

¿La ruptura ante todo? Pensar la política en la filosofía de Badiou: entre el acontecimiento y su historicidad

THE RUPTURE ABOVE ALL? THINKING THE POLITICS IN BADIOU'S PHILOSOPHY: BETWEEN THE EVENT AND HIS HISTORICITY

*Ignacio Gordillo**

RESUMEN

A partir de la publicación, principalmente, de su obra *El ser y el acontecimiento*, la filosofía de Alain Badiou ha caído bajo la acusación de alejarse de la política real al plantear un rígido dualismo entre la novedad del acontecimiento y la situación histórica. En respuesta a esas críticas, este artículo revisa la relación entre ambos aspectos en su trayectoria filosófica post-mayo del '68. Se intenta dilucidar en qué medida, en la filosofía badiouana, el sujeto-militante del acontecimiento, quien efectúa una intervención fundamental para su despliegue en la situación, a la vez que debe aislarse de su entorno para abrazar esa disrupción, también necesita tener como recursos cierto conocimiento sobre la historia de secuencias políticas anteriores para estar preparado para la azarosa aparición de lo nuevo. Asimismo, el vínculo militante con los acontecimientos de las políticas de emancipación se apoya en una ética subjetiva que este artículo considera valiosa para estudiar el rol del filósofo en el escenario contemporáneo.

PALABRAS-CLAVE: Acontecimiento; Sujeto; Secuencias políticas; Historia; Ideología.

ABSTRACT

Since the publication of his work *Being and the Event*, Alain Badiou's philosophy has been accused of distancing itself from real politics by proposing a rigid dualism between the novelty of the event and the historical situation. In response to these criticisms, this article reviews the relationship between both aspects in his post-May 1968 philosophical career. It attempts to elucidate to what extent, in Badiou's philosophy, the militant subject of the event, who makes a fundamental intervention for its deployment in the situation, while at the same time having to isolate himself from his environment to embrace this disruption, also needs to have as resources certain knowledge about the history of previous political sequences in order to be prepared for the hazardous appearance of the new. Likewise, the militant link with the events of emancipation politics is based on a subjective ethic that this article considers valuable for studying the role of the philosopher in the contemporary world.

KEYWORDS: Event; Subject; Political sequences; Ideology; History.

* Docente/investigador de la Universidad Nacional de La Matanza y de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Docente de la Universidad Nacional de José C. Paz, Buenos Aires, Argentina; Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, financiado por CONICET. igordillo@campus.ungs.edu.ar

Introducción

...el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo. De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, [...] porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era. Por este procedimiento [...] lo mortal participa de inmortalidad.
Platón, *El Banquete*, 208b.

A partir de la publicación, sobre todo, de su obra *El ser y el acontecimiento*, la filosofía de Alain Badiou ha caído bajo la acusación de alejarse de la posibilidad de pensar política real al plantear un rígido dualismo entre la novedad del acontecimiento y la situación histórica. En respuesta a esas críticas, este artículo se ocupa de revisar la relación entre ambos aspectos en su trayectoria filosófica post-mayo del '68 y rastrear en qué medida puede entenderse en el pensamiento badiouano que la emergencia de lo nuevo implica una relación con la historia y una actualización del pasado.

1. La tarea de repensar la política sin teoricismo

El Mayo francés constituye una experiencia fundamental en la trayectoria vital y filosófica de Badiou. A raíz de la ruptura que significa este evento, el filósofo francés desconfía del ideal del sabio que, de acuerdo al estructuralismo althusseriano, posee la verdad de la ciencia en oposición a la *doxa* de la ideología de la que serían presas las masas y que es funcional a la reproducción del *status quo*. Asimismo, bajo la influencia del maoísmo y la Revolución Cultural China en el pensamiento político francés, él se distancia de esta postura teoricista que asume la existencia de una vanguardia cuya ciencia o saber sería una condición para la acción

revolucionaria. En efecto, si los expertos son quienes “saben” qué hacer, a ellos les corresponde guiar la práctica política de las masas, pues ellas solo actuarían intempestivamente. A partir de esta crítica al marxismo althusseriano, Badiou se sumerge en la militancia y, enmarcado en los lineamientos del maoísmo, se preocupa por mantenerse en contacto con las luchas de las masas y confiar en la capacidad política de las mismas.

Más adelante, desde la segunda mitad de los setenta, en el marco de la regresión en la que ingresa el campo emancipatorio alrededor del mundo y el fracaso de las tentativas de transformación –en particular, el debilitamiento de las consecuencias del Mayo francés sin cumplir sus augurios revolucionarios–, Badiou vuelve a la filosofía. En 1976 publica un ensayo titulado *De l'idéologie* (en colaboración con su compañero de militancia François Balmès). En contraposición a la teoría althusseriana de la ideología, a la que acusa de monolítica y ahistórica, el texto se propone escindir este concepto y afirmar la existencia de una ideología propia de los dominados¹. Al mismo tiempo, mediante el concepto de *invariantes comunistas* hace alusión a la posibilidad de identificar las ideas y aspiraciones igualitarias o de terminar con la opresión presentes en toda secuencia de la política (si bien siempre reformuladas localmente), incluso antes de la plasmación del comunismo moderno sistematizado por Marx. Los procesos mencionados para ejemplificar este ideario son la revuelta de esclavos de Espartaco y las insurrecciones campesinas en el mundo medieval dirigidas por Thomas Müntzer.

¹ Badiou 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. En efecto, hacia 1969 Rancière redacta un texto que ve la luz en una recopilación argentina de 1970. Allí sostiene, entre otras críticas, que en Althusser: “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)”. RANCIÈRE, Jacques. “Sobre la teoría de la ideología (la política de Althusser)”, en *Lectura de Althusser*, Buenos Aires: Galerna, 1970, p. 327.

Asimismo, en esos años Badiou se ocupa desde su seminario de estudiar la dialéctica de los procesos políticos y el advenimiento de sus sujetos a través de perspectivas teóricas desustancializadoras, esfuerzo que queda plasmado en la publicación de *Teoría del sujeto* en 1982. En tanto asume que la dialéctica marxista necesita ser revisada con otras conceptualizaciones, incluso ajenos a esa tradición (como Lacan), Badiou retoma a Hegel como pensador de una dialéctica *materialista* siempre y cuando se proceda a escindir su pensamiento para separar esa matriz materialista de la vertiente estructuralista de la dialéctica, a la cual considera conservadora e idealista. En efecto, bajo el principio de la escisión, Badiou revela que existen en el pensamiento hegeliano dos formas opuestas de entender el cambio en el proceso dialéctico: la *periodización* (materialista) frente a la *circularidad* (idealista). En la consumación de una secuencia dialéctica lo que se muestra es la irreductibilidad de la acción, lo cual él interpreta en relación con la tesis del primado de lo que el marxismo llama la “práctica” y en Lacan “lo real”. Pero, esta consumación 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 (BADIOU, 2008a, p. 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 en la que la inteligibilidad del balance precedente adquiere una existencia práctica, real, a través del advenimiento de un sujeto. El ejemplo en la historia política de esta clase de *periodización* que produce una novedad es 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 de Badiou es que la Revolución de Octubre es la consumación práctica de la secuencia abierta con la Comuna, pues aquel suceso permite 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, sin que eso implique la posibilidad de alcanzar un punto final en la historia, ni impida la apertura de otra secuencia.

