



Andamios. Revista de Investigación
Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de
México
México

Lazo Briones, Pablo

El equívoco llamado a una militancia filosófica de Alain Badiou
Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 13, núm. 31, mayo-agosto, 2016, pp. 243-
265

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62846700012>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL EQUÍVOCO LLAMADO A UNA MILITANCIA FILOSÓFICA DE ALAIN BADIOU

Pablo Lazo Briones*

RESUMEN. Quiero defender aquí una lectura doble de la propuesta ético-política de Badiou: por una parte, en tanto que su descripción del acontecimiento abre la posibilidad de una resignificación del orden social en su conjunto y de una idea de resistencia política plausible; por otra parte la derivación de esta resignificación hacia la ética tiende a formalizarse al extremo y, así, a caer en una posición inoperante justo en el medio político y social del que pretendía una renovación. De aquí que su apuesta por una militancia de filósofos acabe por ser equívoca, pues no aclara el papel táctico que tendría dicha militancia.

PALABRAS CLAVE. Acontecimiento, política, resistencia, ética, militancia.

THE EQUIVOCAL CALLING TO AN ALAIN BADIOU'S PHILOSOPHICAL MILITANCY

ABSTRACT. I want to defend here a double reading of Badiou's ethical-political proposal: on the one hand, while his description of the event opens the possibility of a resignification of the social order as a whole, and of an idea of plausible political resistance; on the other hand the derivation of this resignification towards ethics tends to formalize itself to the extreme and thus to fall into an inoperative position precisely in the political and social arena in which it pretended a renovation. As a consequence, his intending for a militancy of philosophers ends up to

*Profesor-investigador en la Universidad Iberoamericana, México. Correo electrónico: pablo.lazo@ibero.mx

be equivocal, since he does not clarify the tactical role that such a militancy would have.

KEY WORDS. Event, politics, resistance, ethics, militancy.

CON BADIOU

Nuestro entusiasmo por Badiou nace de la revitalización que quiere lograr para la filosofía hoy en día: a pesar del ambiente derrotista que declara su muerte, su superación total o su burlesca caricaturización —las múltiples declaraciones de su muerte, las diatribas contra su inutilidad social, su reducción a incomprensibles metafísicas u ontoteologías—, escribió, entre muchos otros, dos animosos libros sobre la posibilidad de hablar de una resistencia política de orden filosófico, el título de uno es *Manifiesto por la Filosofía* (1990); el otro es sobre el debate entablado con Slavoj Žižek (Badiou y Žižek, 2011); además de un artículo sobre un debate con Simon Critchley (Badiou, 2009). En ellos defiende incluso un lugar preponderante para una “filosofía para militantes” y una “metapolítica” frente a las versiones abstractas y objetivantes de las propuestas filosófico-políticas de la tradición.

Para ello, como “heideggeriano de izquierda”, Badiou sigue la tonalidad de la narrativa, incluso diríase de la épica, del pensador alemán: aparecemos en un mundo ya configurado, lanzados en su impersonalidad, en el *das Man*, caídos de nosotros mismos en la publicidad de lo público, donde las habladurías, las novedades intrascendentes y la ambigüedad de la decisión existencial imperan, y el decurso fenomenológico de nuestra propia interpretación como existentes puede, o no (he ahí el gran riesgo, la posibilidad del “giro” o peripécia de esta novela), tomar el rumbo de la comprensión, de la apertura del ser-ahí al ser del mundo y retomarse en la forma de una resolución, de un pro-yectarse en las formas de la cura y la pro-cura con otros, asumiendo una responsabilidad radical. Badiou repetirá estos gestos alegóricos: habiendo caído en un mundo de imperio del régimen de las opiniones y de “lo político” que ha pervertido todas las formas de comunidad, podemos, o no, virar hacia el acontecimiento como irrupción y rompimiento del

orden de la situación, y ser fieles, o no, al “vacío de contenido” de un conjunto infinito; éste es el gesto heroico realmente transfigurador, donde aparecen fórmulas como el “animal humano que adviene sujeto”, o el “simplemente mortal” que, dada su fidelidad al acontecimiento y su empeño en seguir la máxima de “¡Continuar!”, adviene el “Inmortal” que puede ser. Con ello se logra una “recomposición de todas las opiniones” por la “potencia de las verdades” (Badiou, 2004: 115): un reordenamiento completo del mundo. Su ética entera, como la ontología de Heidegger, depende del aleccionamiento que aporta esta fábula heroica del pasaje del “animal humano” a la figura del “Inmortal” que puede ser en un trayecto autorresponsable, donde encuentra su verdad (la “resolución” heideggeriana): “¿Para quién está ausente la verdad? Para el animal humano como tal, empecinado en la persecución de sus intereses, no hay verdad, sino opiniones por las que se socializa. En cuanto al sujeto —el Inmortal— la verdad no le podría faltar, ya que su constitución depende de ella y sólo de ella, dada como trayecto fiel” (Badiou, 2004: 92).

Ahora bien, esto tiene que ver de forma positiva con el momento central para una resistencia política de desmitificación de las opiniones, del colapso de su pretendida autoridad (como quería Heidegger respecto a la “autoridad” del prejuicio) y de dislocación del *status quo* político que es soportado por esta colección de opiniones. El mismo Badiou habla de un acto de imaginación, de la “ficción” necesaria de la “imagen de mí mismo” que tiene que ver con la re-composición del sujeto en este juego de creer y no creer (2004: 113). Una de las preocupaciones más recurrentes en Alain Badiou es la pregunta por el alcance del pensamiento filosófico así planteado cuando se trata de su compromiso con movimientos de inconformidad política, inquiriendo por una clase de resistencia política efectiva, que repercuta en la transformación de las cosas en el medio público en que aparece la insatisfacción. Al hacer esto, pone en juego una vez más la meditación sobre la esencia del quehacer filosófico, y de su legitimidad cuando el reclamo de su intervención en asuntos sociales se hace acuciante.

