), París, Maspero.

—— (1976b). *Le Mouvement Ouvrier Révolutionnaire contre le syndicalisme*, Marsella: Potemkine.

—— (1977a). “Un ange est passé”, en *La Situation actuelle sur le front philosophique*, Cahiers Yenan, 4, París, Maspero, pp. 63-82.

—— (1977b). “Le Flux et le parti: dans les marges de L’Anti-Œdipe”, en *La Situation actuelle sur le front philosophique*, Cahiers Yenan, 4, París, Maspero, pp. 24-41.

—— (1977c). “Le fascisme de la pomme de terre”, en *La Situation actuelle sur le front philosophique*, Cahiers Yenan, 4, París, Maspero, pp. 42-52

—— (1978a). *Le noyau rationnel de la dialectique hegelienne* (en colaboración con L. Mossot y J. Bellassen), París: Maspéro.

—— (1978b). *La ‘contestation’ dans le PCF*, Marsella: Potemkine.

—— (1980). *Jean-Paul Sartre*, Paris: Éditions Potemkine.

—— y Michel, Natacha (1981). “Contre l'abaissement des intellectuels”, en *Le Perroquet*, n° 1-2.

—— (1982). *Théorie du sujet*, París, Le Seuil. [trad. al español: *Teoría del sujeto*, trad. Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008].

—— (1985). *Peut-on penser la politique?*, París, Le Seuil. [trad. al español: *¿Se puede pensar la política?*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

—— (1985b). Six propriétés de la vérité” en *Ornicar? Revue du camp freudien*, n° 32, Enero–Marzo 1985, pp. 39–67; n° 33, Abril-Junio 1985, pp. 120-149.

—— (1986). “L’usine comme site événementiel”, en *Le Perroquet*, 62-3, pp. 1-6. [trad. al español: “La fábrica como sitio de acontecimiento” en *Acontecimiento*, año I, nº 2, pp. 11-21, 1991].

—— (1987). “À bas la société existante!", en *Le Perroquet*, 69, pp. 1-3.

—— (1988). *L’Être et l’événement*, París, Le Seuil. [trad. al español: *El ser y el acontecimiento*, trad. Raúl Cerdeiras, Alejandro Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 1999].

—— (1988b). “On a Finally Objectless Subject”, en *Topoi*, Septiembre 1988, Vol. 7, Issue 2, pp. 93–98. [edición en francés: (1989), “Qui vient après le sujet ?” en *Après le sujet qui vient*, *Cahiers Confrontations*, n° 20, pp. 13-22].

—— *et al.* (1988c), *Une soirée philosophie*, París, Seuil.

—— (1989a). *Manifeste pour la philosophie,* París, Le Seuil. [trad. al español: *Manifiesto por la filosofía*, trad. Victoriano Alcantud Serrano, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007].

—— (1989b). “Dix-neuf reponses a beaucoup plus d'objections” en *Cahier du Collège international de philosophie*, n° 8, Osiris, pp. 247-268.

—— (1990b). *Le Nombre et les Nombres.* Paris: Seuil, 1990.

—— (1990c). Jean Paul Sartre, “Saisissement, dessaisie, fidélité”, en *Les Temps Modernes*, n°. 531-533, Vol. I, pp.14-22.

Badiou, Alain (1991). *D'un désastre obscur, Droit, Etat, Politique*. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube [trad. al español: *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006].
——— (1992a). *Conditions*, París, Le Seuil. [trad. al español: *Condiciones*, trad. Eduardo Lucio Molina y Vedia, México, Siglo XXI, 2003].
——— (1992b). "Monde contemporain et désir de philosophie" (conferencia 14-02-1992), *Cahier de Noria*, n° 1, Reims: La Comédie de Reims. [trad. al español: "El deseo de filosofía y el mundo contemporáneo", en *La filosofía, otra vez*, trad. Leandro García Ponzo, Madrid: Errata Naturae, 2010, pp. 49-66].
——— (1992c). "L'âge des poètes", en J. Rancière (comp.), *La Politique des poètes: Pourquoi des poètes en temps de détresse ?*, Paris, Éditions Albin Michel, pp. 21-38.
——— (1992d). "Qu'est-ce que Louis Althusser entend par 'philosophie'?", en S. Lazarus (comp.), *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser*, París, Presses Universitaires, pp. 29-45.
——— (1992e). "Casser en deux l'histoire du monde?" en *Les conférences du Perroquet*, vol. 37, Paris, Le Perroquet, pp. 1-25.
——— (1992f). "Dix thèses sur l'éthique", intervención en el seminario: *Le péril éthique*. Disponible en: http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/Ethique.htm [trad. propia al español disponible en: http://www.filosofiadelapolitica.blogspot.com].
——— (1993a). *L'éthique: essai sur la conscience du mal*, París, Hatier. [trad. al español: *La Ética: Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. Raúl Cerdeiras, México, Herder, 2004].
——— (1993b). "Y a-t-il une theorie du sujet chez Georges Canguilhem?", en É. Balibar (comp.), *Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences*, Paris, Albin Michel, pp. 295-304.
——— (1994). *Para uma nova teoria do sujeito: Conferências brasileiras* (de 1993), Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
——— (1995a). "Conferencias de Alain Badiou en Buenos Aires: Filosofía y Política / Ética y Política", en *Acontecimiento*, IV, nº 9, pp. 11-44.
——— (1995b). "Conferencias de Alain Badiou en Buenos Aires: Filosofía y Psicoanálisis / Psicoanálisis y Política, en *Acontecimiento*, IV, nº 10, noviembre 1995, pp. 11-42.
——— (1996). "Política, partido, representación y sufragio" en *Acontecimiento*, VI, nº 12.
——— (1997a). *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París, PUF. [trad. al español: *San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. Danielle Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999].
——— (1997b). *Deleuze. La clameur de l'Être*, París, Hachette. [trad. al español: *Deleuze, el clamor del ser*, Buenos Aires: Manantial,1997].
——— (1998a). *Abrégé de métapolitique*, París: Le Seuil. [trad. al español: *Compendio de metapolítica*, trad. Juan M. Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2009].
——— (1998b). *Court traité d'ontologie transitoire,* París, Le Seuil. [trad. al español: *Breve tratado de ontología transitoria*, trad. Tomas Fernandez Auz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2002].
——— (1998c). *Petit manuel d'inesthétique*, París, Le Seuil. [trad. al español: *Pequeño manual de inestética*, trad. Lucia Vogelfang, J. Caputo, M. Burello y G. Molina, Buenos Aires, Prometeo, 2009].
——— (1999). *Conferencias de Alain Badiou no Brasil*, Belo Horizonte: Autêntica (en noviembre de 1996) [trad. al español: *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de nuestro tiempo*, trad. Jorge Lima, Buenos Aires: del Cifrado, 2006].
——— (2000a). "Presentación de la edición en castellano de *El ser y el acontecimiento*", en *Revista Acontecimiento*, X, nº 19-20, pp. 11-25.
——— (2000b). "Movimiento social y representación política" en *Acontecimiento*, X, nº 19-20.
——— (2000c). "La ética y la cuestión de los derechos humanos" en *Acontecimiento*, X, nº 19-20.
——— (2000d). "Huit thèses sur l'universel" en J. Sumic (ed.), *Universel, singulier, sujet*, París, Kime, 11-20. [trad. al español: "Ocho tesis sobre lo universal", en *Acontecimiento*, XV, nº 29-30, pp. 125-137, 2005].
——— (2000e). "Un, multiple, multiplicité(s)", en *Multitudes*, n° 1, pp. 195-211. [trad. al español: "Uno, múltiple, multiplicidad(es)", en *Acontecimiento*, XIV, nº 27, pp. 21-39, 2004].
——— (2000f). "Psychoanalysis and Philosophy", en *Analysis*, nº 9, Melbourne, pp. 1-8.
——— (2002a). "L'investigation transcendantale", en *Alain Badiou. Penser le multiple*, Ch. Ramond (ed.), Paris: L'Harmattan, pp. 7-18.
——— (2002b). *La révolution culturelle. La dernière révolution?*, (conferencia de febrero 2002 en la Maison de écrivains). Conférences du Rouge-Gorge, Paris.
——— (2003a). *Circonstances 1. Kosovo, 11-Septembre, Chirac/Le Pen*, París: Leo Scheer [trad. al español: *Circunstancias*, trad. Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Zorzal, 2004].
——— (2003b). "Filosofía y Política" en *Acontecimiento*, XIII, nº 26, pp. 29-41.
——— (2003c). *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, Londres: Continuum.

