

EL CONCEPTO DE METAPOLÍTICA
EN ALAIN BADIOU

Ignacio A. Gordillo

Director: Alejandro Cerletti

Especialización en Filosofía Política

Instituto de Desarrollo Humano

Universidad Nacional de General Sarmiento

2011

ÍNDICE

. INTRODUCCIÓN	2
1. UNA FILOSOFÍA DEL ACONTECIMIENTO	7
1.1 <i>HAY VERDADES</i>	
1.2 ONTOLOGÍA Y MATEMÁTICA	
1.3 LA APARICIÓN DE LA NOVEDAD Y SUS CONSECUENCIAS	
2. LA POLÍTICA <i>VIS À VIS</i> LO POLITICO	17
2.1 LO POLÍTICO COMO REPRESENTACIÓN Y GESTIÓN DE LO SOCIAL	
2.2 EL ESTADO COMO ESTADO DE LA SITUACIÓN	
2.3 LA CRISIS DE LA IDEA ESTATAL DE REPRESENTACIÓN	
2.4 LA POLÍTICA COMO ACONTECIMIENTO	
2.5 CONSECUENCIAS ONTOLÓGICO-POLÍTICAS DEL ACONTECIMIENTO	
3. LA NOVEDAD DE LA METAPOLÍTICA	28
3.1 LA OPERACIÓN FILOSÓFICA	
3.2 LA CONDICIÓN POLÍTICA DE LA FILOSOFÍA	
3.3 LA METAPOLÍTICA	
3.4 SUTURAS ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA	
3.5 LAS SINGULARIDADES DE LA POLÍTICA COMO AXIOMAS DE SEPARACIÓN	
4. UNA FILOSOFÍA LIBERADORA	44
4.1 LA FILOSOFÍA POLÍTICA TRADICIONAL COMO REDUCCIÓN DE LA POLÍTICA	
4.2 LA DENEGACIÓN DE LA IDEA DE BIEN EN POLÍTICA	
4.3 LA POLÍTICA EMANCIPADORA Y SU POSTULADO IGUALITARIO	
5. LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO DE LA POLÍTICA	55
5.1 PRESCRIPCIÓN Y PRESENTACIÓN	
5.2 DECISIÓN Y FIDELIDAD DESINTERESADAS	
5.3 LAS DESTINACIONES DEL SUJETO	
5.4 LA ORGANIZACIÓN DE UN CUERPO POLÍTICO	
6. BREVES CONCLUSIONES Y PERSPECTIVAS	68
. LA METAPOLÍTICA: NUEVOS HORIZONTES PARA EL PENSAMIENTO	
. LA SIGNIFICACIÓN DE LA HIPÓTESIS COMUNISTA HOY	
. BIBLIOGRAFÍA	78

Introducción

Desde sus inicios, el modo en que la filosofía ha considerado pertinente abordar a la política se ha articulado de diferentes maneras. En este sentido, un momento fundamental dentro de dicha temática y fundador de la filosofía política moderna, lo ha constituido el llamado *momento maquiaveliano* (Marchart, 2009, pp. 73-75)¹. En efecto, la obra de Nicolás Maquiavelo permitió separar al pensamiento político respecto de los discursos ético-religiosos a los que se encontró plegada durante el Medioevo occidental y conferirle su propia especificidad y autonomía, al reconocer que la política tiene que ver con la dimensión intrínsecamente contingente que atraviesa a lo social.

Sin embargo, en las últimas décadas, en la sociedad y el pensamiento occidental se ha experimentado una profunda despolitización de la política, cuestión a la cual alude el sociólogo suizo Oliver Marchart mediante su tesis de neutralización de lo político. Según esta tesis, la especificidad de la política se halla cada vez más en peligro de ser reducida o “neutralizada” dentro de una sociedad cada vez más burocratizada, tecnologizada y despolitizada (Marchart, 2009, p. 67).

Esto también ha implicado que el pensamiento y la intervención subjetivos en la política ocupen un lugar cada vez más subordinado en relación a las necesidades y a la lógica de funcionamiento del aparato estatal, regida mayormente, en la actualidad, según criterios puramente economicistas. La esfera económica, manejada acorde a las reglas impersonales del capitalismo globalizado, procura reducir la política a las funciones de administración del aparato del Estado y a la gestión de los recursos y seres que se encuentran dentro de su jurisdicción.