¿El filósofo se dedica a reflexionar sobre la realidad social a distancia, desde la universalidad de sus meditaciones, o bien se ve obligado a intervenir en esa realidad social, como parte de ella que es y comprometido

como cualquier otro en la contingencia y particularidad de sus problemas? Badiou se coloca en medio de una alternativa difícil para contestar a estos problemas: parece que si el filósofo opta por lo primero, asegura una visión formal y precisamente universal de la esencia de lo social, pero de inmediato es acusado de perder contacto con la urgencia de respuesta de problemas como la injusticia, la corrupción de las instituciones o la deficiente administración de las políticas públicas, lo que el pensador francés llama genéricamente: “lo político”. Si opta por lo segundo, se le acusa de haber traicionado su vocación de universalidad y verdad, para convertirse en una especie de intelectual orgánico que vende sus consejos, como los antiguos sofistas, a quien quiera comprarlos: empresarios, políticos, instituciones “humanistas” que devalúan la especificidad del lenguaje filosófico vulgarizándolo, esto es en gran medida delatado por Badiou como el contubernio del lenguaje ético actual con el estado de cosas, devaluado y trámoso, del medio político y la sociedad de consumo en general.

El alcance del pensamiento filosófico cuando se populariza de estos modos, necesariamente se ideologiza o se banaliza, se reduce a unas cuantas fórmulas manejables en un sentido conveniente socialmente, las “citas citables” que se ajustan a una circunstancia y que vemos en películas de Hollywood lo mismo que en el discurso de políticos o empresarios que en su vida han visto un libro de filosofía. En este caso podemos hablar de un impacto pobre de la filosofía en la sociedad, reducido a sus términos más laxos. Derrida llamó “filosofemas” a estas fórmulas de éxito mediático o politizado, en las que queda cancelado aquello que se dice en filosofía, y Badiou, en una terminología que sigue el maoísmo, las tilda de “ideologizaciones abiertas”.

Además, para terminar este retrato desalentador del impacto social de la filosofía, un dato contundente para quienes intentamos hacer filosofía, o un “pensamiento gota de plomo” para decirlo con una fórmula de Nietzsche, es justamente describir el proceso social con el que se ha “bajado socialmente” el pensamiento filosófico de pensadores tan disidentes, como Marx, Sartre o Slavoj Žižek, a sus términos popularizados y nada peligrosos, justamente como oferta social de pensamiento crítico y de disidencia, ajustándose a un lugar dado y previsto por el Estado (como dijeron hace tiempo Adorno, Althusser, Marcuse,

o en el seguimiento contemporáneo de la misma crítica, Slavoj Žižek y Alain Badiou). Es el fenómeno que Marcuse llama “desublimación de lo sublime”: el *statu quo* de nuestra sociedad capitalista, que tiene la habilidad de tragarse los elementos de peligrosidad (arte subversivo, pensamiento crítico, movimientos de resistencia) y hacerse más fuerte a partir de ellos, por ejemplo, haciendo un fenómeno de venta y cosificando como mercancía con gran éxito social justamente al arte subversivo o al pensamiento crítico (el éxito de venta de los libros de Slavoj Žižek en todo el mundo, y de su misma “imagen mediática” como filósofo excéntrico y disidente, que él ha sabido explotar muy bien, son un ejemplo contundente de este fenómeno). Hemos de preguntar, pues: ¿el mismo Badiou escapa a esta absorción al parecer inescapable del medio de consumo de la “filosofía de disidencia”?

La cuestión es pensar si se puede hablar de otro impacto de la filosofía, un impacto fuerte o denso, donde sus argumentos no se vean reducidos de esta manera a su expresión más manipulable y empobrecida. Este impacto fuerte de la filosofía, de densidad en el entramado social, nace de un emplazamiento peculiar de quien hace filosofía, de una posición que enfatizando su diferencia en el medio social sin embargo no renuncia a él. Aquí parece colocarse la propuesta del autor de *Manifiesto por la filosofía*. La defensa de la verdad por la que lucha remite de inmediato a una acción apofántica, un deber de declarar la verdad que se conoce, no importando las consecuencias de ello. Desde la perspectiva de la disidencia política, la apófasis así ejercida no se queda en el nivel de juicio enunciativo de la negación o la afirmación, sino que revela un compromiso, un deber declarativo en y contra las condiciones sociales en que aparece. Decir la verdad, revelarla, en el acto de denuncia: ésta es la orientación primaria para un pensamiento de la inconformidad social como procedimiento de verdad (Badiou, 2005: cap. 7), pero el problema es cómo decir la verdad, habida cuenta de una historia de milenarios en la que pueden contarse por decenas las muertes y persecuciones, los exilios y las desapariciones, de aquellos que se han atrevido a seguir la vocación filosófica del deber de denuncia, del deber de decir la verdad. En este sentido, Badiou nos hablará de “valentía” como rasgo de la invención de una filosofía al crear una “separación normativa” definitiva en el medio social: “La filosofía es el

acto de reorganizar todos los experimentos teóricos y prácticos al proponer una gran división normativa, que invierte un orden intelectual establecido y promueve nuevos valores más allá de los comúnmente aceptados” (Badiou, 2012: 13).

La denuncia apofántica y el reordenamiento de lo social debidos a la acción de la filosofía, entendida de este modo, en primer lugar implica para Badiou evitar la figura debilitada de la filosofía política restringida a su lugar en el “conflicto de las facultades” de las universidades actuales, donde se restringe a analizar, comparar y evaluar las formas de gobierno, la legitimidad de las instituciones políticas y las ideas básicas de gobernabilidad, justicia, participación política, etcétera, desde una mirada a distancia, como mero juego de malabarismo intelectual sin repercusión social alguna, de modo históricamente insuficiente. Pero también, en segundo lugar, se distancia de la posición del marxismo ortodoxo en el que la realidad social debía ajustarse a los ideales de la teoría, tomándolos como su único fin, como su parámetro único.

Frente a estas posturas, Badiou defiende que la filosofía profesional académica no debe, pero tampoco puede, dedicarse desde sí misma a dar indicaciones de acción para la disidencia o militancia de resistencia política, pero sí de forma escalonada, por medio de lo que puede llamarse “lenguaje mediador” o de “composibilidad” con los actores sociales. Así, una preocupación legítima del filósofo profesional puede ser (y en ciertas circunstancias sociales de injusticia debe ser) la generación y el desarrollo de un “lenguaje de mediación social”. Pensar sus estrategias comunicativas, su alcance, sus condiciones sociales de posibilidad y su finalidad, mediando entre la idea abstracta de sociedad y vida política, y las condiciones concretas en que se presentan los movimientos de resistencia.