Badiou, Alain (2003d). “Dialectique de la fable”, en AA.VV., *Matrix, machine philosophique*, Paris: Ellipses, pp. 120-129.
——— (2004a). *L’antiphilosophie de Wittgenstein*, París, Nous. [trad. al español: *La antifilosofía de Wittgenstein*, trad. María del Carmen Rodríguez Buenos Aires: Capital Intelectual, 2013].
——— (2004b). *Circonstances 2. Irak, foulard, Allemagne/*France, París: Leo Scheer. [trad. al español: *Filosofía del presente*, trad. Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Del Zorzal, 2005].
——— (2004c). *L’aveu du philosophe* (Conferencia 11/11/2004 en el Centro Georges Pompidou) [trad. al español: “La confesión del filósofo”, en *Revista Acontecimiento*, XX, n° 40, pp. 59-75, 2011].
——— (2004d). “Arte, matemática y filosofía” en Gerardo Yoel (comp.), *Pensar el cine 2: cuerpo(s), temporalidad y nuevas tecnologías* (conferencia 31/05/2004), Buenos Aires, Manantial, 2004.
——— (2004e). “Afterword: Some Replies to a Demanding Friend”*,* en Hallward (ed.), *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy,* Londres: Continuum, pp. 232-237.
——— (2004f). *Theoretical Writings*, Ray Brassier y Alberto Toscano (eds.), Londres, Continuum.
——— (2005a). *Le Siècle*, París, Le Seuil. [trad. al español: *El siglo*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2005].
——— (2005b). *Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch,* Viena, Passagen Verlag Ges.m.b.H. [trad. al español: *Filosofía y actualidad. El debate* (Viena 2004 con Slavoj Žižek), Buenos Aires, Amorrortu, 2011].
——— (2005c). “Panorama de la filosofía francesa contemporánea” (conferencia 01/06/2004 en Buenos Aires), en *Voces de la filosofía francesa contemporánea*, Buenos Aires: Colihue, pp. 73-83.
——— (2006a). *Logiques des mondes. L’Être et l’événement, 2,* París: Le Seuil. [trad. al español: *Lógicas de los mundos: El Ser y el acontecimiento 2*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008].
——— (2006b). “Les leçons de Rancière: Savoir et pouvoir après de la tempête”, en *La philosophie deplacée. Autour de Jacques Rancière*, Bourg-en-Bresse: Horlieu, pp. 131-155. [trad. al español: “La lección de Jacques Rancière: saber y poder después de la tempestad”, en *Acontecimiento*, Buenos Aires, XII, nº 45, 2014, pp. 17-46].
——— (2006c). “Part two: Uses of the Word Jew”, en *Polemics*, Londres: Verso, pp. 155-254.
——— (2007a). *Circonstances 4. De quoi Sarkozy est-il le nom?,* París, Nouvelles Editions Lignes. [trad. al español: *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?,* trad. Iván Ortega, Pontevedra, Ellago, 2008].
——— (2007b). “Universalismo, diferencia e igualdad”, en *Acontecimiento*, XVII, nº 33-34, pp. 103-121.
——— (2007c). “La filosofía como repetición creativa”, en *Acontecimiento*, XVII, nº 33-34, pp. 123-131.
——— (2007d). *Justicia, filosofía y literatura*, Rosario: Homo Sapiens.
——— (2007e). “A propos du 'et' entre être et événement”, en Bruno Besana y Olivier Feltham (eds.), en *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, Paris: L'Harmattan, pp. 103-104.
——— (2007f). “Préface”, en *Le Concept de modèle,* Paris, Fayard. [“Prefacio de la nueva edición”, *El concepto de Modelo. Una introducción a una epistemología materialista de las matemáticas*, Buenos Aires, La Bestia equilátera, 2009, pp. 9-33].
——— (2008a). *Petit panthéon portatif*, París, La Fabrique. [trad. al español: *Pequeño panteón portátil*, trad. A. Arozamena, Madrid: Brumaria, 2008].
——— (2008b). *El balcón del presente. Conferencias y entrevistas*. UNAM, México: Siglo XXI.
——— (2008c). "Introduction à L'Etre et l'événement et aux Logiques des mondes", conferencia en la National Technical University, Atenas, 30/01/2008. Disponible en: http://www.entretemps.asso.fr
——— (2008d). "Comments on Simon Critchley’s Infinitely Demanding", en *Symposium*, vol. 12.2, pp. 9-17.
——— (2008e). “Three Negations”, en *Cardozo Law Review*, vol. 29.5, pp. 1877–1883.
——— (2009a). *Second manifeste pour la philosophie*, París, Fayard. [trad. al español: *Segundo manifiesto por la filosofía*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2010].
——— (2009b). “L'idée du communisme”, en *Circonstances 5. L’hypothèse communiste*, París, Nouvelles Editions Lignes [trad. al español “La idea del comunismo”, trad. Analia Hounie, en Hounie, A. (ed.), *Sobre la idea del comunismo* (conferencia Londres 2009), Buenos Aires: Paidós, 2010, pp. 17-31.
——— (2009c). “L’emblème démocratique”, en AA.VV., *Démocratie, dans quel état?* París, La Fabrique. [trad. al español: “El emblema Democrático”, en *Democracia en suspenso*, trad. T. Fernandez Auz y Beatriz Eguibar, Madrid, Casus-Belli, 2010].
——— (2009d). “Existe-t-il quelque chose comme une politique deleuzienne?”, en *Cités*, n° 40, pp. 15-20. [trad al español: *Deleuze político*, trad. Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva visión, 2010, pp. 21-26].
——— (2009e). *Éloge de l‘amour* (en colaboración con Nicolas Truong), París, Flammarion. [trad. al español: *Elogio del amor*, Buenos Aires, Paidós].
——— (2010a). *La philosophie et l’événement* (entrevista con Fabien Tarby), Paris: Germina. [trad. al español: *La filosofía y el acontecimiento*: Madrid, Amorrortu, 2013].