El peligro, claro está, es que si al final de la secuencia se genera un sólo término que detenta el balance de la precedente reaparecería la circularidad del absoluto hegeliano. En el ámbito político, esto sería lo que sucedió en muchos países socialistas cuyos Partidos comunistas estatalizados –supuestamente revolucionarios– terminaron por entronizarse en un lugar (situación que, en principio, la Revolución Cultural se atrevió a cuestionar). En términos filosóficos, se trata aquí nuevamente para Badiou de la vertiente estructuralista del proceso dialéctico que privilegia la vuelta al emplazamiento por sobre aquellas fuerzas que lo pueden desbordar.

2. Una filosofía del acontecimiento

El debilitamiento de la política revolucionaria se hace evidente conforme avanzan a los años ochenta junto con la crisis de la conceptualización marxista que pretendía pensarla y guiarla. Por eso, la publicación por Badiou de *¿Se puede pensar la política?* en 1985, es el prelude de un nuevo momento en el cual su filosofía se propone re-pensar la política de emancipación desde nuevas coordenadas. La concepción badiouana de la relación entre filosofía y política se desplaza porque el lugar marxista en la que encontraba abrigo durante los setenta se halla

destruido y la forma política dominante es aquella que se pliega a los requerimientos del capitalismo. Ante este escenario, la apuesta de Badiou consiste en repensar la singularidad de la política subjetiva para prestar atención a sus acontecimientos localizados e imprevisibles, aun cuando ellos no respondan a los postulados del marxismo a los que él mismo adscribía (por ejemplo, la centralidad del partido y su supuesta ligazón con el proletariado, desmentida por las protestas del movimiento sindical polaco *Solidarnosc*).

A partir de lo que podemos llamar su obra de madurez, en un contexto filosóficamente deprimido por los anuncios del fin de la filosofía y los grandes relatos, y políticamente adverso a causa del inminente reinado global del capitalismo, para Badiou lo que se sustrae a lo Uno ya no es el Dos de la escisión dialéctica, sino la multiplicidad inconsistente. Sin soltar prenda respecto de la existencia de políticas emancipadoras, el pensador francés decide entonces retomar las cosas desde más atrás y fundamentar ontológicamente un pensamiento “sistemático” de la filosofía que permita recuperar sus categorías nodales de verdad y sujeto para poder dar cuenta de su relación con el surgimiento de las novedades que provienen de lo que él considera los cuatro procedimientos genéricos o de verdad: la política, la ciencia, el arte y el amor. Estos ámbitos funcionan entonces para la filosofía como sus condiciones, cada filosofía depende del estado de esas condiciones de su tiempo. La plasmación por parte de Badiou de esta reformulación de la filosofía desde sus propios fundamentos se despliega en su obra *El ser y el acontecimiento* de 1988. Allí presenta una ontología de “lo múltiple” asentada en la teoría de conjuntos de la matemática que sostiene que lo “uno no es”, sólo hay múltiples de múltiples. Por ende, la ontología no puede dar cuenta de una totalidad, sino que reconoce la inconsistencia del ser múltiple latente en toda situación. La multiplicidad se estructura entonces en una presentación y en una metaestructura (que se denomina, no casualmente, el Estado de

la situación) que representa a esos múltiples como submúltiples o partes para prevenir lo inconsistente.

Badiou plantea que el acontecimiento (que ocurre en el ámbito de la política; aunque no únicamente) es el índice azaroso de esta inconsistencia. El acontecimiento es una excepción a la normalidad de lo que hay que tiene como condición de su ocurrencia la existencia de un *sitio*, es decir, de elementos que permanecen no reconocidos o “clandestinos” al interior de una situación específica, lo cual la convierte, además, en una situación histórico-social (no hay acontecimientos en la naturaleza). Hay que aclarar que, si bien un sitio es condición de posibilidad, no garantiza el acontecimiento. Es decir, en una situación histórica, aún si hay un sitio, es factible que el acontecimiento no se produzca². Por esta razón, un sitio histórico solo puede ser calificado como sitio “de acontecimiento” de modo *retroactivo* (BADIOU, 1999a, p. 202).

Empero, dado su carácter excepcional y evanescente, el acontecimiento requiere ser nombrado para que sea constatado dentro de una situación. La intervención a favor del acontecimiento en la cual el militante tiene una función irremplazable, hace posible el reconocimiento de esa novedad mediante un nombre extraído en torno a su sitio: “la esencia de la intervención consiste en nombrar ese ‘hay’ [acontecimiento] y desplegar las consecuencias de esta nominación en el espacio de la situación a la que pertenece el sitio (BADIOU, 1999a, p. 227). El paso siguiente es organizar el despliegue de sus consecuencias en la situación mediante un procedimiento de fidelidad, es decir, se instituye el tiempo de la militancia, posterior al relámpago del acontecimiento. Más

² Esta afirmación sirve para la batalla de Badiou contra los determinismos del cambio que subsumen la política al considerar que un acontecimiento puede deducirse del análisis del contexto económico, social, tecnológico, etc. Además, vale mencionar su teoría contempla que el sitio puede ser “normalizado” por el Estado cuando éste incluye aquello que permanecía excluido y, de ese modo, evitar el acontecimiento.

concretamente, este procedimiento consiste en realizar indagaciones que permiten evaluar y discernir qué elementos de la situación pueden vincularse al acontecimiento³.

El planteo badiouano es que el procedimiento de fidelidad puede tomar consistencia en un procedimiento de verdad que se concibe como una ruptura respecto de los saberes que habitualmente circulan en la situación. El dominio del saber se constituye a través de dos operaciones: el *discernimiento* sobre tal o cual propiedad de los múltiples presentados y la *clasificación* que agrupa por una propiedad común nombrable a esos elementos. Por ende, toda parte finita de la situación es discernida y clasificada por un saber, cuya sumatoria forja lo que Badiou denomina la “enciclopedia de la situación”. Así distingue, por un lado, a los enunciados *verídicos* que constituyen a este dispositivo enciclopédico de la situación en un momento determinado y, por otro lado, denomina *verdadero* al enunciado ligado a la parte que agrupa a los múltiples conectados con el acontecimiento (BADIOU, 1999a, p. 368)⁴. El problema es que el resultado del procedimiento de fidelidad post-acontecimiental en un estado determinado también son agrupamientos finitos, por lo cual éste se asimila a las clasificaciones del saber establecido. La respuesta badiouana a este inconveniente es establece que lo verdadero sólo puede ser distinguido de lo verídico si es *infinito*. Es decir, una *verdad* constituye

³ La forma de ser fiel al acontecimiento y su sitio no puede predefinirse desde la ontología, es una cuestión más bien de interpretación y puede haber herederos de un mismo acontecimiento en conflicto.

⁴ Otra forma de plantear esta distinción entre lo verídico y lo verdadero puede hallarse en el proyecto foucaultiano de analizar las *episteme*. En efecto, en una entrevista Badiou define a Foucault como un “teorizador de enciclopedias” que no se interesó tanto por estudiar aquello que desborda una situación, sino a la configuración discursiva dominante que, en diferentes épocas, define las reglas de lo que en ella se acepta como lo verdadero, esto es, en término badiouanos, su veridicidad. BADIOU, A. “El ser por los números” en *Acontecimiento*, n° 11, V, 1996, p. 16.

una parte *infinita* de la situación, en tanto su ser es indiscernible e inclasificable para la enciclopedia.

Asimismo, además de su connotación negativa de indiscernibilidad, en cuanto se sustraen al saber, las verdades también son *genéricas*, lo cual designa de manera positiva que ellas son la verdad general de una situación, pues conforman una parte cuyos elementos no tienen más propiedad asignable que su ser, o sea la propiedad “general” de pertenencia a la situación. En síntesis, si bien una verdad es local porque es parte de una situación, para Badiou también es universal porque esta parte remite al ser mismo. Así, en razón de este “anonimato”, cada verdad se dirige por principio a todos atravesando las particularidades de la situación en la que fue creada.