Decir que la filosofía, en este caso, es un “lenguaje mediador” quiere decir que no es un lenguaje inmediato, un aleccionamiento del filósofo que desde su pretendida altura supracultural iría de barricada en barricada con la solución definitiva del problema de insatisfacción que dio pie a la disidencia, dando indicaciones estratégicas de ataque y contrataque al Estado. Para evitar este lugar equivocado hay que insistir en una articulación mediadora de la filosofía con los movimientos

de resistencia política. Para Badiou la filosofía, aun la de corte marxista-maoista, no debe seguir la idea de Lenin: decir a las masas qué deben hacer. La filosofía no debe ser programática en el sentido de proveer a los trabajadores y militantes de órdenes y tácticas, esto es, su papel no es prescriptivo en el medio de la insatisfacción política. Su idea se centra en defender que la filosofía es incapaz de generar eventos o verdades por sí misma, sino sólo en articulación con cuatro acontecimientos sociales que la anteceden y la presfiguran: política, arte, ciencia y amor. Su orientación materialista deriva en la propuesta de construir un “espacio de componibilidad” con estos eventos del tiempo histórico en los que incide la reflexión filosófica.

La filosofía no es madre de la política (o de las ciencias, del arte o del evento erótico), de hecho es al revés. En esto Badiou coincide con Hegel: la filosofía es reflexión nocturna, entra en acción cuando el búho ha emprendido el vuelo después de ocurrida la historia, pero con Badiou, a diferencia de Hegel, hablamos de una contingencia inmanentista radical. Es por esto que, en lo que toca a la disidencia política, Badiou propone que la filosofía debe generar una nueva figura simbólica de orientación entre la vieja imagen del guerrero —independiente, autónomo y aristocrático, en el plano de la trascendencia— y el soldado —dependiente de su unidad con todos los demás, democrático y anónimo—. Ni uno ni otro dan cuenta, dice desde la teoría de conjuntos, de la necesidad de generar un subconjunto sin nombre de verdadera transformación de las cosas, ambos pertenecen a conjuntos de denominación conocida y por lo tanto dominada políticamente. ¿Cuál es entonces el lugar de encuentro de la filosofía y la resistencia política? Para Badiou ya no es prioritariamente la fábrica, donde los trabajadores tienen que ver directamente con la producción (es a Gramsci a quien corrige en este momento), sino la multiplicidad de ligas y las relaciones sociales donde pueda caber la creación de un subconjunto sin nombre, un subconjunto de “ficción simbólica” que dé lugar a una figura entre el guerrero y el soldado. Esta nueva figura sin denominación, sin nombre, es lo que será piedra de toque para la recomposición del campo político-social en su conjunto, que requiere de una nueva “gran creencia” renovadora:

Pienso que el problema más complejo de nuestra época es el problema de una nueva ficción [...] El problema es la falta de una gran ficción que sea el soporte de una gran creencia [...] El punto es encontrar otra disposición entre las masas, las clases, los partidos; otra composición del campo político, ya que una gran ficción es siempre algo como el nombre dado a una recomposición del campo político mismo (Badiou, 2012: 77-78).

¿Desde donde se genera esta nueva ficción? Badiou construye un argumento complejo a mitad de camino de la teoría de conjuntos y de la *praxis* del nuevo filósofo comprometido con su sociedad. Lo que pretende es implicar la peculiaridad del pensamiento filosófico, su singularidad, con la demostración matemática de que un conjunto está formado por infinitud o multiplicidad de elementos que lo hacen indesignable, y por lo tanto siempre es abierto (la pretensión de cerrarlo constituye una primera violencia que delata). El término clave y mediador entre una cosa y otra es *el acontecimiento*. Entendido como ruptura radical de un orden, como introducción de una nueva forma de ser no predecible, y como evanescencia de su propia aparición, el acontecimiento será el punto arquimédico entre la peculiaridad del pensamiento del filósofo, la demostración matemática y la acción social. Badiou nos da así una lección sobre el carácter único del acontecimiento, sobre su índole “evanescente”, que sólo se puede rastrear por su huella o “nombre”, y que es imposible de predecir o calcular en el estado de la situación (Badiou, 1999b: cap. I). Esta categoría in-categorizable del pensamiento de Badiou puede ser entendida justo en el sentido de una resistencia intersticial: como inatrapable en el orden de lo óntico, no calculable ni determinable, pero duradera en el sentido de la marca que ha dejado en la situación, rompiéndola y dotándola de un nuevo sentido (resemantizándola). Entonces hablamos de una memoria activa del acontecimiento que se expresa en la forma de resistencia, pero no se trata de una “memoria cíclica” que regresa siempre a sus mismo términos y es por lo tanto pobre tácticamente, sino de una memoria imaginativa-creativa que reinventa el sentido de lo que queda como gesto evanescente, y da pie a una “resistencia intersticial” que

incide en el imaginario cultural de forma duradera y es en términos tácticos mucho más efectiva.¹

Desde esta perspectiva, hay un parecido de familia más que coincidental entre las fórmulas “desterritorialización de un territorio” de Deleuze, “dislocación de un sistema logofocéntrico” de Derrida y “disfunción o reversión del régimen de lo Uno” de Badiou. Si bien no son equivalentes, si bien existen diferencias insoslayables e importantes en los trasfondos que soportan tales apuestas, las tres fórmulas intentan combatir una sola cosa: el estado de cosas homogeneizante y ficcional donde impone un abuso de poder. Además, las tres se proponen como rompimientos violentos de ese estado de cosas, rompimientos que son evanescentes, contingentes, siempre diferidos en espacio y tiempo, pero con la fuerza suficiente para trastornar hasta su núcleo más íntimo la serie de relaciones que compone el tejido del estado de cosas que intervienen (y esto en el doble significado que puede tener la palabra para el psicoanálisis y para el arte contemporáneo). La resistencia intersticial, pienso, se puede nutrir de estas distintas aristas teóricas y, como en un caleidoscopio, tornar de color bajo la luz cambiante del mismo prisma de estas propuestas disidentes.