Badiou, Alain (2010b). “Letter from Alain Badiou to Slavoj Žižek: On the Work of Mao Zedong”, en *The communist hypothesis*. Londres: Verso, pp. 261-269.
——— (2010c). “Lacan y los presocráticos” en S. Žižek (ed.), *Lacan. Los interlocutores mudos*, Madrid; Akal, pp. 13-14.
——— y Finkielkraut, Alain (2010d). *L'Explication*. *Conversation avec Aude Lancelin*, Paris, Lignes.
——— (2011a). *Circonstances, 6. Le Réveil de l'Histoire*, Paris: Éditions Lignes, 2011. [trad. al español: *El despertar de la historia*, trad. Pablo Betesh, Buenos Aires: Nueva Visión, 2012].
——— (2011b). “Le socialisme est-il le réel dont le communisme est l'idée?”, en Slavoj Žižek (ed.) *L'Idée du communisme, vol. 2* (conferencia de Berlin 2010), París: Nouvelles Éditions Lignes, pp. 9-22.
——— (2011c). *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, París, Germina. [trad. al español: *Filosofía y política: una relación enigmática*, Madrid, Amorrortu, 2014]. [Versión en inglés: *Philosophy for Militants*, New York: Verso, 2012].
——— (2011d). “L’inmanence des verités”, en *Filozofski vestnik*, vol. xxxii, n° 2, pp. 7-24. [trad. al español: *“*La inmanencia de las verdades”, en *Acontecimiento*, XXII, nº 43-44, pp. 9-27, 2013].
——— (2011e). “Épilogue” en *Autour de Logiques des mondes*, París: Éditions des archives contemporaines, pp. 173-179.
——— (2012a). *La République de Platon*, París, Fayard. [trad. al español: *La República de Platón*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires: FCE].
——— (2012b). *L'Aventure de la philosophie française*, París, La fabrique. [trad. al español: *La aventura de la filosofía francesa*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013].
——— y Roudinesco, Élisabeth (2012c). *Jacques lacan, passé-present. Dialogue*, Paris: Seuil. [trad. al español: *Jacques Lacan, pasado-presente*, trad. Aníbal Díaz, Buenos Aires: Edhasa, 2012.
——— y Jean-Claude Milner, (2012d), *Controverse*, Paris, Le Seuil: 2012. [trad. al español: *Controversia*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Edhasa, 2014].
——— (2012e). *Les Années rouges*, (reedición de *Théorie de la contradiction, De l'idéologie et Le noyau rationnel de la dialectique hégélienne*), Paris: Les Prairies ordinaires.
——— (2012f). *Circonstances, 7. Sarkozy pire que prévu, les autres: prévoir le pire*, Paris: Lignes.
——— (2013a). *The Subject of Change: Lessons from the European Graduate School*, New York: Atropos Press.
——— (2013b). *Qu'est-ce qu'un peuple?* en AA.VV., París, La Fabrique. [trad. al español: *¿Qué es un pueblo?*, Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2014].
——— (2013c). *Philosophie und die Idee des Kommunismus Im Gespräch mit Peter Engelmann Alain Badiou*, Viena: Passagen Verlag Ges.m.b.H. [trad. Al español: “La filosofía frente al comunismo: de Sartre hasta hoy”, trad. Román Setton, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016].
——— (2013d). *Badiou and the Philosophers. Interrogating 1960s French Philosophy* (entrevistas de los años 60 en televisión)*,* Londres: Bloomsbury Academic.
——— (2013e). *Pornographie du temps présent*, Paris: Fayard.
——— (2014a). “La idea comunista y la cuestión del Terror” en: *La idea de comunismo. The New York Conference* (2011), Madrid, Akal, pp. 7-20.
——— (2014b). *The Age of the Poets and Other Writings on Twentieth-Century Poetry and Prose*, New York: Verso.
——— (2014c). “From Logic to Anthropology: Affirmative Dialectics” en *Badiou and the Political Condition*, Marios Constantinou (ed.), Edinburgh University Press.
——— (2014d). “L’impuissance contemporaine” en: *Le symptôma grec* (coloquio 2013), París: Lignes. [edición en español: “La impotencia contemporánea” en *El síntoma griego*, Errata Naturae, Madrid, 2013, pp. 187-202].
——— (2014e). *Le Séminaire 3 - Images du temps présent (2001-2004)*, Paris: Fayard.
——— (2014f). *Le Séminaire 4 - Parménide. L'être 1. Figure ontologique (1985-1986)*, Paris: Fayard.
——— y Gauchet, Marcel (2014f). *Que faire?: dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie*, Paris: Philo. [trad. al español: *¿Qué hacer? Diálogo sobre el comunismo, el capitalismo y el futuro de la democracia*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Edhasa, 2015].
——— (2015a). *Métaphysique du bonheur réel*, Paris: PUF. [trad. al español: *Metafísica de la felicidad real*, trad. Rodrigo Molina-Zavalía, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2017].
——— (2015b). *A la recherche du réel perdu*, Paris: Fayard. [trad. al español: *En busca de lo real perdido*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires: Amorrortu, 2017].
——— (2015c). “La bandera roja y la tricolor”, en *Acontecimiento*, XXIII, nº 46, pp. 15-22.
——— (2015d). *Entretien platonicien* (entrevista con Maria Kakogianni), Paris: Lignes.