La transformación o cambio en la situación sobreviene, finalmente, cuando, a través un forzamiento del sujeto un enunciado de verdad se convierte en discernible o “verídico”, lo cual permite al sujeto anticiparse y pronunciarse sobre la legitimidad dentro de la situación respecto de lo que él ha producido con su intervención. De este modo, la novedad de una verdad termina por convertirse en un suplemento respecto de su situación, de tal modo que puede incorporarse a ella y recomponerla.

En este punto, Badiou sostiene desde una perspectiva lacaniana que el sujeto no es una sustancia ni está dado, sino que es un fragmento o instancia finita del procedimiento (iniciado en un acontecimiento azaroso) que da lugar a una verdad infinita que lo trasciende. Empero, la caracterización del sujeto militante aparece como un asunto problemático puesto que, como se indicó, tiene el rol fundamental de nombrar al acontecimiento y, de ese modo, le permite desplegarse en la situación. En ese sentido, casi inmediatamente a la publicación de *El ser y el acontecimiento*, François Lyotard advierte la posibilidad de un “decisionismo” en la teoría badiouana del acontecimiento, en función del papel central que posee la intervención nominadora [*nommante*] del sujeto

para declarar su existencia. Lyotard entiende que éste constituye un acto voluntarista, ya que la teoría badiouana no explica de donde se obtendrían los recursos para tomar esa decisión. Por eso, plantea que habría en el militante una cierta capacidad o predisposición para ser afectado por el acontecimiento. En el prólogo de la edición española de *El ser y el acontecimiento* de 1999, Badiou reconoce explícitamente que, si bien el acontecimiento es fundacional y sólo hay sujetos en relación con procesos que se inician con su ocurrencia, habría una especie de segundo acontecimiento en la intervención del sujeto, el cual ya estaría preparado para asumir y nominar lo nuevo.

En relación con esto, en la misma obra Badiou sostenía que el militante político es un paciente centinela del acontecimiento, pero el problema de esta aseveración es que este guardián remite a una figura políticamente pasiva, a la espera del milagro del acontecimiento. Por ende, el propio Badiou en su libro acerca de la figura militante del apóstol Pablo (publicado en 1997), se muestra contrario a esa idea de 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 [...]. 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 (BADIOU, 1999b, p. 121).

Por eso, es importante subrayar que también en *El ser y el acontecimiento*, Badiou plantea su teoría de la “recurrencia del acontecimiento” (*réurrence événementielle*), según la cual la intervención a favor del acontecimiento es posible en tanto se desprende de las

consecuencias de otro acontecimiento previo (BADIOU, 1999a, p. 234). Esto implica que el militante político, en tiempos calmos, cuando no hay nuevos acontecimientos, en realidad ya está predispuesto hacia la novedad por-venir en cuanto ya sería un sujeto fiel a un acontecimiento anterior. De este modo, en tanto el sujeto político que lo califica como tal necesita para ello poder vincularse no sólo a la historicidad local o inmediata ligada al sitio, sino también a una historicidad propia de la política que es preciso mantener, los acontecimientos no se piensan como algo separado de su situación y la historia. Esto responde entonces a esta supuesta falencia de la teoría badiouana que señalan muchos de sus comentaristas (entre ellos, filósofos reconocidos como Slavoj Žižek y Ernesto Laclau), la cual ellos atribuyen al sustento de la teoría ontológica de *El ser y el acontecimiento* en las abstracciones de la matemática⁵.

Como señala Oliver Feltham (2008: 104), un comentarista de la obra badiouana, este reconocimiento de una historicidad particular de la política puede vincularse a la teoría de la periodización del proceso dialéctico en *Teoría del sujeto*. 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 y le permitió interpretar la crisis política y social rusa de 1917 como un momento revolucionario en el que era preciso intervenir con un partido disciplinado. En esta nueva etapa del filósofo francés en la que apoya la autonomía de la política, el principal balance de la secuencia de la Comuna para Badiou deriva de su anti-estatismo y reside en el descubrimiento positivo de una capacidad política de las masas obreras que también anticipa la importancia de inventar nuevas formas de organización, recuperado luego

⁵ Por ejemplo, Peter Hallward señala que en ese momento se produce un “giro matemático” de Badiou, pero esta idea puede matizarse porque el interés por esa ciencia como modelo de pensamiento es una constante en toda la obra badiouana. *Cfr.* HALLWARD, P. *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

en las experiencias de gobierno comunal durante la Revolución Cultural China. Como se observa en estos ejemplos, el hecho de ser fiel a un acontecimiento anterior no requiere para el sujeto militante haber experimentado en primera persona ese suceso excepcional.

Por otro lado, hay que subrayar que en *El ser y el acontecimiento* también se da cuenta de una ética que atañe al sujeto militante (de inspiración lacaniana)⁶. Esta permite precipitarse y anticiparse respecto de las consecuencias del acontecimiento, es decir, apostar y creer el valor de eso nuevo que ocurrió, confiar tenazmente como si se supiera, a pesar de no saber en el sentido de no tener garantías plenas respecto de la extensión de sus consecuencias. En efecto, la instancia de decisión es irrenunciable para el filósofo francés y es allí que aparece la ética, en tanto ella trata de decidir sobre lo indecible (en cambio, cuando la decisión se desprende de un saber externo, estamos en el terreno de una moral reglada). Por eso, en su libro *La ética*, el cual confronta con el moderantismo político de la ética dominante en la academia, Badiou (2004, p. 78) sostiene que la máxima de su ética militante de las verdades es, básicamente, no ceder: “Persevera en la interrupción. Captura en tu ser lo que te ha capturado y roto”.

De todos modos, teorizar una ética que aborda las paradojas de la militancia de no implica reducirla a decisiones improvisadas o sin arraigo, pues ella ancla en un sitio histórico y se halla ligada a la historia de la política, cierto saber sobre sus secuencias de existencia. En este sentido, vale la pena señalar que, aunque procedimiento de verdad del que participa el sujeto se separe del saber circulante, Badiou reconoce que, por su precisión, coherencia y su carácter transmisible, el régimen ordinario del

⁶ Su primera formulación ya aparece en *Teoría del sujeto*, pero concebida como una ética del militante marxista ligada a dos de sus supuestos referentes: la rebelión de las masas y la organización del partido.

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” (BADIOU, 1999, p. 328).

3. La historia y las secuencias de la política

Badiou asume que hay una responsabilidad política ineludible para el filósofo, en línea con el lema sartreano del “intelectual comprometido”. Esta posición se refleja en su madurez cuando en su obra *Manifeste pour la philosophie* (1989) sostiene que su filosofía se halla bajo condición de las invenciones de las políticas de emancipación, las cuales deben ser pensadas en relación con sus *secuencias* singulares de existencia, articuladas a acontecimientos locales. Badiou toma este postulado de que la política emancipadora posee una temporalidad propia de su compañero de militancia, el antropólogo Sylvain Lazarus, quien, en sus investigaciones sobre la política se ocupó de distinguir esos *modos históricos*⁷.

En disciplinas como la historia, la sociología, las ciencias políticas 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, Badiou toma de Lazarus la idea de que la política es una invención del orden del pensamiento, por lo que en cada modo-secuencia despliega sus dispositivos intelectuales propios que son, a su vez, pensables desde la política misma. En efecto, una modalidad de la política se identifica y

⁷ 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.

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 simplemente como sus expresiones objetivas. “En la teoría de los modos, cuando un lugar desaparece, el modo y la secuencia llegan a un final” (LAZARUS, 2010, p. 256)⁸.