CONTRA BADIOU

Sin embargo, no hay que olvidar que la apuesta por la clase de “ficción” propuesta por Badiou, hecha posible por el acontecimiento, en cuanto deriva hacia la ética y la política, se trata de una fábula de tonos épicos, de una narración épica. Narración que termina radicalizándose hasta plantearse como una ética rigurosa, con postulados inexpugnables y de una demanda inesquivable. Esto me parece que es el comienzo del equívoco de la propuesta.

¹ El juego entre una “resistencia cíclica” y una “resistencia intersticial” lo exploro en Lazo (2012). El lector interesado encontrará ahí la apuesta por una resemantización del imaginario cultural vía la segunda forma de resistencia política, que opera “por entre” las fisuras y los entresijos del poder establecido, el equivalente a la “potencia de los procesos de verdad” de los que habla Badiou.

Quizá no hay mejor fórmula para la ética deontológica rigurosa de Badiou que la de “ética perseverante” (Badiou, 2012: 89), pero ¿en qué se ha de perseverar? La respuesta desconcertante de Badiou parece ser: se ha de perseverar en la perseverancia misma. Ningún contenido cultural, moral, político (y menos aún religioso) puede ser designado como objeto de semejante perseverancia, pues caeríamos por la pendiente de la perversión y manipulación de lo ético en lo que llama Badiou “lo político”. Es aquí en donde comienzan a revelarse las inconsistencias de la propuesta, lo que llamamos al principio el carácter “equívoco” del llamado a una militancia de filósofos.

Desde esta perspectiva, me parece que pueden criticarse dos aspectos de la propuesta de Badiou. Primero, la reducción demasiado apresurada de toda filosofía y ciencia política de la tradición a lo que él llama “lo político”, argumentando que todo pensamiento filosófico y científico de la tradición sería objetivante, abstracto y coludido, por lo tanto, con una tecnificación burocratizada de las acciones políticas. Esta reducción apresurada también ataña a la crítica de todo sistema parlamentario democrático a tal terreno de “lo político”, que estaría así subsumido por una dinámica venial del mercado capitalista donde todo se pervierte, donde ninguna acción de los sujetos políticos escaparía al poder totalizador del Estado, y toda defensa de la pluralidad sería falsa o estaría determinada de antemano como subconjunto del conjunto de “lo político” que le da unidad artificial. Es por este apresuramiento que Badiou hace análogos la democracia y el totalitarismo, el socialismo real de los países del Este en Europa y el capitalismo en su expresión yanqui más abierta. Y sólo en esta lógica es que puede oponer “la política” —entendida como acción efectiva y militante de los sujetos— a “lo político”, las ficciones y abstracciones de la filosofía política tradicional y la burocracia política tecnificada y alienante del Estado, en su forma de parlamentarismo representativo.

Pero cabría cuestionar si en todos los casos, si en todos los “subconjuntos” del conjunto artificial del parlamentarismo democrático, para decirlo con los propios términos de Badiou, puede verificarse el mismo grado de determinación uniformizante y perversa sobre la pluralidad de voces del sistema de representación, y si en todos los casos puede ser catalogada como falsa pluralidad y puede decirse, por tanto, que

es tragada por el sistema estatal. Me parece una abierta exageración reducir todo suceso político a la lógica binaria de “lo político” *versus* “la política”, pues con ello se condena al fracaso cualquier intento de transformación o resistencia al estado de cosas “desde dentro de él”, o bien de forma intersticial, por entre sus fisuras. Así, la exagerada lógica binaria de Badiou, al jugar el juego de la oposición, del “anti” irreconciliable entre “la política” y “lo político”, no deja lugar para acciones de resistencia reales que efectivamente operan en nuestras esferas públicas, es decir, no hay lugar para las acciones de resistencia que se llevan a cabo “en medio”, “por entre”, “en la frontera de”, los dispositivos de poder del Estado. Lo que venimos llamando *resistencia intersticial*, como opuesta a una resistencia cíclica, es lo que se ve impedido en la oposición frontal y binaria que defiende a la postre Badiou (de forma un tanto inconsistente con lo que había defendido antes respecto al acontecimiento).

Además, frente a la afirmación de que la filosofía política y la ciencia política tradicionales no hacen más que una objetivación abstracta de su campo de estudio, puede preguntarse legítimamente: ¿qué extensión tiene este conjunto?, ¿todos y cada uno de los filósofos y científicos de lo social y lo político pueden ser reducidos a este gran conjunto de “lo político” en subconjuntos de tradiciones teóricas que a pesar de su diferencia de contexto, lenguaje y problemática acaban por reducirse a lo mismo? Esto es, ¿las reflexiones de pensadores tan distintos como Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Kant, Rousseau, y Habermas, Derrida, Rorty, y una larga lista que seguiría, son todas ellas representantes de subconjuntos de pensamiento político que al final del día pueden ser subsumidos por el gran conjunto de “lo político”? ¿Cuál es el contenido preciso de este súper conjunto? ¿Es todo igual en él, es la noche en la que todos los gatos son pardos? ¿Todo es desecharable en él?