Badiou, Alain (2015e). *Éloge des mathématiques* (con Gilles Haéri), Paris: Flammarion.
——— (2016a). *Notre mal vient de plus loin*, Paris: Fayard.
——— (2016b). "General Introduction to the Seoul Conference", en Zizek, S. y Taek-Gwang, Alex (eds). *The Idea of Communism 3. The Seoul Conference*, Londres: Verso. [trad, al español: "Introducción general a la Conferencia de Seúl" en *La idea de comunismo. The Seoul Conference (2013)*, Akal, 2018].
——— (2016c). *Qu'est-ce que j'entends par marxisme?:* (conferencia 18/04/2016, ENS), Paris: ed. Sociales. [trad. al español: *Qué entiendo yo por marxismo*, trad. Guadalupe Marando, Siglo XXI, 2019].
——— (2016d). *La philosophie, le théâtre, la vraie vie* (entrevistado por Laure Adler en la Universidad de Avignon, 10-07-2015), Avignon: Éditions Universitaires d'Avignon.
——— (2016e). *Le Séminaire 7 - L'Un: Descartes, Platon, Kant (1983-1984)*, Paris: Fayard.
——— (2016f). *Le Séminaire 8 - L'infini: Aristote, Spinoza, Hegel (1983-1984)*, Paris: Fayard.
——— (2016g). *La vrai vie*, Paris: Fayard. [trad. al español: *La verdadera vida*, trad. Adriana Santoveña, Barcelona: Malpaso, 2017].
——— (2016h). *Circonstances 8: Un parcours grec*, Paris: Lignes.
——— (2016i). *Le noir: éclats d'une non-couleur*, Paris: Autrement.
——— (2017a). *Le Séminaire - Que signifie changer le monde*? *(2010-2012)*, Paris: Fayard.
——— (2017b). "Hegel's Master and Slave", en *Crisis and Critique*, vol. 4, nº 1, pp. 34-46.
——— (2017c). *Éloge de la politique*, Flammarion, Paris.
——— y Tusa, Giovanbattista (2017e). *De la fin. Conversations*, París: Éditions Mimésis. [trad. al español: *Acerca del fin. Conversaciones*, trad. Cristóbal Thayer, Buenos Aires, Tinta Limón, 2019].
——— y Nancy, Jean-Luc (2017f). *Deutsche Philosophie: Ein Dialog,* Berlin:Matthes & Seitz [trad. al español: *La tradición alemana en la filosofía*, trad. Felipe Alarcón, Buenos Aires, Mardulce, 2019].
——— (2018). *L'Immanence des vérités*, Fayard, Paris.
——— (2019). *Le Séminaire - Théorie axiomatique du sujet (1996-1998)*, Paris: Fayard.

ENTREVISTAS EN PUBLICACIONES PERIÓDICAS

Badiou, Alain (E1982a). "Reinaissance de la philosophie: 'Théorie du sujet'. Natacha Michel Entretien avec Alain Badiou", en *Le Perroquet*, n° 6, febrero 1982 ; republicada en *Entretiens 1, 2011, Paris, NOUS pp. 35-44.*
——— (E1982b). "Aimez ce que jamais vous ne croirez deux fois. 'Théorie du sujet', Natacha Michel Entretien avec Alain Badiou 2", en *Le Perroquet*, n° 13-14, verano 1982 ; republicada *en Entretiens 1*, *op. cit.,* pp. 45-57.
——— (E1990). "L'entretien de Bruxelles", en *Les Temps Modernes*, nº 526, mayo 1990, pp. 1-26. [trad. al español: "Conferencia sobre *El ser y el acontecimiento* y el *Manifiesto por la filosofía*" (entrevista de Bruselas en 1990), en *Acontecimiento*, Buenos Aires, VIII, nº 15, 1998, pp. 21-49.
——— (E1991). "L'être, l'événement, la militance" (entrevistado por Nicole-Édith Thévenin) en *Futur Antérieur*, n° 8, invierno de 1991.
——— (E1992a). "Les réponses écrites d'Alain Badiou" (entrevista con estudiantes de Paris VIII – preguntas por Ata Hoodahstian), en *Philosophie, Philosophie*, n° 4, pp. 66-71.
——— (E1992b). "Les lieux de la verité" (entrevistado por Jacques Henric) en *Artpress*, n° 13; republicada *en Entretiens 1*, *op. cit*.
——— (E1994). "Being by numbers" (entrevista con Lauren Sedofsky) en *Artforum*, vol. 33, n° 2, octubre 1994 [trad. al español: "El ser por los números" en *Acontecimiento*, Buenos Aires, nº 11, V, 1996, pp. 11-21].
——— (E1996). "Pensar la política" (entrevistado por Jorge Aleman y Miriam Chorne), en *Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis*, n° 17, pp. 73-81.
——— (E1998). "Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou" (por Peter Hallward en París, 17-11-1997), en *Angelaki*, vol. 3, n°3, pp. 113-133.
——— (E1999). "Entretien avec Alain Badiou" (entrevistado por Nicolas Poirier), en *Le Philosophoire*, 1999/3, n° 9, pp. 11-25.
——— (E2003a). "Posmaoísmo, un diálogo con Alain Badiou" (entrevista con Bruno Bosteels en Paris, 10-06-1999), en *Acontecimiento*, XIII, nº 24-25, pp. 45-78.
——— (E2003b). "Beyond Formalisation: An Interview" (entrevistado por Bruno Bosteels y Peter Hallward en París, 02-07-2002), en *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 8, n° 2, pp. 111-36.
——— (E2003c). Ontology and politics (entrevistado en la Universidad de Melbourne, 08-09-1999), en *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, Londres: Continuum, pp. 169-193.
——— (E2003d). "Alain Badiou, Écrire le multiple. Entretien avec Isabelle Vodoz" en *Genesis*, n° 22. [Trad. al español: "Escribir lo múltiple", en *El Balcón del presente*, Mexico, Siglo XXI-UNAM, 2008, pp. 9-25].

Badiou, Alain (E2004). “La crítica a la democracia es hoy la cuestión fundamental”, en *Cuadernos filosóficos. Segunda Época*, n° 1, Rosario: Homo Sapiens, pp. 21-33.
——— (E2006). “Politique et vérité” (entrevista con D. Bensaïd), en *Contretemps*, n°15, pp. 47-56.
——— (E2007). “An Interview with Alain Badiou: The Concept of Model Forty Years Later” (entrevista con Tzuchien Tho en París, 07-06-2007), en Z. L. Fraser y T. Tho (eds.), *The Concept of Model,* Melbourne: Repress, pp. 79-106.
——— (E2008a). "Roads to Renegacy: Interview by Eric Hazan”, en *New Left Review*, n° 53 (Sept.-Oct. 2008), pp. 125-133.
——— (E2008b). “Live Badiou. Interview with Alain Badiou, Paris, December 2007”, en Feltham, Oliver, *Alain Badiou: Live Theory*, Londres: Continuum, pp. 136-139.
——— (E2011a). “From the ‘Red Years’to the Communist Hypothesis: Three Decades of Dividing into Two”, en *The Rational Kernel of the Hegelian Dialectic,* Melbourne: Repress, pp. 87-105.
——— (E2011b). *Entretiens 1* (entrevistas 1981-1996), Paris, NOUS.
——— (E2011c). “The Crisis of Negation: An Interview with Alain Badiou” (entrevista con John Van Houdt) en *Continent,* año 1, vol. 4, pp. 234-238.
——— (E2011d). “Entretien avec Alain Badiou”, en *Sartre et le marxisme* (entrevista con Emmanuel Barot en 2006), Paris, La Dispute, pp. 241-250.
——— (E2012). “Theory from Structure to Subject: An Interview with Alain Badiou” (entrevista con Peter Hallward, Paris, 06-05-2007), en Hallward, Peter y Peden, Knox (eds.), *Concept and form, volume 2: interviews and essays on the Cahiers pour l'Analyse*, Londres: Verso., pp. 273-290.
——— (E2016a). “Alain Badiou: sobre la política, el comunismo y el amor” (entrevista *por Costas Mavroidis* en Atenas, 05-05-2016) en *Grèce Hebdo,* 10-05-2016. Disponible en: https://www.versobooks.com/blogs/2838-alain-badiou-sobre-la-politica-el-comunismo-y-el-amor
——— (E2016b). “Le lien singulier entre philosophie et stratégie politique. Conversation avec Alain Badiou”, en A. Wald Lasowski (ed.), *Althusser et nous. Vingt conversations*, Paris: PUF, pp. 31-34.