La tesis lazarusiana 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 más ortodoxa). En resumen, la existencia y el despliegue de una política no necesita ser inferida ni comprendida desde su exterior, sino que, como afirma Badiou (2009, p. 15), “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”. Es decir, el pensamiento político emerge de un procedimiento autosuficiente, así como puede suceder en la ciencia o en el arte.

En línea con Lazarus, Badiou sostiene entonces que para poder rearticular la relación de la filosofía con la política hay que romper con las formas sutiles del llamado “historicismo” objetivista que desingulariza la política (2009, p. 41). Es decir, descrea de la categoría de historia que, en la historiografía tradicional, toma como principal referencia a la objetividad del Estado, puesto que ella impediría registrar la dimensión de

⁸ Asimismo, concebir la política en relación con sus secuencias de existencia implica reconocer que cada política comienza y cesa, y es posible que haya períodos o intervalos en los que se ausenta. Como señala Raúl Cerdeiras (1995, p. 38), 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”.

las secuencias como experiencias en las que emerge una capacidad política subjetiva.

Pero, además, hay que tomar nota de que el pagaré de la historia del siglo XX es desfavorable para las políticas comunistas, a las cuales se asocia con el declive de Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. En relación con esto, Lazarus señala que, sobre todo a partir de los ochenta, el historicismo ha llegado a convertir a la filosofía política en una especie de filosofía moral que, en base al fracaso del Estado soviético, apunta a criminalizar al comunismo con el fin de legitimar las formas parlamentaristas de la política anudadas al capitalismo. De este modo, la ética y la filosofía política predominante abriga una filosofía de la historia que extiende un veredicto sobre las políticas de emancipación (LAZARUS, 2002, p. 196-197). La preocupación por la relación entre la política y la historia es tematizada entonces en un breve libro de Badiou de 1991 que evalúa el ocaso de la Unión Soviética. Según él, la cesación de la secuencia del siglo XX de la hipótesis comunista, marcada por el acontecimiento Revolución de Octubre de 1917, no fue causada por las revelaciones de los crímenes de los Estados socialistas, sino a raíz de la muerte de la subjetividad militante comunista ligada a esta secuencia específica centrada en el partido que habría mostrado sus límites en sucesos como Mayo del 68. El activismo de la subjetividad militante puede tener sus referentes propios y sostener principios que no anclan irremediabilmente en la objetividad del momento, pero, ante la ausencia de esa subjetividad, se convirtió al Estado en el único referente de la palabra “comunismo”, es decir, el “Estado comunista” (lo cual constituye un oxímoron), y eso habilitó a que su caída fuese utilizada como argumento histórico que rebatía al comunismo en general.

Por eso, en el contexto de la caída del muro de Berlín, prontamente tomada por varios intelectuales como una prueba irrefutable para establecer un veredicto condenatorio acerca de las políticas emancipación,

Badiou (2006, p. 30) insiste en separar 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”. En efecto, hay otra historia que puede diferenciarse 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 reducirían, vale aclarar, a una mera preferencia por cierta forma de organización estatal). En consecuencia, para el filósofo vale la pena esforzarse en desentrañar el embrollo histórico para distinguir la historicidad propia de la política de sus avatares estatales. En palabras de Benjamin al final de su tesis VII, hay que comprometerse en la tarea de “cepillar la historia a contrapelo” en contra del historicismo (BENJAMIN, 2008, p. 309).

La concepción badiouana-lazarusiana de la política como una experiencia de pensamiento subjetivo y singular, irreductible a una temporalidad, conlleva para algunos críticos la intransitividad entre la política y la historia. Esta es la idea Toscano (2004, p. 155) que, además de hallar las primeras señales de la pérdida de la transitividad entre la política emancipadora y la estructura histórico-social en *¿Se puede pensar la política?*, sostiene que Badiou reafirma esta perspectiva anti-dialéctica en sus escritos de los noventa influenciados por la visión “inmanentista” de la política de Lazarus. Esto se liga a las ya mencionadas críticas que señalan que su filosofía de madurez da lugar a una supuesta separación de la política con respecto a la historia.

Sin embargo, como se ha señalado, el filósofo francés distingue entre, por un lado, el denominado “historicismo” lineal que disuelve el pensamiento autónomo y singular de cada secuencia de la política y, por otro lado, una historicidad militante que vincula a las 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), lo cual

puede anudarse a la teoría de la recurrencia del acontecimiento de la misma época.

A su vez, si se atiende al postulado badiouano de que la filosofía es radicalmente distinta, como lugar de pensamiento, a la política, el pensamiento propio de la política es pensable por la filosofía en tanto la primera es una de sus condiciones (o procedimientos de verdad) que ella debe descubrir y capturar. Esta perspectiva sobre la relación entre ambas se expresa en lo que Badiou denomina *metapolítica*.

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 (BADIOU, 2009, p. 9).

Una de las tareas de la filosofía es captar entonces la singularidad de una política bajo nombres genéricos y volver composable esa conceptualización de una política con lo que se ha elaborado en los otros procedimientos de verdad, con miras a cumplir su objetivo de ser un pensamiento de su tiempo que también es dirigido hacia la eternidad. En definitiva, una vez que se toma en cuenta esta dimensión de eternidad que pueden albergar las verdades que la filosofía puede encontrar en relación con secuencias específicas de la política de emancipación, queda claro que lo que importa a la primera no se reduce a hacer una mera síntesis de los resultados y fracasos de estas secuencias, sino en capturar lo que se pensó y práctico al interior de cada una de ellas.

4. Los mundos y la reactivación de las verdades

En base de las dificultades planteadas respecto de su ontología matemática, algunas de las cuales fueron mencionadas más arriba, Badiou

publica en 2006 la obra *Lógica de los mundos*, la cual sirve de complemento a *El ser y el acontecimiento* en tanto asume la necesidad de pensar no sólo el ser puro de lo múltiple, sino también su aparecer mundano y la forma en que se articulan estos regímenes, dado que a todo ser le incumbe ser un ente singular y manifestarse localmente. Una vez determinado en que el ser-en-tanto-que-ser es multiplicidad pura y homogéneo (indiferenciado), hay que considerar que esa multiplicidad existe y en ese aparecer, a pesar de la equivocidad que le adjudicaba el platonismo, para Badiou los objetos que componen un mundo se muestran cohesionados y relacionados, es decir, el aparecer se dispone a través de una lógica, entendida como una teoría formal de las relaciones.

La novedad teórica de *Lógica de los mundos* es el planteo de que el acontecimiento deja como consecuencia de su aparición una huella con una consistencia objetiva propia, que no depende de la intervención de ningún sujeto a su favor. Badiou subraya así que en su teoría no hay decisionismo porque lo clave es la ocurrencia del acontecimiento y esto es un azar, no es resultado de una decisión. Al reconocer que su anterior teoría de la nominación ligada a la intervención del sujeto a favor del acontecimiento podía dar lugar a esta interpretación, uno de los cambios que introduce Badiou es economizar el recurso a esta “misteriosa nominación”. Dentro de una escala objetiva de cambios en la que lo preceden la *modificación* y el *hecho*, el acontecimiento es un *objeto* cuyo aparecer tiene consecuencias o implicancias objetivas en un mundo, pues su ocurrencia transforma las reglas lógicas sin requerir de ninguna clase de acción de un sujeto. La materialización del acontecimiento es su huella, una traza objetiva, en desmedro de cualquier operación subjetiva de nominación (BADIOU, 2011a, p. 174).