Segundo, y pensando de forma más general en la apuesta badiouniana, puede decirse que el *detour* por la teoría de conjuntos si bien no es erróneo (se requeriría otro largo detour para demostrar esto), es prescindible en cuanto a su función convocante a la acción política, o si se quiere al seguimiento militante de la filosofía en su más extensa capacidad de formación de subjetividad, o en su más extensa “potencia de verdad”, para decirlo en sus términos, que es justo el objetivo

que Badiou se pone como meta novedosa de *praxis* político-filosófica. Pero, ¿cómo lograr esto si hay que sortear un enorme y complejo rodeo por las matemáticas? Rodeo que puede ser legítimo dentro del lenguaje cuantitativo y para los expertos en matemáticas, pero que puede ignorarse —aplicársele una suerte de *epogé*— sin detrimento de la comprensión de esta apuesta justamente desde la perspectiva de su poder de convocatoria. Se trata de un rodeo en muchas ocasiones innecesario, que no sólo viene a complicar de hecho la comprensión de lo que defiende Badiou, sino que corre el peligro de que un lenguaje súper especializado, del que sólo alcanzarían la comprensión unos cuantos iniciados (aquellos que han sido formados en el “trayecto que va de Cantor a Paul Cohen” (Badiou, 2012: 52), se fetichice como mera “creencia”: en efecto, todos los que no tenemos acceso al lenguaje matemático nos vemos obligados a creerle a Badiou y pagar nuestra ignorancia adoptando su prueba matemática como ideología, esto es, como seguimiento ciego de un lenguaje críptico que sólo pueden descifrar los miembros de una cofradía cerrada (no temo usar estos términos dado que la función de esta creencia opera a nivel moral de lo psicológico-ideológico —el seguimiento de una idea de acción— y no a nivel científico —el entendimiento racional de un conjunto de operaciones matemáticas—). Esta ideologización es lo que puede llamarse el resultado cuasimístico de la propuesta de Badiou.

Con todo y que podemos aquilatar el sentido de rompimiento del acontecimiento con la situación social-normativa y sus dispositivos de control (con la “policía” para decirlo también con Jacques Rancière), la propuesta de Badiou sigue pecando de binarismo al proponer que el ámbito de la política “real” se refiere al ámbito de la verdad, de la justicia, a los “procesos de igualdad”, mientras que “lo político” es el reino de la ficción de orden y unidad absolutos, y del imperio del totalitarismo, la injusticia y la desigualdad. Pero esto es adoptar una perspectiva, permítaseme decir, “antimaquiaveliana” o aun “antifoucaultiana”, es decir, una perspectiva que ignora que en el medio político existen entrecruzamientos inevitables de intereses de poder abusivo, injusto, ventajoso sólo para unos. La “verdadera política” para Badiou se propone así como un ideal que corre el riesgo de postularse como algo ingenuo.

En este sentido, Badiou dice que un acontecimiento político tiene como una de sus características el ser “colectivo”; no obstante, nos aclara Oliver Marchart con agudeza (Marchart, 2009: 169), no se trata de un factor numérico, de una cantidad de individuos, sino de “aquellos que se establece en la relación de los militantes con la universalidad”, es decir, un tipo de posicionamiento en la “verdad” de todos los “militantes” involucrados en ella. Pero aun así, con esta aclaración, o quizás debido a ella, se levantan cuestionamientos que no pueden evitarse si se toma en cuenta el fenómeno de defensa de los derechos de minorías y los grupos disidentes, cada vez mayor en la agenda política internacional: ¿cuántos individuos conforman una minoría? ¿Qué relevancia tiene la defensa de muchos grupos por derechos que parecen ser sólo preferencias culturales (los nuevos grupos de “indignados” en todo el mundo), o abiertamente contra la tradición liberal política (grupos de feministas que defienden el derecho a la clitoridectomía)? ¿En qué medida un grupo social puede exigir representatividad, esto es, delegación en uno de sus miembros en una esfera pública donde uno habla por los demás? Y de hecho, ¿cómo se construye una esfera pública tomando en cuenta las voces disidentes? Todas estas preguntas quedan sin resolver en el binarismo apresurado de Badiou.

Por otra parte, la postulación de la “justicia”, así como de la “máxima igualitaria” en Badiou, corre el peligro de caer en la ambigüedad idealista de un mero postulado. Su tesis consiste en decir que no puede asignársele contenido alguno ni a la justicia ni a la igualdad, pues entonces se trataría de designaciones de un conjunto cerrado perteneciente a “lo político”, se trataría de conjuntos cerrados o “finitos” de manera ficcional, contrapuestos por tanto al efecto de rompimiento del acontecimiento político, que por esencia es infinito. Pronunciadas como momentos de la verdad, entendida ésta como ruptura de un orden, la justicia y la igualdad tienen un “cometido normativo” o “ético” para una política emancipadora, y se han de sostener sólo como esto, como orientaciones de disrupción: “la única referencia posible es la no referencia al estado de la situación, al principio de clasificación y orden” (Marchart, 2009: 164). Pero esto plantea nuevos problemas: ¿cómo echar a andar una política en la que la justicia y la igualdad no tienen un contenido concreto?, porque, más allá de la teatralidad crítica de

Badiou, cada vez que él pronuncia las palabras justicia o igualdad, lo hace esperando que en el medio de un imaginario cultural, con un sedimento de significaciones mínimo, los que lo escuchen entiendan algo por ellas. O bien, ¿justicia e igualdad son algo así como postulados formales deontológicos vacíos, al modo de Kant, o incluso de Platón?

Me parece que la fórmula, un poco gastada ya, del pensamiento francés que defiende términos y gestos lingüísticos sin contenido, “innombrables” e “indecidibles” para decirlo con el acento derridiano que en este punto sí retoma Badiou (en otros lo desprecia como un “nuevo sofista”), fácilmente puede caer en un uso cuasimístico, ambiguo y vacío, de tales términos, que acaban por no tener mucha utilidad. Y puede agregarse que lo verdaderamente problemático es defender un contenido concreto de los términos de igualdad y justicia, y defenderlo de su desviación o perversión siempre posible en esa situación de estado que delata Badiou, pero con todo su contenido cultural, minoritario o de cualquier otro tipo de forma concreta. Esto es más cercano a la dinámica que propone Gilles Deleuze en términos de desterritorialización-reterritorialización-nueva-desterritorialización, en una lucha activa y concreta, con contenido, en los medios sociales de disidencia que pueden señalarse en la agenda de una resistencia política material (Deleuze, 2005: cap. I).