En este contexto, vale decir, la aparición de profecías acerca de un supuesto “fin de la política” posee, tal como observa Marchart, un carácter marcadamente ideológico. La negación de la contingencia, la historicidad y la conflictualidad propia de toda sociedad implicadas en este enunciado que afirma el acabamiento de la política con el fin de reemplazarla por algún criterio “neutral y objetivo” de decisión, oculta en realidad un sentido político determinado (Marchart, 2009, p. 213).

¹ Véase Rinesi, Eduardo (2003). *Política y tragedia: Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.

En el campo de la teoría política, la subordinación de la política a otros principios exteriores a ella (entre los que prevalece, como dijimos, los de la economía capitalista) forma parte del ideario que Marchart denomina teorías *fundacionalistas* y que engloba a teorías científicas diversas tales como el determinismo económico, la sociología, el positivismo, el conductismo, etc. Éstas suponen que la sociedad se basa en principios innegables e inamovibles, que están localizados fuera de la sociedad y de la política y, por ende, no pueden ser cuestionados. Dentro del fundacionalismo siempre se busca, entonces, algún fundamento trascendente que funde la política desde afuera.

Sin embargo, la idea de la existencia de un fundamento estable y objetivo que rija la sociedad y la política ha entrado en crisis, tal como se aprecia en el devenir de los regímenes políticos de las últimas décadas², así como en el agotamiento del paradigma fundacionalista que la respaldaba teóricamente. Como respuesta a esta situación, en el pensamiento político reciente ha surgido una corriente que Oliver Marchart denomina *posfundacional*. La característica fundamental de los intelectuales que él sitúa dentro de esta corriente (como Nancy, Lefort, Laclau y Badiou), es haber otorgado una importancia decisiva al hecho de realizar una distinción entre *la política* y *lo político* a la hora de teorizar sobre la política. Esta diferenciación conceptual, que tiene su germen en el texto de Carl Schmitt *El Concepto de lo Político (Der Begriff des Politischen, 1932)*³, ha redundado en un cambio de la perspectiva filosófica sobre este campo, cuyas implicancias Marchart ha analizado y desarrollado en detalle en su libro *El pensamiento político posfundacional* (2009). La tesis del autor es que, a partir de esta separación conceptual, este grupo de pensadores pretende indicar el carácter ausente y contingente del fundamento sobre el que se establece la sociedad y, por consiguiente, la política; lo cual los asemeja a la postura de maquiaveliana mencionada anteriormente.

A modo de contextualización, vale la pena señalar sucintamente los principales rasgos de esta distinción entre *la política* y *lo político*. Por un lado, en estos autores la denominación de *la política* se utiliza para aludir, comúnmente, al subsistema social en el cual predomina el aparato del Estado como instancia normalizadora de la vida social

² Esta “crisis de lo político”, según Badiou, no sólo se ha manifestado en el derrumbe de la forma del Estado-Partido, sino también en el agotamiento de los sistemas políticos basados en la representación pluripartidista parlamentaria. Véase el apartado 2.3

³ Véase, Schmitt, Carl (1991). *El Concepto de lo Político* (trad. de Rafael Agapito). Madrid: Alianza.

y que ha sido el *objeto* principal de reflexión, crítica y evaluación por parte de la filosofía política tradicional. La idea de *lo político*, por su parte, sería de índole más filosófica, pues intenta hacer referencia a la *esencia* misma de la política y, en ese sentido, a aquello que desborda y muestra la contingencia de las distintas configuraciones de lo político-estatal en sus diversos contextos históricos (incluida su forma democrática-parlamentaria actual). Marchart sostiene entonces, desde una matriz heideggeriana, que la cuestión fundamental en toda la corriente posfundacionalista consiste en que la mencionada diferencia política se corresponde con una *diferencia ontológica*:

en cuanto diferencia, ésta no presenta sino una escisión paradigmática en la idea tradicional de política, donde es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión “ontológica” de la sociedad, en tanto que política se mantuvo como el término para designar las prácticas ónticas de la política convencional (los intentos plurales, particulares y, en última instancia, fallidos de fundar la sociedad) (2009, p. 19).

En consecuencia, para Marchart, la diferenciación entre *la política* y *lo político*, al vincularse a una distinción de tipo ontológica, se aborda mejor desde una perspectiva filosófica que desde un punto de vista que sólo considere la usual faceta óntica (como lo harían, por ejemplo, la sociología, la historia o las ciencias políticas). Asimismo, precisar la tarea que la filosofía debe realizar en relación con *lo político* resultaría más problemático que cuando el pensamiento aborda al objeto político tradicional, pues lo que aquella categoría designa parece ser algo no fácilmente identificable (Marchart, 2009, p. 20).