De este modo, el sujeto (fiel) dejaría de ocupar el lugar del agente “nominador” (como lo llamó Lyotard) que funda del acontecimiento, y más bien se involucraría en el despliegue las consecuencias del evento

azaroso que transformó su mundo. La decisión subjetiva que le interesa a Badiou ahora es la que consiste más bien en comprometerse con su huella y desplegar su potencia mediante la conformación de un cuerpo-de-verdad (lo cual implicará la posibilidad de enfrentarse a otras posturas infieles).

Empero, se puede sostener que la cuestión de la decisión o intervención subjetiva permanece como un aspecto fundamental porque se mantiene la incertidumbre y la necesidad de una apuesta del sujeto o militante en el momento de decidir si hubo un acontecimiento, pues éste sólo es reconocible “objetivamente” *a posteriori* (en sus consecuencias). Por eso, en un ensayo crítico acerca de *Lógica de los mundos*, otro viejo compañero de militancia suyo, Emmanuel Terray señala que el saber “objetivo” acerca de si un acontecimiento lo es en sentido pleno pertenecería más bien al registro de lo que Badiou llama *metapolítica*, en referencia a que sólo un espectador distante podría dar cuenta de los efectos y movimientos desde la política (Terray, 2011: 54)⁹. En efecto, más allá de como catalogar este fenómeno, lo cierto es que a quien milita sólo le queda decidir e intervenir a favor de la novedad sin contar con certezas.

En efecto, allende el énfasis puesto en la nueva teoría del aparecer respecto de la implicación del sujeto con las consecuencias del acontecimiento (es decir, el “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 arriba otra vez a una “filosofía decisionista”. En este marco, resulta de nuevo necesario pensar la historicidad y articulación de los acontecimientos y

⁹ En realidad, el término *metapolítica* alude al registro que hace la filosofía respecto de lo que inventan las políticas, y utiliza ese neologismo justamente para diferenciarse críticamente de las filosofías políticas del “espectador” que, desde una supuesta neutralidad, juzgan el derrotero de los militantes de una política.

secuencias de la política. El aporte de *Lógica de los mundos* en este sentido reside en la teoría de la resurrección de las verdades.

La frase que resume el movimiento filosófico que se intenta desplegar en esta obra se resume en la consigna: “no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades”. En efecto, como buen materialista, Badiou asume la existencia de cuerpos y lenguajes, pero señala que esta constatación funciona como el punto nodal y el límite de la ideología dominante en el mundo contemporáneo, el relativismo posmoderno al que él denomina el “materialismo democrático”. Por eso, el proyecto badiouano sale al paso de esta limitación *escindiendo* a este “materialismo democrático” mediante una propuesta que se designa con el nombre de “dialéctica materialista” 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*. Afirmar la existencia de verdades parece imposible porque no hay una meta-verdad que lo compruebe; se trata para él 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” (BADIOU, 2008b, p. 20).

Desde el punto de vista de la lógica del aparecer, la definición de Badiou (2008b, p. 650) de una verdad es: “Conjunto que se supone acabado de todas las producciones de un cuerpo fielmente subjetivado”. Lo que importa aquí es subrayar que, para él, las verdades construidas y materializadas en los cuerpos-de-verdad que habitan un mundo específico pueden identificarse luego como *transmundanas*, esto es, como eternas y universales, puesto 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 ella pueda restablecerse desde la distancia de otro mundo y en la superficie de un nuevo cuerpo subjetivado (BADIOU, 2008b, p. 26).

En este punto, es importante notar que una innovación de la teoría del sujeto de *Lógica de los mundos* es que da lugar a la posibilidad de que el sujeto se relacione de diferentes maneras con la huella de un acontecimiento. Hay tres destinaciones del sujeto: además de fiel, puede constituirse como un sujeto reactivo que modera la novedad, o como un sujeto oscuro que directamente pretende destruirla. La suspensión de las consecuencias de un acontecimiento requiere indefectiblemente entonces de un acto de negación y/o de ocultación por estos sujetos; 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 igualitaria de la política) es eterna y puede sobrevivir a la dislocación del mundo donde surgió. Hay entonces un segundo momento del sujeto fiel y, en consecuencia, otra destinación que Badiou (2008b, p. 84) 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.

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, es decir, ella deja un *resto* que permite que su verdad sea retomada o “resucitada” por otros militantes en la posteridad. Si bien, como afirmó en la década anterior inspirado en Lazarus, las invenciones políticas se vinculan a secuencias provisorias e irreducibles, Badiou también considera que ellas son solidarias entre sí y eso permite afirmar filosóficamente la eternidad de las verdades políticas.

En el ámbito específico de la política, la resurrección se liga a lo que Badiou llamó *invariantes comunistas*. Un ejemplo que menciona de esta transtemporalidad se halla en la intervención política de Espartaco en la Antigua Roma que enuncia que “la esclavitud no es natural”, una verdad política que transita a otro mundo a través de los siglos de modo que la Revolución Haitiana de inicios del siglo XIX revive el principio de emancipación de ese movimiento y su líder Toussaint Louverture es llamado el Espartaco negro (incluso más adelante, a inicios del siglo XX, los insurrectos comunistas de Berlín también se nombrarán La liga espartaquista, *Spartakusbund*).

Sobre este tema, Badiou llega a afirmar que la aparición de una verdad, debido a la confusión y la diversidad de reacciones subjetivas que puede generar en su mundo, puede no percibirse claramente en la “historia del presente”. La verdad de una secuencia vinculada inicialmente al cuerpo post-acontecimienta en que se materializó en un mundo, sólo podría ser entonces plenamente universal cuando es recuperada y reafirmada *a posteriori* en otros mundos y en otro cuerpo (una indicación que nos remite, sin duda, a la periodización de la dialéctica planteada en *Teoría del sujeto*)

Porque no se conocerá lo Verdadero sino en la medida en que, en sus peripecias sucesivas, habiéndose enfrentado con las novedades reactivas u oscuras, haya llegado a la eternidad de la que es capaz. Es decir que no se lo conocerá -lo que se dice conocer- sino separado de su presente y, por lo tanto, del mundo confuso que lo vio nacer. Solamente cuando se lo disponga en otro mundo, para servirse de él con el fin de incorporaciones nuevas, su resurrección nos lo librá tal cual. (BADIOU, 2010b, p. 106).

Leer el presente de otra manera es difícil, pero es posible la relectura y redención del “nuevo presente” que propone el acontecimiento, cuando éste se ha vuelto pasado, por las generaciones venideras. En suma, si bien la teoría del aparecer plantea postula que no hay Universo sino

mundos en plural (sin trascendencia), Badiou mediante el tema de la resurrección insiste en que las invenciones “genéricas” de pensamiento, efectivizadas en un mundo pasado singular, constituyen un legado que podrá reactivarse en otras épocas y mundos con una lógica distinta, a través de un nuevo cuerpo.

Vale notar aquí que Žižek, quien sostuvo que en Badiou la conceptualización del acontecimiento da lugar a una perspectiva antidialéctica de la política, celebra la introducción de la idea de resurrección, pero yerra al asumir su ausencia previa en el pensamiento badiouano ya que, en realidad, como ya se indicó, esta posibilidad remite a lo que se designa en *Teoría del sujeto* la periodización de la dialéctica y, en *El ser y el acontecimiento*, la recurrencia del acontecimiento. Por ello, para pensar la resurrección el filósofo esloveno apela a la idea deleuziana de *repetición*¹⁰. Aclarado este punto fundamental, resulta valioso citar la manera en la que Žižek explica esta reactivación como una repetición particular en la que la intervención es fiel al futuro del pasado:

La propia paradoja deleuziana es que algo verdaderamente nuevo *sólo* puede aparecer en la repetición. Lo que la repetición repite no es la forma en que el pasado "fue efectivamente", sino la virtualidad inherente al pasado y que ha sido traicionada por su actualización en el propio pasado. En este preciso sentido, la aparición de lo Nuevo cambia el pasado mismo, es decir retroactivamente cambia no el pasado real (no estamos en el ámbito de la ciencia ficción) sino el equilibrio entre la realidad y la virtualidad en el pasado (ŽIŽEK, 2006, p. 29).