Es también sumamente problemática la fuente de inspiración para el concepto de “universalidad acontecimental”, es decir, el parteaguas que fue, según Badiou, San Pablo, como “emancipador” de la particularidad del cristianismo hacia una verdadera universalidad incluyente (lo mismo de judíos que de gentiles). La estrategia del autor de *San Pablo. La fundación del universalismo* consiste en sostener que se abre el sentido de una verdadera universalidad que puede extenderse a todos, que no cae en particularismos raciales, de herencia o de cualquier otro tipo, si se toma como norte el simbolismo acontecimental de la resurrección de Cristo, retomado por la enseñanza paulina: sería un posicionamiento de una verdad política que rompe con el *statu quo* del orden y los discursos previos, representados por la “ley” contra la que está Pablo (Badiou, 1999a: 81). Con esto se ligaría lo singular —el símbolo mismo que es Cristo— con la universalidad —la extensión para todos los que incluye en tanto acontecimiento—, en una especie

de “singular-universal”, que, como dice Marchart, es la propuesta de un “universalismo vacío” pues no se trata de defender el lugar histórico de Jesucristo, sino de algo mucho más amplio: “Por esta razón, el acontecimiento universal-singular de Cristo es de un orden completamente diferente al de la persona histórica llamada Jesús, quien pertenece enteramente al dominio de lo particular” (Marchart, 2009: 168).

Pero lo problemático es la inflexión cultural-religiosa que se retoma aquí, el cristianismo, aunque se diga que sólo se hace en términos simbólicos y, aún más, que conduce a una defensa atea de principios éticos universales y vacíos de todo contenido cultural. Lo problemático es que esta inflexión del discurso en Badiou no puede tomarse en un momento con toda su fuerza simbólica para una cultura en concreto (la cultura judeo-cristiana), para una historia concreta (la de Occidente entero), y luego quererse abandonar para sólo quedarse con el “destello evanscente” del acontecimiento que significó, ya sin su contenido religioso y cultural. Se trata de una inflexión sumamente violenta, es la violencia de querer hacer pasar la particularidad real (el cristianismo) como universal ideal, y esto hablando de una de las posiciones religiosas que en la particularidad de su propia historia ha sido paradigma de exclusión, sometimiento y colonialismo abiertos (¿es necesario recordar la historia de imposición del cristianismo monástico, de las cruzadas y las “guerras santas”, de los conflictos de intolerancia y corrupción en la Iglesia católica que originaron el protestantismo y el calvinismo, de la conquista y el colonialismo de pueblos americanos, africanos y asiáticos con un crucifijo en las manos, de las confabulaciones entre la clase política-burguesa de todo el mundo con la Iglesia católica por centenas de años?), pues aunque se diga que existe un re-encuadre posfundacional de la “gracia” como figura de pura contingencia (Marchart, 2009: 169), como aquella figura en el proceso de verdad que no es calculable ni previsible, que incluso es innombrable, que es pura “dación”, lo cierto es que la resonancia histórica, material de la figura de Cristo, hace imposible tomarla en esos términos. Querer hacer equivaler una figura histórica particular, previsible y calculable como tal figura histórica, con el acontecimiento vacío de todo contenido, que se presume incalculable e imprevisible, “pura contingencia”, sólo puede resultar en una posición equívoca

cuasimística bastante peligrosa, que puede “llenarse” con cualquier otro contenido (¿qué evitaría, en efecto, hablar de Quetzalcóatl o de Sidharta Gautama o de Osiris como señal de acontecimiento universal, ya que todas estas deidades han sido rompimiento de su orden concreto en su momento y en su contexto?).

Sin embargo, justamente es la posición cuasimística la que se quiere evitar con la designación de “mal” en la ética de Badiou. Como nos explica Marchart, en el binomio de categorías de Badiou, el acontecimiento se narra como disruptión de un orden, como un puro vacío sin fundamento, imprevisible, incalculable, innombrable, en tanto que la situación es el establecimiento del orden fundado en un esencialismo, la pretensión de fundación permanente y el dominio de la previsibilidad y el cálculo. La defensa de la justicia y la igualdad, el “bien”, estaría del lado del acontecimiento, mientras que el “mal” estaría del lado de la situación, donde campea la injusticia, la desigualdad y el abuso de poder. La exigencia de plenitud, de sustancialidad sin fisuras, está del lado de la situación, y en su manifestación política conduciría al totalitarismo de regímenes, como el nazi, donde la exigencia de un orden se convierte en el reino del terror: la defensa de una “particularidad cerrada” de una comunidad o un pueblo (los alemanes, los arios) se torna lo prioritario, y en nombre de eso se llevan a cabo las ominosas acciones que todos conocemos (Badiou, 2004: 105). La eventualidad del rompimiento en el vacío, la contingencia radical imposible de hacerse plena es el acontecimiento, y el acontecimiento de la política sería precisamente la imposibilidad de sostener a la comunidad como algo cerrado y último, en un sentido sustancializado, lo que equivale a decir que la comunidad es innombrable, inanticipable, desfundada (nótese la paridad, a pesar de Badiou mismo, con el concepto de comunidad desobrada de Jean-Luc Nancy.² Ahora bien, el “mal” descrito en su operatividad, en su mecanismo estratégico, consistiría en “el

² “Por ello, la cuestión de la comunidad es la gran ausente de la metafísica del sujeto, es decir —individuo o Estado total—, de la metafísica del para-sí absoluto: por consiguiente también de la metafísica de lo *absoluto* en general, del ser como absoluto, perfectamente suelto, distinto y clausurado, *sin relación* [...] La relación (la comunidad) no es, si es que *es*, sino aquello que deshace en su principio —y sobre su clausura o sobre su límite— la autarquía de la inmanencia absoluta” (Nancy, 2001: 17-18).

intento de fundar lo infundable” (Marchart, 2009: 170), es decir, es la pretensión de hacer el simulacro del procedimiento de verdad propio del acontecimiento dándole plenitud y sustancialidad: “Y aquí es donde el mal puede entrar en escena: el terror (y lo que Badiou denomina el ‘simulacro’ de un procedimiento de verdad) ocurre cuando el acontecimiento no convoca el vacío de una situación, sino su plenitud” (Marchart, 2009: 170).