A su vez, el pensamiento político posfundacional se despliega en un terreno donde no se abandona por completo la búsqueda de fundamentos para la política, ya que concibe a esta empresa como algo necesariamente inacabado (dado que todo fundamento es ontológicamente contingente) pero, a la vez, indispensable⁴. En este sentido, el prefijo “pos” del posfundacionalismo no indica una secuencia temporal, sino

⁴ Marchart analiza en su libro a cuatro autores (entre ellos, Badiou) que se encuadran dentro de lo que él denomina *heideggerianismo de izquierda*; quienes lejos de extraer conclusiones puramente relativistas o conservadoras de la caída del fundamento último, han optado por considerarla una posibilidad para radicalizar las potencialidades transformadoras de la acción política sobre la sociedad. Véase Marchart (2009, p. 17). Cfr. Nota 16.

su distanciamiento tanto del fundacionalismo como del llamado *antifundacionalismo* de índole más relativista o pragmatista, representado, entre otros, por Richard Rorty (Marchart, 2009, p. 31).

Dentro del grupo de pensadores contemporáneos que realizan una distinción entre la política y lo político a partir una perspectiva ontológica, Marchart encuentra la figura del filósofo francés Alain Badiou. Sin embargo, resulta fundamental subrayar que en la obra de Badiou se invierte la significación de estas dos categorías contrapuestas, en tanto él prefiere utilizar la nominación de *le politique* (“lo político”) para referirse a la política convencional, objetivada y regulada; mientras que el término de *la politique* (“la política”) pasa a designar aquello que considera la verdadera política y que asume originariamente la forma fenomenal de un acontecimiento excepcional que interrumpe la normalidad social instituida, posibilitando la aparición de una novedad política.

Evidentemente, a partir de su diferenciación, Badiou también se ve necesitado de repensar el modo en que tradicionalmente la filosofía política aborda su supuesto “objeto” de estudio. En este sentido, su aporte intenta constituir una ruptura con la mirada usual que ve en la política un objeto bruto sobre el cual la filosofía debe reflexionar y teorizar para intentar fundar y legitimar el lazo social. Este propósito se evidencia en la invención de Badiou de un nombre alternativo para designar una nueva forma de relación del pensamiento filosófico con la política: *metapolítica*.

El presente trabajo procura abordar la cuestión del pensamiento filosófico acerca de la política desde la perspectiva novedosa que aporta el pensamiento de Alain Badiou. Su propósito central consiste en elucidar en profundidad el concepto de *metapolítica*, indagando sobre la significación de la creación y utilización de este término por Badiou, a partir de la vinculación con sus concepciones de la política y la filosofía.

Para ello, se analiza con especial consideración su libro *Compendio de metapolítica (Abrégé de métapolitique, 1998)*, en el que Badiou introduce dicho concepto. A su vez, se estudia la obra reciente del autor en donde se desarrollan éste y

otros conceptos centrales en relación con los objetivos de este trabajo⁵, junto con bibliografía crítica acerca del pensamiento del filósofo francés.

En el desarrollo del presente trabajo, se ofrece, en primer lugar, una perspectiva general sobre los conceptos y postulados de la filosofía de Badiou que resulta pertinente rescatar para los fines de la investigación, en paralelo con la explicitación de las consecuencias más importantes que se desprenden de su ontología ligada a las matemáticas. En segundo término, se dilucida su concepción de *la política* a partir de su diferenciación con lo que él denomina *lo político*, atendiendo a sus implicaciones en el campo propio de la política y su trasfondo ontológico. En tercer lugar, se establece la relación de aquel concepto con su singular perspectiva sobre la labor condicionada de la filosofía y la construcción de la innovadora propuesta de la metapolítica. En cuarto lugar, se explicita la oposición de Badiou al pensamiento contemporáneo que limita las potencialidades de la política; la cual se desprende de las nociones centrales de su filosofía implicadas en este trabajo (es decir: política, filosofía y metapolítica) y su adscripción a favor de una política radical de la igualdad. El quinto apartado trata, de manera coherente con lo desarrollado, cómo es posible pensar el devenir del hombre como sujeto y protagonista de una política alternativa a la imperante. Por último, en las conclusiones, se resaltan los aspectos más importantes que se desprenden del desarrollo del trabajo, así como algunos planteos críticos y perspectivas de indagación en relación con el pensamiento de Badiou.