¹⁰ “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 [...] agrega una cuarta categoría, la de la ‘resurrección’, la reactivación subjetiva del acontecimiento cuyas huellas fueron borradas, ‘reprimidas’ en el inconsciente histórico-ideológico”. ŽIŽEK, S. *En defensa de causas perdidas*, Madrid: Akal, 2011, p. 406.

5. La renovación de la idea de la emancipación y sus operaciones

Hay que retomar la pregunta acerca de cómo puede existir la excepción en la vida corriente de los individuos, lo cual les permitiría ser fieles al legado de la política emancipación y mantenerlo vivo aun cuando no hay acontecimientos. En relación con esto, al final de *Lógicas de los mundos* Badiou afirma que la cuestión última de la filosofía es de tipo antropológico: *¿qué es una verdadera vida?* Su respuesta alude a una disposición subjetiva que sucede en relación con un acontecimiento excepcional y la posibilidad de incorporarse a su huella para participar de la creación de una verdad que será un fragmento de “eternidad”. Badiou expresa esto aseverando que una verdadera vida es “vivir por una Idea”, en una clara réplica al proclamado fin de las ideologías, una consigna que, según él, sirve para enmascarar la máxima negativa contemporánea: “vive sin Idea” (BADIOU, 2008b, p. 561).

Cuando Badiou desde su filosofía aborda la categoría de *Idea*, de raigambre platónica, la define como aquello que permite a un individuo, devenido sujeto *fiel* al incorporarse a un proceso de verdad, orientar su vida según lo Verdadero. *Ideación* es el nombre el proceso de incorporación intelectual del individuo en una verdad que lo excede y le permite experimentar lo universal. Esta relación implica entonces para una persona cierta universalización que podría expresarse como una superación del yo, pero, es importante destacar que, mientras el alcance de esas metas en la tradición filosófica suele estar supeditado al ejercicio de la filosofía como práctica espiritual; el pensamiento badiouano habilita a que cualquiera (por ejemplo, un militante) pueda tener esa clase de experiencia. Asimismo, ante la posible objeción de que incluso en el marco de su filosofía, después de todo, experimentar algo así sería un

privilegio porque depende de las circunstancias excepcionales y difíciles (empezando por el azar del acontecimiento), Badiou (2008b, p. 564) sostiene que el ser humano transita múltiples mundos y a todos, alguna vez, “se les distribuye la gracia de vivir por una Idea”.

El vínculo entre esta categoría filosófica y la política se vislumbra en sus textos dedicados a esta condición en las últimas dos décadas, en los que Badiou se interesa por recobrar lo que él denomina la hipótesis comunista en un contexto de efervescencia política marcado por eventos como, por ejemplo, la llamada “Primavera árabe”. En efecto, la concepción badiouana de la palabra comunismo se separa de su uso como adjetivo subordinado a lo estatal o partidario y remite a su sentido teórico, ideológico y militante. El comunismo se concibe entonces como una idea igualitaria que refiere al destino de la humanidad y afirma, negativamente, que la lógica de clases y la subordinación de los trabajadores reales a una clase dominante pueden ser superadas¹¹. 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 que elimine las desigualdades (BADIOU, 2008b, p. 98). Según él, estas características valen primeramente como *máximas de acción* que permiten evaluar si aquello que se piensa y practica en la política es homogéneo con la hipótesis comunista. En ese marco, 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.

¹¹ En sus últimos textos, Badiou liga estas desigualdades con la llamada revolución neolítica, acontecida hace unos cinco mil años, de la cual el capitalismo sería su expresión actual. Por ende, el comunismo sería la vía para realizar la salida de la época neolítica. *Cfr.* BADIOU, A. “Neolítico, capitalismo y comunismo” en *Pensar desde abajo*, nº 7, 2018, pp. 227-231.

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 contra la coerción estatal y la explotación, en nombre de la justicia igualitaria. El ideario de este tipo de luchas a lo largo de la historia remite entonces a lo que Badiou denominó *invariantes comunistas*. Sin embargo, más allá de su transversalidad, la hipótesis comunista inaugura la modernidad política a partir de la forma que le dan algunos activistas y pensadores de la Revolución Francesa dado que allí se derrumban las estructuras mentales fundamentales del Antiguo Régimen, al mismo tiempo que comienza a distinguirse de las formas democráticas 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 de raíz occidental (Marx, consciente de esta diferencia, acogió el término comunismo como una herencia). Se trata aquí entonces de nada menos que proponer un proyecto alternativo de modernidad, diferente al del capitalismo occidental.

En este devenir histórico de la hipótesis en la modernidad, Badiou distingue dos grandes secuencias: la primera que ocupa gran parte del siglo XIX marcada por movimientos como la experiencia de la Comuna de París, mientras que la segunda se vincula al leninismo y la revolución de Octubre de 1917 ocupa la primera mitad del siglo XX. Luego del cierre de esta etapa, expresado en la Revolución Cultural China y Mayo Francés, la tercera etapa de la hipótesis es la que, según él, se mantiene abierta hasta hoy en tanto el comunismo debe volver a dar pruebas de su posibilidad. Por eso, en vista del renovado interés que suscita la recuperación de la cuestión del comunismo en el ámbito de la filosofía, Badiou desde 2009 organiza junto con Žižek una serie de debates alrededor del mundo para discutir su aporte a la renovación de la política emancipadora. En su

intervención en el primer simposio realizado en marzo de 2009 en Londres, titulada *La idea del Comunismo*, Badiou amplía su definición de esta idea filosófica al explicar que ella no tiene sólo un valor heurístico para la evaluación de políticas, sino que 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 su primera definición del comunismo que parecían caracterizarlo sólo como una idealización “reguladora”, totalmente desencarnada en tanto prescinde de un análisis marxista de la situación y, de ese modo, llegar al punto de expresar una “desmarxización” del comunismo¹².

El comunismo entendido como una Idea que implica una *operación intelectual* contiene tres componentes: el componente político, su inscripción histórica y el componente subjetivo. En primer lugar, el componente político alude directamente a lo que la filosofía de Badiou (2010a, p. 18) designa como un procedimiento de verdad de la política, es decir, una secuencia o período específico en el cual “surgen, existen y desaparecen un pensamiento y una práctica nuevos de la emancipación colectiva”

El componente histórico significa que, aunque la filosofía badiouana de madurez establece que las verdades son universales y eternas, 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 se denominan “modos *históricos* de la política”. Como ya se indicó en este

¹² Toni Negri, por ejemplo, acusa a Badiou de ser comunista sin ser marxista y plantear un idealismo que él contrapone a sus tesis sobre la potencialidad del cambio a partir de un análisis de las transformaciones en la esfera del trabajo del capitalismo tardío. Cfr. NEGRI, T. “La construction du commun: un Nouveau communisme”, en *L’Idée du communisme*, vol. 2, París: Nouvelles Éditions Lignes, 2011, pp. 199-213.

artículo, la inscripción histórica de las secuencias articuladas a acontecimientos singulares (es decir, desligadas de una Historia que implique su totalización) no impide que una verdad esté disponible transtemporalmente para vincularse con otras verdades, lo cual en *Lógicas de los mundos* se enuncia como la posibilidad de su *resurrección*. Es más, Badiou señala que 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 *Teoría del sujeto* (BADIOU, 2010a, p. 19).