Volviendo, pues, al argumento que aboga por la gracia en sentido cristiano como la epifanía del acontecimiento (si no es que su hierofanía), justamente lo que podemos discutir es si el cristianismo, y las mismas epístolas de San Pablo, no son el ejemplo más contundente de pretensión de totalidad, universalidad y sustancialidad en el sentido que quiere rechazar Badiou. De nuevo, si se toma en consideración el contenido del cristianismo, histórico y cultural, y no sólo su “gesto acontecimental vacío”, por llamarlo de alguna manera, el resultado es justamente el contrario al que esperaría Badiou: la comunidad del cristianismo se ha cerrado en su historia hasta la consecuencia de las guerras más sangrientas, y en nombre de Cristo ha barrido con pueblos enteros en los fenómenos de la hibridación colonialista o de la abierta guerra contra los paganos. Puede entonces retorcerse el argumento de Badiou contra él mismo cuando dice: “Cuando se fuerza una verdad más allá de su punto innombrable, las consecuencias son necesariamente ominosas e incluso criminales” (Badiou, 1994: 124).

Respecto a este oculto intento teológico-filosófico de Badiou, además, quizás valga la pena recircular el famoso oxímoron de Heidegger “filosofía cristiana me suena a hierro de madera” (Heidegger, 2000: 66-73). El intento de Badiou por inspirarse en principios cristianos es rechazable por todas las consecuencias ideológicas e históricas que hemos mencionado, pero también por todos los problemas ontológicos y epistemológicos que ya había enfatizado Heidegger cuando hace la crítica del pensamiento ontoteológico y plantea la necesidad de una “destrucción de la historia de la metafísica”.

Por otra parte, en cuanto al concepto de “fidelidad al acontecimiento” que postula Badiou como única norma moral permanente, diremos que no basta para definir una acción de resistencia con efectividad, y menos para definir el papel que el filósofo tendría como militante en

tal resistencia. Badiou propone la “fidelidad al acontecimiento” como alternativa para evitar el peligro de caer en el estado de la situación, pero con ello cae en un “eticismo”, como dice Marchart, donde priva el postulado incondicional de una ética rigurosa (cuasikantiana o platonica, que incluso es una posición “cuasirreligiosa”) por encima de la acción política, que de hecho se propone como orientación única de la acción política bajo “el imperativo omniabarcador del ¡Continuar!” (Marchart, 2009: 173), pero con ello se deja de lado toda lucha real en el medio del Estado y sus condiciones de poder y estrategias de ventaja. Entonces, no se trata de salir de esta situación de estado de forma idealista o cuasimística en el “acontecer innombrable”; tampoco se trata, por supuesto, de entrar en tal situación de forma absoluta, sometiéndose a las dinámicas de explotación, injusticia y desigualdad que la caracterizan, sino de permanecer, si se quiere, con gran fidelidad en los intersticios de lucha, estratégicamente siendo fiel a las dinámicas de dislocación de la situación dentro de ella.

La “fidelidad” puede conservarse como una condición normativa de la acción (esto es lo que en suma es para Badiou), pero no basta cuando se trata de la acción política, que tiene que jugarse en el terreno de nuestras democracias parlamentarias (por muy corruptas y totalitarias que sean) y de la defensa de la palabra y los derechos de minorías disidentes de los sujetos, siempre en plural, que han quedado atrapados entre sus redes. Es justo en el entramado de la red de contenidos culturales y políticos en el que hay que luchar, no en la postulación de elementos vacíos, innombrables, evanescentes, esto es, cuasimísticos. De otro modo la propuesta corre el riesgo de caer en lo que Marchart llama “eticismo”, esto es, el problema de que la apuesta política de Badiou termina por reducirse a una colección de principios éticos rigurosos e inflexibles, incondicionales, que evitan el “momento maquiaveliano condicionado” de los juegos de poder y sus estrategias (Marchart, 2009: 174), pero es de este “momento maquiaveliano”, de esta circunstancia temporal y con contenidos y veleidades de poder, de la que no se puede salir sin defender de nuevo algún tipo de “fundamentalismo” vertical ontológico, y despreciar el plano óntico del contexto con todos sus contenidos:

la política siempre se llevará a cabo en un terreno “óntico” desigual y no sólo en relación (de “fidelidad”) con un acontecimiento de verdad. En otras palabras, la política no acontece solamente sobre el eje vertical entre el sujeto militante y el acontecimiento, sino además sobre un eje horizontal, es decir, entre una multiplicidad de actores (o sujetos) en lucha, colocados todos en diferentes posiciones en un terreno desigual, no transparente y signado por el poder (Marchart, 2009: 174).

Y agregamos, la política ha de debatirse y transformarse no sólo en el plano “horizontal” de las relaciones reales de poder, sino aún más en el multiplano de la “resistencia intersticial”, ya que ésta corre en todas direcciones, de los sujetos entre sí a los grupos de minorías y de excluidos, y de las instituciones políticas de representación (insisto, por más corruptas que sean) a su resquebrajamiento constante y a lo que pueden decir de nuevo los sujetos por entre sus fisuras, y de nuevo al plano vertical que propone orientaciones normativas pensadas desde la filosofía política y la ética. Todas estas son las tareas propias de la filosofía: saber entrecruzar los planos vertical y horizontal, la atención a orientaciones normativas éticas y las estrategias de su implementación en situaciones concretas. Esta tarea, apuntada y no completada por Badiou parece desviarse a un tratamiento más bien abstracto de una ética sin condiciones.

A MODO DE CONCLUSIÓN

La equivocidad estructural de la ética badiouiana se debe a un problema que he querido apuntar: su propuesta es inconsistente. La tesis que vengo defendiendo radica en decir que si bien el acontecimiento tal como lo explica Badiou es una categoría muy interesante en el estrato óntico y de cara a las discusiones metafísicas de la tradición, es inoperante como categoría de una filosofía política o de una ética con aspiraciones políticas, ya que en el terreno de la acción ético-política, y sobre todo en la afirmación de los grupos minoritarios y excluidos en movimientos de resistencia política no puede evitarse el pronunciamiento

por contenidos culturales concretos e históricos en el juego, si se quiere seguir la terminología de Badiou mismo, de nombrarlos / des-nombrarlos, juego político de representación / des-representación que es imposible evitar.