La hipótesis que sostiene este trabajo es que, en lo que respecta a la cuestión del pensamiento filosófico sobre la política, Badiou invierte radicalmente la relación usual entre estos campos al afirmar que la política real tiene un carácter condicionante sobre el trabajo de la filosofía. La *metapolítica* es el nombre de la filosofía a partir de la consideración de que la política genera pensamiento (y no solo acción) a partir de sí misma. Esta premisa implica que el filósofo o intelectual ya no aparece como el juez último de la actividad política, sino como condicionado por la existencia de ésta.

⁵ El recorrido temporal de este trabajo sobre la obra reciente de Badiou se inicia con el texto *¿Se puede pensar la política? (Peut-on penser la politique?)*, publicado en 1985 y originado en sus conferencias en el *Centre d'étude philosophique du politique*, fundado en 1980 por Jean-Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe. Las discusiones realizadas en este Centro acerca de la esencia de la política, influyeron en la elaboración de la *diferencia política* en la corriente posfundacional. Véase Marchart (2009, p. 87).

1 Una filosofía del acontecimiento

1.1 Hay verdades

En principio, con el fin de comprender en profundidad la interrelación entre los conceptos de *filosofía*, *metapolítica* y *política* en la obra de Badiou, es fundamental realizar una intervención interesada sobre su filosofía para recuperar los aspectos y los núcleos conceptuales afines con los propósitos y el desarrollo de esta investigación. Así también es posible apreciar de qué modo la filosofía en Badiou “circula” entre el conjunto de los procedimientos que *producen* verdades y la ontología.

Alain Badiou se destaca dentro de la escena filosófica contemporánea por ser uno de los pocos pensadores que se han opuesto con tenacidad al pensamiento filosófico “posmoderno”⁶ que postula el fin de las verdades, la caducidad de los grandes ideales (sobre todo, los políticos) y el final de la filosofía. Por el contrario, el filósofo francés afirma que hay verdades y que, en consecuencia, la filosofía no está acabada, aunque tampoco pueda considerarse ya, como en otros tiempos, un saber autofundante. La filosofía es posible en nuestros tiempos, pero únicamente si se toma consciencia de que su desarrollo en torno a su categoría central de verdad, depende de ciertas condiciones exteriores a ella. En efecto, Badiou sostiene que:

antes de la filosofía, un ‘antes’ que no es temporal, existen *las* verdades. Estas verdades son heterogéneas, y proceden en lo real independientemente de la filosofía (...). Los cuatro lugares plurales donde se apoyan esas verdades son la matemática, el poema, la [invención] política y el encuentro amoroso. Tales son las condiciones fácticas, históricas o prerreflexivas, de la filosofía (2003a, p. 58).

Estas condiciones que Badiou denomina procedimientos de verdad se corresponden con cuatro ámbitos de pensamiento (la ciencia, el arte, la política y el amor) que, según él, son los únicos susceptibles de producir verdades: sólo hay verdad

⁶ Cfr. Vattimo, Gianni (1995). *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra. Para mayor detalle sobre la evaluación de Badiou del proclamado fin de las verdades y de la filosofía, véase Badiou (2007a, pp. 7-10; 2003a, 51-70).

artística, científica, política y amorosa (Badiou, 2007a, p. 13-15)⁷. A su vez, se debe subrayar que los cuatro procedimientos producen, cada uno en su orden, verdades supernumerarias respecto de lo que se enuncia, de cada uno de ellos, en la lengua de aquello que usualmente se denominan *saberes* (Wahl, 2003, p. 26).

El concepto de verdad del filósofo francés discute la postura dominante que afirma que en el mundo contemporáneo sólo existen cuerpos y lenguajes. En este sentido, Badiou declara dicho contraste con una expresión en el límite de la gramaticalidad: “no hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades” (2008a, p. 20)⁸. Así, desea señalar el complemento y a la vez la excepción que constituye una verdad respecto de lo que hay, es decir, la evidente materialidad de los diversos cuerpos y lenguajes⁹, pues ella existe de modo incorpóreo y atraviesa las lenguas existentes como una Idea en el sentido platónico (aunque aquí no se declare que ella aparezca en *otro* mundo). Esa dimensión genérica y universal propia de la verdad significa, dice Badiou (2004a, p. 53), que ella es necesariamente indiferente a la multiplicidad y a las diferencias de lo existente, pues es la misma *para todos*: “dado que las diferencias son lo que hay, y que toda verdad es un venir-a-ser de lo que aún no es, las diferencias son precisamente lo que toda verdad depone, o hace aparecer como insignificante”. Además, otro rasgo que el filósofo francés adjudica a las verdades es que son *eternas* pues, aunque se produzcan en un tiempo empírico determinado, en cualquier otro tiempo o lugar continúa siendo integralmente inteligible que ellas son excepciones (Badiou, 2008a, p.51).