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 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.

Como síntesis de estos elementos, Badiou expresa con lenguaje lacaniano que la Idea comunista expone una verdad de la política en una estructura de ficción. Es decir, la idea comunista es efectivamente una ideo-logía que proyecta en el movimiento simbólico de la historia el carácter acontecimiental y localizado de una política real.

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 (BADIOU, 2010a, p. 25).

El sentido de esta operación equívoca de exposición histórica de secuencias políticas efectivas de emancipación a través de la Idea que presenta Badiou requiere ser explicado en tanto sabemos que su

dispositivo filosófico y su abordaje de la política han caído bajo la acusación de hacer un lado la historia. La primera razón que él esgrime reside en que cada verdad, si bien se exceptúa al devenir reglado en la que se inscribe la biografía de todo individuo, también es la apertura de una posibilidad que se dirige a todos y puede compartirse. Por consiguiente, Badiou (2010a, p. 28) sostiene que una de las funciones de la Idea es “proyectar la excepción en la uniformidad corriente de las existencias”. En efecto, la mediación de la Idea es necesaria para comunicar la excepción de las verdades en devenir a través del lenguaje corriente de los hechos¹³, 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. 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”). Así, por ejemplo, la ideología de la Idea comunista posibilita que una actividad política como 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 imprevisible lo que hará posible lo que se consideraba 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

¹³ Estas indicaciones de Badiou permiten matizar sentencias anteriores que negaban puntos de contacto entre un procedimiento de verdad y la cotidiana circulación de opiniones sobre hechos diversos: “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*” (BADIOU, 2004, p. 82).

como un militante de Mayo del 68). Esta es una cuestión fundamental para una filosofía sospechada de no responder a la pregunta clásica leninista sobre la práctica (¿qué hacer?), bajo la acusación de promover un modelo de militancia que se limitaría a mantenerse a la *espera* del milagro del acontecimiento.

Respecto de estos señalamientos, en un libro-entrevista publicado en 2010, Badiou reafirma su teoría de que en toda situación hay procesos fieles a un acontecimiento anterior, por lo cual la intervención del sujeto está marcada por cierta *recurrencia* (ya caracterizada en *El ser y el acontecimiento*). Por ende, el militante no tiene que esperar, sino extraer las consecuencias de esa secuencia pasada hasta su saturación, es decir, efectuar una labor de conservación de sus lecciones que se puede plasmar de diferentes maneras (BADIOU, 2013, p. 26). Como se desprende de lo desarrollado en este trabajo, una de ellas consiste en reconstruir otra historia de la política que, así como señala Benjamin en su Tesis XII, se diferencia de la historiografía tradicional y asume que toma partido por la emancipación de los oprimidos. También la idea de memoria colectiva indica que este registro no es eminentemente individual, sino que atraviesa a varias generaciones, y que no es sólo un ejercicio intelectual, sino que asume diversas formas, como pueden ser actos y organizaciones¹⁴. En relación con esto, Feltham (2008, p. 106) afirma que la acusación de decisionismo contra Badiou presupone una unidad que no se adecúa a su conceptualización del sujeto, el cual no se identifica necesariamente con un individuo, sino con prácticas e indagaciones que circulan a través de diversos individuos que conforman un sujeto político colectivo (aún si una

¹⁴ Aquí no se puede omitir que los rituales de memoria de procesos políticos del pasado en ocasiones pueden convertirse en la mejor forma de olvidar la política y no pensar políticamente lo que pasó. En efecto, ciertos usos de la memoria pueden funcionar como una forma de ausentar a la política real. *Cfr.* CERDEIRAS, R. “Contra la memoria”, en *Acontecimiento*, n°10, 1995, pp. 43-50.

secuencia política pueda identificarse con el nombre propio de sus dirigentes).

Asimismo, esta pervivencia del pasado y su influencia futura es lo que explica para Badiou que el orden dominante se ocupe en desacreditar a los viejos acontecimientos y desmentir que hayan abierto nuevas posibilidades históricas¹⁵. Como escribió Walter Benjamin, en su Tesis VI, los ancestros a los que hay que redimir suelen caer en el olvido y “ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que éste vence” (BENJAMIN, 2008, p. 308). La preparación de la militancia para hallarse en *disposición subjetiva* para acoger lo nuevo por venir también es resistir entonces toda esa propaganda, lo cual incluiría la realización de una crítica del orden establecido para demostrar que supone un proyecto limitado para las capacidades del ser humano.

Según Badiou, las consignas de las políticas deben construirse afirmativamente a partir de conocer las etapas anteriores y sus luchas. En ese sentido, en un artículo reciente escribe un conjunto de tesis sobre la política contemporánea en las que crítica la ausencia de amplitud temporal en los movimientos políticos, con lo cual apunta a la falta de conocimientos respecto de las experiencias políticas del pasado que impide llevar a cabo un balance inventivo de ellas, sobre todo, las de las últimas décadas del siglo XX (como el Mayo francés). La contracara de este desconocimiento es un culto ciego por lo nuevo que desprecia las verdades ya enunciadas (BADIOU, 2024, p. 11).

¹⁵ En relación con esto, si bien se indicó que en *El ser y el acontecimiento* se vislumbra que un sitio de acontecimiento puede ser normalizado antes de que suceda algo disruptivo; Badiou dedica parte de su última gran obra, *L'immanence des vérités*, a lo que llama *recubrimiento*: las operaciones por las cuales la potencia infinita de un procedimiento de verdad es neutralizada y disminuida en la situación (por ejemplo, Mayo del 68 reducido a turba juvenil). Cfr. BADIOU, A. *L'Immanence des vérités*, Paris: Fayard, 2018.

Desde la perspectiva badiouana, las invenciones de la política se empeñan en transformar lo que se ha normalizado como lo imposible histórico-estatal, a la vez que asume que esta tarea es, al final de cuentas, infinita. En efecto, hay que subrayar que, así como lo “imposible” no es irreversible, tampoco la apertura de nuevas posibilidades perdura eternamente, pues puede haber retrocesos, ocultaciones e intervalos de ausencia. Puede parecer contradictorio entonces que, en una conferencia realizada en 2016, Badiou sostenga que la victoria de la política y su organización consiste en la creación local de algo irreversible. “Una victoria es haber inscripto en la historia un punto de irreversibilidad” (BADIOU, 2019, p. 58). Sin embargo, esta afirmación puede pensarse en relación con su postulado de que una verdad aparece y, aún si con el paso del tiempo o en otros mundos parece haber muerto y adquiere un grado de existencia mínimo, siempre podrá ser revitalizada. Es decir, él no plantearía esta irreversibilidad como un absoluto, pues eso sería antidialéctico, 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 constituyen verdades inmortales.

Conclusiones (y recomienzos)

Para concluir, corresponde pensar el papel del filósofo en función de la fuerte apuesta de Badiou en favor de la existencia de las políticas de emancipación y su propuesta de reflatamiento de la hipótesis comunista. En efecto, para el filósofo francés 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 que considera marcado por la vacancia de ideales y la

desorientación subjetiva, requiere, además de pensar nuevas formas de organización, de la reinstalación de la Idea comunista en el imaginario militante. Esto acrecienta notablemente el papel de la filosofía en la política, pues el filósofo comprometido con la causa emancipadora ocupa un rol intelectual clave en la recomposición de esta Idea.