LIBROS, COMPILACIONES Y ARTÍCULOS DE OTROS AUTORES

AA.VV. (2004). “¿Qué es la ‘Organización Política’?”, en *Acontecimiento*, nº 28.
Alemán, Jorge (1992). “Sobre el ‘Manifiesto por la Filosofía’ de Alain Badiou”, en *Cuestiones antifilosóficas en Jacques Lacan*, Buenos Aires, Atuel, pp. 127-139.
Anderson, Perry (2008). “El pensamiento tibio. Una mirada crítica sobre la cultura francesa”, en Crítica y Emancipación, n° 1 junio 2008, pp. 177-234,
Althusser, Louis (1966). "Materialisme historique et materialisme dialectique” en *Cahiers Marxistes-Léninistes*, n° 11, abril 1966. [trad. al español: “Materialismo histórico y materialismo dialéctico”, en *Cuadernos de Pasado y Presente*, n° 8, trad. José Arico, México: Siglo XXI, pp. 37-61, 1980].
——— (1970). *Lenin y la filosofía*, México: Ediciones Era.
——— (1971). *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI.
——— (1974a). *Para leer El capital*, México: Siglo XXI.
——— (1974b). *Escritos*, Barcelona: Editorial Laia.
——— (1977). *Seis iniciativas comunistas*. Madrid: Siglo XXI.
——— (1978). *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Siglo XXI: Madrid.
——— (1980). “La transformación de la filosofía”, en *Filosofía y lucha de clases*, Madrid: Akal, pp. 7-41.
——— (1985). *Curso de filosofía para científicos*, Barcelona: Planeta Agostini.
——— (1988). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires: Nueva Visión.
——— (1992). *El porvenir es largo*, Buenos Aires: Ed. Destino.
——— (1996). “Tres notas sobre la teoría de los discursos” en *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. México: Siglo XXI, pp. 97-145.
——— (2002). *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena.
——— (2003). *Marx dentro de sus límites*, Madrid: Akal.
——— (2015). *La Soledad de Maquiavelo*, Buenos Aires: Akal.
Arendt, Hannah (1980). "Seule demeure la langue maternelle, philosophie et politique”, en *Esprit*, n° 42 (6), junio 1980, pp. 19-38.
——— (2003). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Buenos Aires: Paidós.
——— (2006). *Sobre la revolución,* Madrid, Alianza.
Portinaro, Pier P. (1994). “La política como comienzo y el fin de la política”, en Claudia Hilb (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas: Nueva Sociedad, pp. 181-208.
Barciela, Gonzalo (2006). “Para una ética del acto. Notas sobre el compromiso militante”, en *A Parte Rei*. *Revista de Filosofía*, nº 47, Madrid. Disponible en: http://serbal.pntic.mec.es/AParteRei

Balibar, Éttiene (1996). “Avant-propos pour la réédition de 1996” en Althusser, *Pour Marx*, Paris: La Découverte, pp. 5-23.
—— (2002). “‘Histoire de la vérité’: Alain Badiou dans la philosophie française”, en Ramond (ed.). *Alain Badiou. Penser le Multiple*, Paris: L’Harmattan, pp. 497-523.
—— (2005). “Le structuralisme: une destitution du sujet?”, en *Revue de métaphysique et de morale*, n° 45, 2005/1, pp. 5-22.
—— (2007). “Sobre el universalismo: Un debate con Alain Badiou” (conferencia en School of Social Sciences, California, 02/02/2007). Disponible en: http://eipcp.net/transversal/0607/balibar/es
—— (2011). “La philosophie et l’actualité: au-delà de l’événement?”, en *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Presses Universitaires de France, Paris, 2011.
—— (2014). “El comunismo como compromiso, imaginación y política”, en *La idea del comunismo: The New York conference 2011*, Madrid: Akal, pp. 21-48.
Barker, Jason (2002). *Alain Badiou: A Critical Introduction*, Londres: Pluto Press.
—— (2005). “Translator’s introduction”, en Badiou, *Metapolitics*, Londres: Verso.
—— (2007). “De l'Etat au Maître: Badiou et le post-marxisme”, en *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, París: L'Harmattan, pp. 187-193.
Barot, Emmanuel (2010). “Le Communisme n'est pas une Idée (Court état du marxisme en France”, en *ContreTemps: Revue de critique communiste*, n° 7.
Bartlett, A. J. y Clemens, Justin (eds.), (2010). *Alain Badiou: Key Concepts*, Londres: Acumen.
Bensaïd, Daniel (2006). *Resistencias. Ensayo De Topologia General*, Mataró: El Viejo Topo.
—— (2009a). “Daniel Bensaïd répond à Alain Badiou”, en *24 heures Philo* (blog de *Libération*), 29/01/2009.
—— (2009b). “Un communisme hypothétique: À propos de ‘L’Hypothèse communiste’ d’Alain Badiou”, en *Contretemps*, nº 2, abril 2009.
Besana, Bruno y Feltham, Oliver (eds.) (2007). *Écrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, París: L'Harmattan.
Bianco, Giuseppe y Tzuchien Tho (2013). *Badiou and the Philosophers. Interrogating 1960s French Philosophy,* New York: Continuum Publishing Corporation.
Bosteels, Bruno (1999). “Por una falta de política: Tesis sobre la filosofía de la democracia radical” en *Acontecimiento*, nº 17, pp. 63-89.
—— (2005). “Más allá del izquierdismo especulativo”, en *Acontecimiento*, XV, nº 29–30, pp. 89-111.
—— (2007). *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile: Palinodia.
—— (2008). "Radical Antiphilosophy”, en *Filozofski vestnik*, Vol. XXXIX, n° 2, pp. 155-187.
—— (2009). “Translator's Introduction” en Badiou, A., *Theory of the subject*, New York, Continuum, pp. vii-xxxvii.
—— (2010a). “Lógicas del cambio: de la potencialidad a lo inexistente”, en: Gómez Camarena, C. y Uzín Olleros, A. (comp). *Badiou fuera de sus límites*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 5-34.
—— (2010b). “La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror”, en: Hounie, A. *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidos.
—— (2010c). “Badiou and Hegel”, en Bartlett, A. J. y Clemens, Justin (eds.), *Badiou: Key Concepts*, Londres: Acumen, pp. 137-145.
—— (2011a). *Badiou and Politics*, Durham: Duke University Press.
—— (2011b). “Alain Badiou y la política del acontecimiento”**, en** Miguel Vatter y Miguel Ruiz (comps.), *Política y acontecimiento.* Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011.
—— (2011c). “Translator’s Introduction”, en Badiou A., *Wittgenstein's Antiphilosophy*, Londres, Verso, pp. 1-66.
—— (2011d). *The Actuality of Communism*, Londres: Verso.
—— (2013). “Nietzsche, Badiou, and Grand Politics: An Antiphilosophical Reading” en *Nietzsche and Political Thought* (ed. Keith Ansell-Pearson), Londres: Bloomsbury, pp. 219-239.
Brassier, Ray (2005). “Badiou's Materialist Epistemology of Mathematics”, *Angelaki*, vol. 10, n°2, pp. 135-150.
—— (2010). “Badiou and Science”, en Bartlett, A. J. y Clemens, Justin (eds.), *Badiou: Key Concepts*, Londres: Acumen, pp. 61-72.
Camargo, Ricardo (2010). “Revolución, Acontecimiento y Teoría del Acto: Un entrecruce entre Arendt, Badiou y Žižek”. *Ideas y Valores*, nº144, pp. 99-116.
Cassou-Noguès, Pierre (2006). “L’excès de l’état par rapport à la situation dans *L’être et l’événement* de A. Badiou”, en *Methodos*, n° 6. Disponible en: http://methodos.revues.org/548
Cerdeiras, Raúl (1991). “Manifiesto Político”, en *Acontecimiento*, nº 1.
—— (1995a) “La política. Chiapas”, en *Acontecimiento*, nº 10, pp. 45-55.
—— (1995b). “Contra la memoria”, en *Acontecimiento*, nº 10, pp. 43-50.