Por otra parte, la eternidad y la universalidad que Badiou adjudica a las verdades en sí mismas no proviene de su puesta en trascendencia, ya que ellas deben aparecer en un mundo concreto y ser-ahí creadas, y este proceso de creación está supeditado a la constancia de un sujeto (Badiou, 2008a, pp. 563-564). Todas las verdades, sin excepción, sólo pueden existir y desarrollarse a partir de la aparición de un sujeto, es decir, la aparición de un cuerpo portador de una forma activa, que se revela capaz de exceder su animalidad biológica a través de la producción de verdades. Así, en la filosofía de Badiou, la categoría de sujeto alude al sujeto de una verdad y, de ese modo,

⁷ Para el desarrollo de la categoría filosófica de Verdad, la cual se distingue de las verdades que provienen de sus condiciones, véase el apartado 3.1 de este trabajo.

⁸ En su análisis, Žižek señala que esta expresión muestra un pasaje del Dos al Tres, es decir, un Tres (las verdades) que se *sustrae* al habitual Dos de los cuerpos y lenguajes. Véase Žižek (2007, pp. 8 y 9)

⁹ Cfr. Lyotard, Jean François (1998). *La Condición Postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra

se contraponen a esa opinión contemporánea que sólo concibe la existencia de individuos y comunidades, es decir, cuerpos pasivos y gobernables (Badiou, 2008a, pp. 63 y 68).

También vale considerar que Badiou, aunque asume la imposibilidad de concebir a la filosofía como un sistema cerrado y uniforme, fundamentado sobre algún principio único, sí considera importante que la filosofía logre alcanzar cierta sistematicidad, en el sentido de que su tarea es lograr una configuración completa de los pensamientos que la condicionan (Badiou, 2007a, p. 40). Este particular intento de construir una filosofía sistemática lo diferencia respecto del sistemático axioma antisistemático de la filosofía contemporánea (aún dentro de la corriente posfundacional) pues, para él, ningún verdadero filósofo puede renunciar a dicha pretensión de sistematicidad.

Otra de las singularidades del pensamiento del filósofo francés es adjudicarse, a contracorriente de la filosofía contemporánea, una herencia platónica originada, principalmente, en la convicción común de que las verdades existen. Sin embargo, su propuesta se distingue por constituir un platonismo “moderno” que, como se ve a continuación, ya no tiene a *lo Uno* como ideal, sino que refiere a un *platonismo de lo múltiple* construido a partir de una ontología de lo múltiple puro (Badiou, 2007a, p. 73).

1.2 Ontología y matemática

Para Badiou, la filosofía sólo puede seguir existiendo si propone, acorde a su tiempo, una nueva etapa en la categoría de *verdad*. En este sentido, dado que su filosofía no tolera que nada le sea *preadquirido*, el filósofo francés pretende demostrar que sí hay verdades a partir del recurso a una *ontología* que es desarrollada desde una particular apropiación de las teorías de la *matemática*, tal como son refundadas mediante el despliegue de la teoría de los conjuntos iniciada por Georg Cantor.

En efecto, las bases teóricas del pensamiento de Badiou parten de una perspectiva ontológica, desplegada en su libro *El Ser y el Acontecimiento (L'Être et l'Événement, 1988)*, que afirma que la ciencia del ser-en-tanto-que-ser, es desde siempre –desde Platón– la matemática. “La tesis que sostengo [...] es una tesis no sobre el mundo, sino sobre el discurso. Ella afirma que las matemáticas [...] pronuncian lo que es decible del ser-en-tanto-que-ser” (Badiou, 1999, p. 16). Así, una vez señalada por el filósofo su

“dignidad ontológica”, la matemática permite llegar a una aserción fundamental: el ser en tanto ser es lo múltiple puro, un múltiple de múltiples.

Como modelo de pensamiento del ser, la vinculación con el orden de lo matemático impone al filósofo una plataforma de racionalidad de la que no debe apartarse: “Badiou interroga lo múltiple, su axiomática, su ordenación y sus embrollos, agota el concepto de multiplicidad hasta en sus aporías y, puesto que la filosofía no puede hacer el impasse sobre lo que recibe de la matemática, explicita aquello de lo que ésta hace ley para el pensamiento” (Wahl, 2003, p. 25).