Para pensar filosóficamente este desplazamiento de la filosofía sobre la política, se retoma aquí las formulaciones badiouanas sobre la importancia 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 del militante a favor de un acontecimiento implica tener el coraje de no ceder, a pesar la incertidumbre y la imposibilidad de anticipar lo que sucederá posteriormente. La idea central de Badiou 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 un saber sobre “lo posible” que sería políticamente improductivo. En fin, la política subjetiva se vincula a una intervención arriesgada que muestra un más allá de cualquier análisis pretendidamente exhaustivo de la situación y sus posibilidades.

Si se traslada esta ética del militante (que Badiou fue en gran parte de su vida) a su papel como filósofo comprometido políticamente con la existencia de un proyecto emancipador para la humanidad (en la línea sartreana del filósofo que desborda las funciones de 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 la dependencia de la filosofía respecto de las creaciones de la condición política, la intervención de una filosofía como la de Badiou en un mundo desorientado puede ser interpretada como el

lanzamiento de una apuesta que consiste en afirmar obstinadamente la necesidad de recomenzar la hipótesis del comunismo y vincular los 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 limitado por el distanciamiento que solicita la supuesta neutralidad académica 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 que se considera lo posible y, en el caso más execrable, 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 en Badiou de una labor solitaria o gremial que comience desde cero ni que se conciba aislada de la política real, sino que apunta a recomenzar en relación con las herencias del pensamiento político emancipador. En ese sentido, vale notar que, en una entrevista de 1981, él afirma 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 saber recuperar aquello que fue declarado muerto, pues esa mirada hacia la novedad del futuro puede envolver la recuperación de algo del pasado: “toda creación se apoya sobre una resurrección” (BADIOU, 2011b, p. 22).

En efecto, el recorrido realizado en este artículo por la obra badiouana ha demostrado que el tema de los recomienzos es una constante en su pensamiento filosófico. Después del Mayo francés, su filosofía “politicada” concibe la existencia de una ideología política propia de los dominados de larga data y de la que es heredera el ideario comunista moderno. Asimismo, presenta una dialéctica histórica y procesual que sostiene mediante la tesis de la periodización que la consumación de una política ancla en el recomienzo de una secuencia previa inconclusa, en tanto efectuación de un balance (sin olvidar que este cierre del proceso de cambio es siempre provisorio). Desde fines de los ochenta, luego de haber anticipado la necesidad de repensar la política a raíz de la crisis del marxismo, 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 y, a la vez, teoriza la recurrencia de secuencias del pasado en la que se sostiene la intervención del sujeto que se compromete con ese proceso novedoso. Ya en el nuevo siglo, plantea 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 (BADIOU, 2008b, p. 632). Por lo tanto, la filosofía no solo se empeña en la captura de las nuevas verdades que pueden crearse en los procesos que siguen a la ruptura acontecimiental, sino que también se nutre de ideas heredadas y lecciones de las secuencias de las políticas de emancipación colectiva que la sitúan como alternativa frente a otros idearios proclives al individualismo capitalista 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 pensar la política, también insiste en que lo nuevo no se empieza desde cero, sino que siempre se recomienza.

En definitiva, el campo de batalla de la filosofía contemporánea, atravesado, atravesado, claro está, por las convulsiones y luchas de la política real, Badiou como un filósofo militante del acontecimiento que ocupa una posición 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 resignarse ante las angustiantes dificultades, ya sea por adoptar un relativismo reactivo y acomodaticio que puede servir de antesala a un conservadurismo más extremo), al mismo tiempo que insiste en mantener las líneas de comunicación entre las “nuevas” y las pasadas secuencias de la política de emancipación para que sus invenciones y lecciones no caigan en olvido, de modo que sea posible resguardar lo que hay en ellas de verdades o principios de valor universal en las que se podrá abreviar en el porvenir. Ese gesto, el de comunicar la excepción, constituye para todo filósofo un desafío mayor en un mundo que se presenta desorientado por la circulación de información y la sobredosis de registro multimedial.

Referências Bibliográficas

BADIOU, Alain. *De l'idéologie* (en colaboración con F. Balmès), París, Maspero, 1976.

BADIOU, Alain. *El ser y el acontecimiento*, trad. Raúl Cerdeiras, Buenos Aires, Manantial, 1999a.

BADIOU, Alain. *San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. Danielle Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999b.

BADIOU, Alain. *La Ética: Ensayo sobre la conciencia del mal*, trad. Raúl Cerdeiras, México, Herder, 2004.

BADIOU, Alain. *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

BADIOU, Alain. *Manifiesto por la filosofía*, trad. Victoriano Alcantud Serrano, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

BADIOU, Alain. *Teoría del sujeto*, trad. Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2008a.

BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: El Ser y el acontecimiento 2*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008b.

BADIOU, Alain. *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, trad. Iván Ortega, Pontevedra, Ellago, 2008c.

BADIOU, Alain. *Compendio de metapolítica*, trad. Juan Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

BADIOU, Alain. “La idea del comunismo”, trad. Analia Hounie, en Hounie, A. (ed.), *Sobre la idea del comunismo* (conferencia Londres 2009), Buenos Aires: Paidós, 2010a, pp. 17-31.

BADIOU, Alain. *Segundo manifiesto por la filosofía*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2010b.

BADIOU, Alain. “Épilogue” en *Autour de Logiques des mondes*, París: Éditions des archives contemporaines, 2011a, pp. 173-179.

BADIOU, Alain. *Entretiens I* (entrevistas 1981-1996), Paris, Nous, 2011b.

BADIOU, Alain. *La filosofía y el acontecimiento*: Madrid, Amorrortu, 2013.

BADIOU, Alain. *Qué entiendo yo por marxismo*, trad. Guadalupe Marando, Buenos Aires, Siglo XXI, 2019.

BADIOU, Alain. “13 Thèses et quelques commentaires sur la politique aujourd'hui” en *Propagande*, n° 6, mayo-junio 2024, pp. 9-16.

BENJAMIN, Walter. “Sobre el concepto de historia”, en *Obras. Libro I. Volumen 2*. Madrid, Abada, 2008.

CERDEIRAS, Raúl “La política. Chiapas”, en *Acontecimiento*, n° 9, mayo 1995, pp. 37-47.

FELTHAM, Oliver. *Alain Badiou: Live Theory*, Londres: Continuum, 2008.

GORDILLO, Ignacio. *Filosofía y política en Badiou: desplazamientos y recomienzos*. Buenos Aires, Teseopress, 2022. Disponible en: <https://www.teseopress.com/filosofiaypoliticabadiou/>

LAZARUS, Sylvain. *La politique entre singularité et multiplicité*, en Ramond, C. (ed.), *Alain Badiou. Penser le multiple*, Paris: L'Harmattan, 2002, pp. 191-205.

¿La ruptura ante todo? Pensar la política en la filosofía de Badiou: entre el acontecimiento y su historicidad

LAZARUS, Sylvain. “Lenin y el partido, 1902 – noviembre de 1917” en *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid: Akal, 2010, pp. 245-256.

LYOTARD, Jean-François. “Liminaire sur l’ouvrage d’Alain Badiou *L’être et l’événement*”, en *Cahier du Collège international de philosophie*, n° 8, Osiris, 1989, pp. 227-245.

TERRAY, Emmanuel. “Le possible et le miracle dans Logiques des mondes”, *Autour de Logiques des mondes*, París: Éditions des archives contemporaines, 2011, pp. 49-57.

TOSCANO, Alberto. “Communism as Separation”, en Hallward (ed.), *Think Again: Badiou and the Future of Philosophy*, Londres: Continuum, 2004, pp. 138-149.

ŽIŽEK, Slavoj. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia: Pre-textos, 2006.