Cerdeiras, Raúl (1998). “Una política de la no-representación” en *Acontecimiento*, nº15, pp. 51-86.
——— (2002). “La política que viene”, en *Acontecimiento*, nº 23, pp. 9-66.
——— (2003). “Debate Laclau - Cerdeiras”, en *Acontecimiento*, XIII, nº 24-25, pp. 101-138.
——— (2008). “Algunas ideas para otra política”, en *Acontecimiento*, nº 35, pp. 7-53.
——— (2010). “La atmósfera filosófica de Lógicas de los mundos”, en Gómez Camarena, C. y Uzín Olleros, A. *op cit*., pp. 35-40.
——— (2015). “Los intelectuales y la política”, en *Acontecimiento*, nº 46, pp. 35-38.
Cerletti, Alejandro (1993). “La crisis de la representación política”, en *Acontecimiento*, nº 5, pp. 85-89.
——— (1996). “Política, gestión y ética”, en *Acontecimiento*, nº 12, pp. 57-70.
——— (2003). “La política del maestro ignorante: la lección de Rancière”, en *Cuaderno de Pedagogía de Rosario*, VI, nº 11, pp. 137-143.
——— (2008). *Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político*. Buenos Aires: Del Estante.
——— (2010). “Políticas sociales y políticas igualitarias. Sobre la igualdad y la diferencia en Badiou”, en Gómez Camarena, C. y Uzín Olleros, A. (comp.), *op cit.,* pp. 41-51.
——— (2015). “Elecciones sin política”, en *Acontecimiento*, nº 46, pp. 43-52.
Critchley, Simon (2002). “Comment ne pas céder sur son désir? (Sur l’éthique de Badiou)”, en *Alain Badiou. Penser le multiple*, París: L'Harmattan, pp. 207-233.
Danelinck, Daniela (2015). “El inconsciente es la política o ¿por qué vale la pena luchar por Lacan?”, en *Avatares Filosóficos*, nº 2, pp. 172-184.
Dosse, François (2004a). *Historia del estructuralismo*, Tomo 1, Madrid: Akal.
——— (2004b). *Historia del estructuralismo*, Tomo 2, Madrid: Akal.
Eagleton, Terry (2001). “Sujetos y verdades”, en *New Left Review*, n° 9.
——— (2016). *Esperanza sin optimismo*, Madrid: Taurus.
Farrán, Roque (2008a). “Alain Badiou y el platonismo de lo múltiple, o ¿qué implica el gesto de reintricación entre matemáticas y filosofía?” en *Psikeba. Psicoanálisis y Estudios Culturales*, nº 7.
——— (2008b). “Comentario sobre el artículo de E. Laclau ‘Ética del compromiso militante’” en *Antropos Moderno*, 08/04/08. Disponible en: http://www.antroposmoderno.com
——— (2010a). “De la metapolítica a la politización del concepto: una lectura crítica en torno a la *Hipótesis Comunista* de Alain Badiou y la problemática distinción entre filosofía y política”, en *Revista Pensamento Plural*, vol. 4, nº 7, pp. 143– 157.
——— (2010b). “La filosofía de Alain Badiou, un nudo de temporalidades heterogéneas”, en Gómez Camarena y Uzín Olleros, *Badiou fuera de sus límites*. Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 53-80.
——— (2014). “Pensar el Estado a partir de la filosofía de Alain Badiou” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Universidad del Zulia, vol. 19, n° 66, julio-septiembre, 2014, pp. 67-77.
Fraser, Zachary Luke (2007). “The Category of Formalization: From Epistemological Break to Truth Procedure, en A. Badiou, *The Concept of Model,* Melbourne: Repress.
Feltham, Oliver (2008). *Alain Badiou: Live Theory*, Londres: Continuum.
García Ponzo, Leandro (2011). *Badiou: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
García Puchades, Wenceslao (2013). “El doble entrecruzamiento de opuestos en la teoría dialéctica del sujeto de Alain Badiou” en *The International Journal of Badiou Studies*, vol. 2, nº 1.
Gómez Camarena, C. y Uzín Olleros, A. (eds.) (2010). *Badiou fuera de sus límites*. Buenos Aires: Imago Mundi.
Gordillo, Ignacio (2011). *El concepto de metapolítica en Alain Badiou*, Tesina de Especialización en Filosofía Política, UNGS, Buenos Aires (no publicada).
——— (2013). “La política como pensamiento en la filosofía de Alain Badiou”, en *Revista de Humanidades*, nº 27, Santiago de Chile, Univ. Andrés Bello, pp. 27-53.
——— (2016). “La (anti)filosofía de Nietzsche desde la afirmación de la filosofía de Badiou”, en *Factótum. Revista de Filosofía*, n° 15, 1° semestre 2016, pp. 1-10.
——— (2017). “Sustraerse de la resignación. Las figuras subjetivas y la ética en la filosofía de Alain Badiou”, en *XVIII Congreso Nacional de Filosofía de la Asociación Filosófica Argentina (AFRA)*, San Juan, octubre de 2017 (no publicado).
——— (2019). “La idea de acontecimiento en las filosofías de Althusser y Badiou como forma de repensar la subjetividad política” en *Oxímora*, n° 15, julio-dic 2019, pp. 33-50.
Gordillo, Ignacio y Jasminoy, Marcos (2020). “¡Eso es una norma! El debate Henry - Badiou sobre ética y filosofía”, en *Cadernos II. III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental*, San Pablo: Universidade de São Paulo, pp. 184-200.
Groisman, Daniel (2011). “Ontología del sujeto” en Farrán, Roque y Biset, Emmanuel (eds.), *Ontologías políticas*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 175-193.