Así pues, resumiendo nuestra crítica, diremos que Badiou, comenzando con una apuesta sumamente interesante y local, que parecía defender la imposibilidad de someterse a la contingencia social y política justo para lograr transformaciones en la esfera pública, va desviándose hacia la defensa de imperativos éticos incondicionados en la vieja —y ya criticada— forma del deontologismo vacío que, para empeorar las cosas, ahora ya no es sólo procedimental (como el de Kant, Rawls o Habermas³) sino cuasimístico, dado que cualquier propuesta de su “aterrizaje” en un procedimiento es tildado de inmediato de haberse vendido a la situación de “lo político”, o de las confabulaciones de la ética y el humanismo con “lo político”. Termina, pues, en un pronunciamiento de disidencia más teatral que efectivo, inoperante, autoenceguecido, incluso “santurrón” y moralizante (Marchart, 2009: 175), y de nuevo, pues, abstracto.

Contémpiese desde esta perspectiva la crítica de Badiou en *La ética* (2004) a las manipulaciones en la política parlamentaria y de la lógica del capital de todo tema de la ética contemporánea, tanto a la que presta atención a la dimensión del reconocimiento y del otro, que se ve reducida en términos prácticos, según él, a la ideología del multiculturalismo y la falsa tolerancia, como a la ética que se restringe a denominar el mal que aqueja al hombre y se concentra en defender sus derechos considerándolo una víctima, pero viéndose imposibilitada así de nombrar al Bien desde él mismo. Serían pues despreciables estas dos dimensiones de la ética según Badiou, por un lado, la que quiere rescatar una versión ligera de una fenomenología de la exterioridad a lo Lévinas (por cierto, Badiou descarta de un plumazo diciendo que inevitablemente está anclada en una dimensión religiosa que la hace

³ Para la desarticulación del procedimentalismo deontológico vacío de Kant, Rawls y Habermas, y su crítica a cargo de Hegel, Michael Walzer y Charles Taylor respectivamente, véase mi libro: Lazo (2007: 284-293).

impensable como ética,⁴ pero que termina en una “ética de las diferencias culturales” hipócrita que sólo defiende a una clase y un tipo de hombre, el blanco pequeño-burgués, y, por otro lado, la ética que, en contubernio con la clase política y la economía como imperio, pretende defender al hombre contemporáneo de los males que lo aquejan pero que ultimadamente extiende el predominio de la injusticia y la desigualdad. Por esto dice lapidariamente:

es preciso sostener que esto no es así, que esta “ética” es inconsistente y que la realidad, perfectamente comprobable, es el desencadenamiento de los egoísmos, la desaparición o extrema precariedad de las políticas de emancipación, la multiplicación de las violencias “étnicas” y la universalidad de la competencia salvaje (Badiou, 2004: 34).

Con todo lo que podamos estar de acuerdo con el enfoque delatario y crítico de Badiou, con todo y que se puede acceder a sus críticas, a las hipocresías y contubernios actuales de lo político con lo que se llama “ética” o “ideología ética”, es inevitable preguntar: ¿pero qué propone en su lugar? La alternativa que nos ofrece es elevarse varios grados de abstracción y proponer la defensa de “lo Mismo” en lugar de lo diferente, de lo “Infinito” del hombre, el “Bien como sobre-humanidad de la humanidad, a lo Inmortal como amo del tiempo” (Badiou, 2004: 34). Pero quizás la fórmula más equívoca de Badiou sea ésta: “el advenimiento subjetivo de un Inmortal” tiene que ver con el “proceso de verdad” por el que un “animal humano” adviene sujeto, un mortal adviene Inmortal, o la renuncia de los intereses mundanos del entorno de las opiniones y el egoísmo cotidianos por

⁴ “En la empresa de Levinas, la primacía de la ética del Otro sobre la ontología teórica de lo mismo está completamente unida a un axioma religioso y sería ofensivo para el movimiento íntimo de este pensamiento, para su rigor subjetivo, creer que se puede separar lo que él une. A decir verdad, no hay filosofía en Lévinas [...] Digámoslo crudamente: lo que la empresa de Lévinas nos recuerda con una singular obstinación es que toda tentativa de hacer de la ética un principio de lo pensable y del actuar es de esencia religiosa [...] la ética es una categoría del discurso piadoso” (Badiou, 2004: 48-49).

un “interés-desinteresado”. Pero lo equívoco se encuentra en el “terreno” donde ha de aparecer este “proceso de verdad” de subjetivación, pues no siendo “lo político” (se pervertiría de inmediato en el mínimo contacto con éste), tiene que trasladarse al mundo cuasimístico de la evanescencia acontecimental.

Como he dicho, estas fórmulas quedan cortas cuando se trata de pensar en una verdadera incidencia o impacto social de la filosofía, en una militancia de efectividad táctica cuando se habla de la filosofía, y de postulados con un contenido cultural manejable de cara a los problemas sociales.

FUENTES CONSULTADAS

- BADIOU, A. (1990), *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- BADIOU, A. (1994), “Being by Numbers”, en *Art-form International*, octubre.
- BADIOU, A. (1999a), *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona: Anthropos.
- BADIOU, A. (1999b), *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires: Manantial.
- BADIOU, A. (2004), *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, México: Herder.
- BADIOU, A. (2005), *Metapolitics*, Nueva York: Verso.
- BADIOU, A. (2009), “On Simon Critchley’s Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance”, en *Critical Horizons: A Journal of Philosophy and Social Theory*, vol. 10, núm. 2, agosto.
- BADIOU, A. (2012), *Philosophy for Militants*, Londres: Verso.
- BADIOU, A. y ŽIŽEK, S. (2011), *Filosofía y actualidad. El debate*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DELEUZE, G. (2005), *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus.
- HEIDEGGER, M. (2000), “Fenomenología y teología”, en Martin Heidegger, *Hitos*, Madrid: Alianza.

- LAZO, P. (2007), *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico de la propuesta ético-política de Charles Taylor*, México: Ediciones Coyoacán.
- LAZO, P. (2012), *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad*, México: Plaza y Valdés.
- MARCHART, O. (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- NANCY, J.-L. (2001), *La comunidad desobrada*, Madrid: Arena.

Fecha de recepción: 13 de octubre de 2014
Fecha de aprobación: 10 de septiembre de 2015