Retomando a Platón, Badiou sostiene que la matemática es el primer estadio de ruptura con aquella *doxa* que desconoce las verdades y su universalidad puesto que, en tanto lo matematizable está sometido a inferencias, es indiferente tanto a la diversidad como la naturalidad de las lenguas (Badiou, 2008a, p. 93). El ser de la verdad es pensable en el marco de la matemática de lo múltiple pues, a partir de los desarrollos de la teoría de conjuntos (en particular, el teorema de Cohen), Badiou puede decir que ella se presenta como un tipo de multiplicidad especial, es una multiplicidad *genérica*¹⁰.

Otro punto fundamental a favor de la consideración de la matemática como exposición pura del ser en tanto que ser por Badiou, es cumplir con su propósito filosófico de abordar la cuestión del ser, del Infinito, de un modo totalmente inmanente y ya no como un asunto trascendente que se sitúa por encima de lo existente.

El objetivo es construir de una verdadera filosofía de lo múltiple, del vacío, del infinito.

Una filosofía que rinde justicia afirmativamente a ese mundo que los dioses han abandonado para siempre (Badiou, 2009b, p. 92).

En efecto, el infinito formulado matemáticamente y perfectamente transmisible da por finalizado el necesario proceso de secularización de esta idea (y, por ende, de su desacralización) dentro de la filosofía (Badiou, 2000, pp. 11-25).

En esta misma línea, a partir de su ontología matemática, el filósofo francés postula que lo múltiple “sin Uno” es la ley del ser; puesto que la multiplicidad de multiplicidades es la forma general de lo dado. Es decir, el ser se presenta en la pura indeterminación de su multiplicidad sin estar fijado por ninguna instancia trascendente

¹⁰ Para mayor detalle del concepto de “genérico”, véase Badiou (1999, Libro VII).

de lo Uno. Esta postura de Badiou contrasta con la tesis ontológica tradicional (sostenida desde los inicios de la filosofía por pensadores tales como Parménides y Platón) que reivindica la reciprocidad entre el ser y lo Uno: “La reciprocidad de lo uno y del ser es, por cierto, el axioma inaugural del discurso filosófico, excelentemente enunciado por Leibniz: ‘Aquello que no es *un ser*, no es un *ser*’” (Badiou, 1999, p. 33). Es decir que, a pesar de la multiplicidad de todo lo que se presenta (los entes), la ontología clásica considera que lo que presenta la presentación (el *ser*) es *uno*. Pero, según Badiou, mantener esa posición implica, no sólo negar que lo que no es Uno, lo múltiple, no es; sino también reasentar lo divino en la especulación filosófica y, así, someter la ontología a una especie de onto-teo-logía. Por eso, en contra de toda la tradición metafísica y su influjo religioso, él declara que *lo uno no es*.

Por lo tanto, *lo Uno* pierde la prioridad ontológica que ha poseído desde el origen de la filosofía, puesto que en Badiou éste pasa a designar sólo una *operación* de cuenta que actúa sobre lo múltiple dado y el resultado de *unidad* que surge de la determinación de sus elementos. Es decir, no hay uno, sino solamente una cuenta-por-uno. En síntesis, se sostiene que el *ser* en sí mismo es una multiplicidad infinita, mientras que lo que *existe* (las determinaciones en una *situación*) resulta de la acción estructurante de lo uno (Badiou, 1999).

Al mismo tiempo, la prioridad del ser múltiple en la ontología de Badiou permite apreciar que las *diferencias* son una banalidad de lo existente. Es decir, la diferencia o diversidad es algo inherente a la multiplicidad del ser (todas las “cosas” son básicamente colecciones aleatorias de propiedades); y no, como se cree habitualmente, una alteración de un orden naturalmente homogéneo¹¹.

En este punto, para profundizar en la indagación ontológica de Badiou es necesario ver cómo, mediante su abordaje de la teoría de conjuntos y la cuestión de lo múltiple, construye una teoría completa de la estructura de las *situaciones*, es decir, una descripción formal de la realidad que se nos presenta. Una *situación* es la *presentación*

¹¹ En tanto la *diversidad* de lo que existe es inherente a la multiplicidad del ser y, como ya dije, las verdades son universales e indiferentes a esas diferencias; Badiou se opondrá al privilegio del particularismo de algunas políticas identitarias o del multiculturalismo. Véase Badiou (2004a, cap. II, pp. 43-55). Véase también Žižek, Slavoj (2008). *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Sequitur.

estructurada de lo dado a través de la operación de “cuenta-por-uno”, es decir, la *presentación* del ser-múltiple tal como se muestra efectivamente (Badiou, 1999, p. 38).