Gruner, Eduardo (2013). “Potencia de la multitud, impotencia de la masa” en *Pasiones Políticas*, Buenos Aires, Quadrata, pp. 51-60.
Hallward, Peter (1998). “Generic sovereignty”, en *Angelaki*, vol. 3, n°3, pp. 87-111.
——— (2000). “Ethics Without Others: A Reply to Critchley on Badiou's Ethics”, en *Radical Philosophy*, n° 102, pp. 27-30.
——— (2001). Translators Introduction”, en Alain Badiou, *Ethics*, Londres: Verso.
——— (2003). *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
——— (ed.) (2004). *Think Again: Badiou and the Future of Philosophy*, Londres: Continuum.
——— (2008a). “L'hypothèse communiste d'Alain Badiou (À propos d’Alain Badiou, *De Quoi Sarkozy est-il le nom?*)”, en *La revue internationale des livres et des idées*, nº 5.
———— (2008b). “Alain Badiou: orden y acontecimiento”, en *New Left Review*, n° 53, noviembre-diciembre 2008, pp. 89-112.
——— (2009a). “La voluntad del pueblo: notas para un voluntarismo dialéctico”, en *Nómadas*, Universidad Central Colombia, nº 31, pp. 92-111.
——— (2009b). “Senderos de la filosofía política francesa contemporánea”, en *AdVersuS*, VI, nº 14-15, abril-agosto 2009, pp. 41-54.
——— (2010). “Dependiendo de la inconsistencia”, en Gómez Camarena, C. y Uzín Olleros, A. (eds.), *Badiou fuera de sus límites*, Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 115-133.
——— y Peden, Knox (2012). “Badiou and the logic of interruption”, en *Concept and form, volume 2: interviews and essays on the Cahiers pour l'Analyse*. Londres: Verso. pp. 123-145.
Hounie, Analía (ed.) (2010). *Sobre la idea del comunismo* (conferencia Londres 2009), Buenos Aires: Paidós.
Jameson, Fredric (2017). “Badiou y la tradición francesa” en *New left review*, n° 102 ene-feb 2017, pp. 100-119.
Keucheyan, Razmig (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid: Siglo xxi.
Kouvelakis, Eustache (2000). “La politique dans ses limites, ou les paradoxes d’Alain Badiou”, en *Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique?,* en *Actuel Marx*, nº 28, pp. 39-54.
Lacan, Jacques (1990). *El seminario, Libro 7. La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
——— (2009). “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, en *Escritos I,* México: Siglo XXI.
Laclau, Ernesto (1978). “Hacia una teoría del populismo”, en *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*, Madrid, Siglo XXI, pp. 165-233.
——— (2003). “Debate Laclau - Cerdeiras”, en *Acontecimiento*, XIII, nº 24-25, pp. 101-138.
——— (2004). “Ética del compromiso militante”, en *Virtualia*, III, nº 12, p. 2-13.
——— (2009). “Laclau en debate: postmarxismo, populismo, multitud y acontecimiento” (entrevistado por Ricardo Camargo), en *Revista ciencia política*, Santiago, v. 29, nº3.
Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid. Siglo XXI, pp. 105-166.
Lacoue-Labarthe, Philippe (1989). “Liminaire sur l'ouvrage d'Alain Badiou *L'etre et l'evenement*”, en *Cahier du Collège international de philosophie*, n° 8, Osiris, pp. 201-210.
Lacoue-Labarthe, Philippe y Nancy, Jean-Luc (2000). “La retirada de lo político” en *Nombres, Revista de Filosofía*, X, n° 15, pp. 33-46.
Laso, Eduardo (2007). “Acontecimiento y deseo (un comentario a la lectura de Žižek sobre la obra de Alain Badiou)”, en *Aesthethika*, Buenos Aires, vol. 3, nº 1, pp 5-14.
Lazarus, Sylvain (1993). “Althusser, la politique et l’historie”, en *Politique et philosophie dans l’œuvre de Louis Althusser*, Paris: Presses universitaires, pp. 9-27.
——— (1996). *Anthropologie du nom*, París: Seuil.
——— (1998). “Pensar después del clasismo” en *Acontecimiento,* VIII, nº 16, pp. 26-46 (extracto de su libro *Anthropologie du nom*, Paris, Seuil, 1996, pp. 85-133).
——— (2002). *La politique entre singularité et multiplicité*, en Ramond, C. (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple*, Paris: L'Harmattan, pp. 191-205.
——— (2009). “Sur une nouvelle politique contemporaine et sur la philosophie de la politique de Louis Althusser lecteur de Lénine” en: Socio-*anthropologie*, nº 23-24.
——— (2010). “Lenin y el partido, 1902 - noviembre de 1917” en *Lenin reactivado. Hacia una politica de la verdad*, Madrid: Akal, pp. 245-256.
Lyotard, Jean-François (1989). “Liminaire sur l'ouvrage d'Alain Badiou *L'etre et l'evenement*”, en *Cahier du Collège international de philosophie*, n° 8, Osiris, pp. 227-245.
Lecercle, Jean-Jacques (1999). “Cantor, Lacan, Mao, Beckett, même combat: The Philosophy of Alain Badiou”, en *Radical Philosophy*, n° 93 (January 1999), pp. 6−13.

Lévi-Strauss, Claude (1968). “La historia de los etnólogos” en José Sazbón (ed.), *Sartre y el estructuralismo*, Buenos Aires: Quintaria, pp. 57-60.
Lewkowicz, Ignacio (2002). *Sucesos argentinos. Cacelorazo y subjetividad postestatal*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
——— (2004). *Pensar sin Estado, la subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires: Paidós.
Love, Jeff y May, Todd (2008). "From Universality to Equality: Badiou’s Critique of Rancière”, en *Symposium Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 12, nº 2, pp. 51-69.
Madarasz, Norman (2011). *O múltiplo sem um: uma apresentação do sistema de Alain Badiou*, São Paulo: Idéias & letras.
Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional*. *La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires: FCE, pp. 147-177.
Marx, Karl y Engels, Freiedrich (2008). *Manifiesto comunista*, Buenos Aires: Prometeo.
Mao Tse-tung (1985). *Cinco tesis filosóficas*, Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
Meillassoux, Quentin (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra Editora.
——— (2008). “Histoire et événement chez Alain Badiou”, en el seminario "Marx au XXIe siècle : l’esprit & la lettre", París, 6/2/2008. Disponible en: http://www.marxau21.fr/
——— (2011). “Décision et indécidiabilité de l’événement dans L’Être et l’événement I et II”, en *Autour de Logiques des mondes*, París: Éditions des archives contemporaines, pp. 121-142.
Natacha Michel (1985). “Les invisibles (III)” en *Le Perroquet*, n° 49-50, marzo 1985.
Militello, Victor (2007). “Alain Badiou o el platonismo materialista, A propósito de De un desastre oscuro”, en *Dialéktica*, XVI, n° 19, pp. 139-145.
Nail, Thomas (2015). “Alain Badiou and the sans-papiers”, en *Angelaki. Journal of the theoretical humanities*, vol. 20, n° 4, diciembre 2015, pp. 109-129.
Negri, Toni (2011). “La construction du commun: un nouveau communisme”, en *L'Idée du communisme, vol. 2* (conferencia de Berlin 2010), París: Nouvelles Éditions Lignes, pp. 199-213.
Noys, Benjamin (2010). “On the Edge of the Negative: Badiou” en *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary.Continental Theory*, Edinburgh University Press, pp. 134-160.
Norris, Christopher (2009). *Badiou’s Being and event: a reader’s guide*, Londres: Continuum.
Palti, Elías (2005). *Verdades y saberes del marxismo: reacciones de una tradición política ante su crisis*, FCE, Buenos Aires.
Power, Nina y Toscano, Alberto (2010). “Politics”, en Bartlett, A. J. y Clemens, Justin (eds.), *Alain Badiou: Key Concepts*, Londres: Acumen, pp. 94-104.
Rabouin, David *et al*. (ed.) (2011). *Autour de Logiques des mondes*, París: Éditions des archives contemporaines.
Ramond, Charles (ed.) (2002). *Alain Badiou. Penser le multiple*, París: L'Harmattan.
Rancière, Jacques (1970). “Sobre la teoría de la ideología (la política de Althusser)”, en *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna, pp. 319-357.
——— (1989). “Liminaire sur l'ouvrage d'Alain Badiou *L'etre et l'evenement*”, en *Cahier du Collège international de philosophie*, n° 8, Osiris, pp. 211-225.
——— (1993). *Los nombres de la historia. Una poética del saber*, Buenos Aires: Nueva Visión.
——— (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
——— (2003). “La actualidad del maestro ignorante” (entrevista de Patrice Vermeren, Laurence Cornu y Andrea Benvenuto, *Cuaderno de Pedagogía*, Rosario, 2003.
——— (2006a). *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: LOM Ediciones.
——— (2006b). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu
——— (2007a). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Buenos Aires: Del Zorzal.
——— (2007b). *En los bordes de lo político*, Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
——— (2010). “¿Comunistas sin comunismo?”, en Hounie, A. (ed.), *Sobre la idea del comunismo* (conferencia Londres 2009), Buenos Aires: Paidós, pp. 167-177.
——— (2013). *La lección de Althusser*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
——— (2014). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*, Buenos Aires: Nueva Visión.
Revault d’Allonnes, Myriam (1991). “Le courage de juger”, en Arendt, Hanna, *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris, pp. 217-239.
——— (1998). "Qui a peur de la politique? Réponse à Alain Badiou”, en *Esprit*, n° 12, diciembre 1998, pp. 236-242.
Riera, Gabriel (ed.) (2005). *Alain Badiou: Philosophy and its Conditions*, Albany: SUNY Press.

——— (2008). “Living with an idea: ethics and politics in Badiou’s *Logiques des mondes*” en *Symposium Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 12, nº 2, pp. 36-50.
Russo, Alessandro (2011). “Les textes philosophiques de la Collection Yenan”, en *Autour d’Alain Badiou*, Paris: Germina, pp. 333-351.
——— (2013). “Trespassings: Badiou, Maoism, and Philosophy”, en *Polygraph*, 23-24.
Sánchez Vázquez, Adolfo (1982). *Ciencia y revolución, el marxismo de Althusser*, México: Grijalbo.
Selci, Damián (2018). *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*, Buenos Aires: Las cuarenta.
Schmitt, Carl (1991). *El Concepto de lo Político,* trad. de R. Agapito, Madrid: Alianza.
Stefanazzi, Rocío (2019). “El uso de la matemática *en El recomienzo del materialismo dialéctico* de Alain Badiou”, *XIX Congreso Nacional de Filosofía de AFRA,* Mar del Plata, diciembre de 2019 (no publicado).
Sotelo, Laura (2013). “La somnolencia y la historia. Una crítica a Badiou”, en Revista *Contra-tiempos*, n° 0, pp. 159-174.
Tarby, Fabien (2005). *La Philosophie d'Alain Badiou*, París: L'Harmattan.
——— (2005b). *Materialismes d'aujourd'hui. De Deleuze o Badiou*, Paris: l'Harmattan.
Tassin, Etienne (2012). "De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze”, en *Revista de Estudios Sociales*, n° 43, agosto 2012, pp. 36-49.
Terray, Emmanuel (1990). "La politique dans l'être et l'événement”, en *Temps modernes*, 1990, pp. 72-78.
——— (2011a). "Badiou et Sartre”, en *Autour d’Alain Badiou*, Paris: Germina, pp. 127-141.
——— (2011b). "Le possible et le miracle dans Logiques des mondes”, en *Autour de Logiques des mondes*, París: Éditions des archives contemporaines, pp. 49-57.
Toscano, Alberto (2004a). "Communism as Separation", en Hallward (ed.), *Think Again: Badiou and the Future of Philosophy*, Londres: Continuum, pp. 138-149.
——— (2004b). "From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism", en *Communication and Cognition*, n° 37(3-4): pp. 199-223.
——— (2006). “¿Se puede pensar la violencia? Notas sobre Badiou y la posibilidad de la política (marxista)”, en *Nómadas*, n° 25, pp. 30-43.
——— (2006b). “The Bourgeois and the Islamist, or, The Other Subjects of Politics”, en Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, vol. 2, n° 1-2, pp. 15-38.
——— (2007). “L’Expatriation du Marxisme ou le ‘tournant’ d’Alain Badiou”, en *Figures du marxisme*, s/d.
——— (2008). "Emblems and Cuts: Philosophy in and against History", en *Symposium Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 12, nº 2, pp. 18-35.
——— (2011). "Théorie des autres Sujets", en *Autour de Logiques des mondes*, París: Éditions des archives contemporaines, pp. 91-103.
Uzín Olleros, Angelina (2008). *Introducción al pensamiento de Alain Badiou*, Buenos Aires: Imago Mundi.
Vermeren, Patrice (2006). “Alain Badiou, fiel lector de Sartre (Collages)” en AA.VV., Jean-Paul Sartre, Actualidad de Un Pensamiento, Buenos Aires: Colihue, pp. 109-122.
——— (2010). “Abensour, Badiou, Rancière: contra la restauración de la filosofía política”, en Gómez C., y Uzín O., op. cit., pp. 155-166.
Vodoz, Isabelle y Tarby, Fabien. (comps.) (2011). *Autour d’Alain Badiou.* París: Germina.
Wahl, François (2003). “Lo sustractivo”, en Badiou, *Condiciones*, México: Siglo XXI, pp. 7-47.
Žižek, Slavoj (1998). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Jameson, F. y Žižek, S., *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidos, pp. 137-188.
——— (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
——— (2004). *Repetir Lenin*, Madrid: Akal, 2004.
——— (2008). “El espectro de la Ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, S. Žižek (comp.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp.7-42.
——— (2010). “Cómo volver a empezar…desde el principio”, en Hounie, A. (ed.), *Sobre la idea del comunismo* (conferencia Londres 2009), Buenos Aires: Paidós, pp. 231-249.
——— (2011). *En defensa de causas perdidas*, Madrid: Akal.
——— (2016). *La nueva lucha de clases. Los refugiados y el terror*, Barcelona: Anagrama.