Debido a que la situación alude a esta estructuración del múltiple, posterior a su pura presentación, Badiou realiza una distinción entre lo que denomina la *multiplicidad inconsistente*, que es lo múltiple puro y no-uno (inabarcable como objeto para la experiencia), es decir, lo que habría anteriormente a la cuenta-por-uno; y la *multiplicidad consistente*, que es lo múltiple compuesto por “muchos unos”, o sea, lo que hay posteriormente a dicha cuenta (Badiou, 1999, p. 35). “El ser-en-tanto-que-ser yace en esa multiplicidad inconsistente, mientras que el ser algo –un ente– es el resultado de una consistencia” (Cerletti, 2008, p. 35).

Vale notar que lo múltiple inconsistente sólo puede ser *presupuesto* a partir del axioma que dicta que *lo uno no es*, el cual es anterior a esa cuenta-por-uno que implica toda situación. Esto permite decir que el múltiple puro e inconsistente, al escapar a dicha cuenta, es impresentable y, por nunca presentarse, es una *nada*. Sin embargo, este ser-nada no equivale a no-ser ya que, para Badiou, no es que lo múltiple inconsistente y caótico no exista, sino que existe como nada. Es decir, la nada es el nombre propio del ser como ser, del múltiple anterior a su simbolización y esta nada impresentada en la situación se denomina el *vacío* (Badiou, 1999, p.70).

A su vez, Badiou sostiene que toda situación admite un *estado de la situación*, concepto que designa la operación que cuenta y codifica las posibles partes de la situación como subconjuntos. Se trata de la segunda cuenta, una cuenta sobre la cuenta, donde se *re-presenta* los elementos y, de ese modo, los agrupa y clasifica procurando garantizar que nada quede fuera. El estado de la situación es una suerte de meta-estructura que opera sobre la estructura original y que tiene potencia de cuenta y cierre sobre todos los elementos de la situación, intentando reasegurar que ésta no se desborde.

Vale tener en cuenta que, al afirmar que lo que la pura presentación es multiplicidad y que lo Uno es efecto de una ley posterior que ordena y distingue los elementos de la situación, se pone de manifiesto la necesidad estructural de que ésta función unificadora se actualice constantemente. En este sentido, otro rasgo fundamental de la ontología de Badiou es que el estado de la situación excede siempre la situación misma. En tanto hay siempre más partes que elementos, la multiplicidad

representativa es siempre superior a la multiplicidad presentativa. Por ello, en su intento de cuenta y de normalización total, se da de facto que la potencia del estado es siempre superior a la de la situación. El estado de la situación sobredetermina en exceso cualquier situación porque no puede reconocer *a priori* aquella inconsistencia que podría descomponerlo. Este control desmesurado del estado respecto de la situación le permite establecer estados de normalidad y aplacar la posibilidad de interrupciones.

1.3 La aparición de la novedad y sus consecuencias

La cuestión central que se plantea, entonces, la filosofía de Badiou, es cómo puede surgir algo diferente a lo que hay, más específicamente, cómo puede aparecer la novedad *dentro* de la situación misma (Bosteels, 2003, p. 68). Desde la perspectiva del estado de la situación, es claro que todo cambio resulta conflictivo y desestructurante. Sin embargo, la novedad puede surgir en esa *distancia* que existe entre la multiplicidad inconsistente que presenta cada situación y el intento siempre fallido de control total que el estado de la situación ejerce sobre ésta. Para pensar el devenir con una mirada ontológica se debe pensar esa correlación entre la cuenta y lo no-contado, es decir, entre la instancia totalizadora del *estado de la situación* y aquella precariedad o sitio *vacío* que conlleva toda situación.

En tanto *lo uno no es*, la ciencia del ser-en-tanto-que-ser no puede dar cuenta de una totalidad, sino que tiene que encontrarse con este *impasse* que recibe el nombre de *acontecimiento*¹². Sin embargo, para que este acontecimiento no sea autorreferencial, es necesario que figure no sólo como ruptura de la ley del ser, sino también como algo homogéneo a esa ley. “La *solución* que ofrece Badiou a este doble imperativo es (...) alinear el acontecimiento a la multiplicidad *inconsistente*”. El acontecimiento “no está presentado como un elemento discernible o consistente de la situación, sino que toma el lugar de un indicio excepcional de la inconsistencia, la cual, por sus efectos se presenta como el mismo ser de cada elemento” (Hallward, 2010 p. 124). El acontecimiento, entonces, en su inconsistencia muestra el *vacío* o la nada de la situación.

¹² Badiou complementa algunos puntos de su ontología y complejiza la explicación del acontecimiento (introduciendo algunas gradaciones) a partir de considerar no sólo el ser, sino también el aparecer (lógica) en el mundo, en su libro *Lógica de los mundos* que constituye la continuación de *El ser y el acontecimiento*. Véase Badiou (2008a).

De acuerdo con Badiou el acontecimiento es a la vez *situado*, ya que es el acontecimiento de una situación específica (y en ello residirá su potencial transformador); y *suplementario*, en tanto se halla absolutamente desligado de las reglas de la situación. En este sentido, un rasgo esencial del *acontecimiento* consiste en que no puede ser predicho y contado por los recursos del estado de la situación, precisamente por eso lo subvierte (Badiou, 2007a, p. 16).

El acontecimiento no revela únicamente el vacío de la situación, sino que el revelarse es en sí mismo el *acaecer*. Es decir, el acontecimiento expone el vacío de una situación y al mismo tiempo “se distingue conceptualmente de su sitio por la interposición, entre el vacío y él, de él mismo” (Badiou, 1999, p. 205). En consecuencia, un acontecimiento no es meramente un no-ser, sino que acaece y al advenir moviliza los elementos de su sitio. Por consiguiente, en vez de describir al acontecimiento sólo como un aparecer, se puede decir que él es sobre todo *la ocasión de una consecuencia*: “El acontecimiento no es nada –sólo una especie de iluminación– sino las consecuencias del acontecimiento en la situación”¹³. Es decir, el acontecimiento es “la oportunidad para que los miembros de una situación, si así lo deciden, puedan afirmar aquello que no puede ser experimentado (...): la inconsistencia que ellos y otros miembros de la situación indiferentemente e indiscerniblemente son” (Hallward, 2010, p. 126).

Al mismo tiempo, vale considerar, además, que el ser del acontecimiento es desaparecer luego de un instante, él es evanescente por definición. Se trata de lo que adviene y no de lo que es, por eso, Badiou insistirá en evitar su sustancialización (Badiou, 1998). Entonces ¿cuál será, según el filósofo, el rastro del acontecimiento disipado en la situación? La *huella* en la situación del acontecimiento va a ser un nombre que va a dar lugar a una *verdad*, que será la verdad *de* la situación tal como ella fue transformada por ese acontecimiento. Por tanto, la verdad es el nombre dado al proceso de recomposición de lo que había, a la luz de la novedad que supone el acontecimiento.

Para que el acontecimiento sea nombrado y logre instaurarse como verdad necesita que quienes eran parte de la situación se vinculen con eso nuevo que emergió mediante

¹³ Badiou, Alain. “Ontology and Politics: an interview with Alain Badiou”, en *Infinite Thought*. Londres-Nueva York: Continuum, 2006, p. 187.

una *decisión* o *intervención* que los constituirá en *sujetos*. Para Badiou, entonces, el sujeto no es un agente sustancial (como en su acepción más tradicional), sino que él surge en el acto mismo de esa decisión¹⁴. Definida formalmente, dicha *intervención* es “todo procedimiento por medio del cual se reconoce un múltiple como acontecimiento” (Badiou, 1999, p. 204). Hay, entonces, una relación circular entre el acontecimiento y el sujeto: el acontecimiento se hace visible porque es nombrado por un sujeto, pero el acontecimiento sólo puede ser visible para alguien que ya ha sido inducido y se decide a intervenir. “Todo sujeto es inducido por un procedimiento genérico, y depende por lo tanto de un acontecimiento. De ahí que el sujeto sea raro” (Badiou, 2003a, p. 222).

Ese nombrar al acontecimiento no consiste en llenar su vacío y otorgarle un lugar dentro de la situación, sino, por el contrario, en sostener ese vacío y ser *fiel* a sus consecuencias (por ejemplo, la designación del proletariado como el vacío sobre el que se fundaba la incipiente sociedad burguesa es el acontecimiento de pensamiento de Marx). Si los individuos que son partes de una situación se comprometen de manera consecuente con lo nuevo, se convierten en *sujetos* y *militantes* de una verdad que provocará una transformación en la manera en que la situación discierne sus elementos.

En ese sentido, Badiou sostiene que la verdad es un procedimiento genérico, ligado positivamente a un acontecimiento excepcional, que se sustrae a la “lengua de la situación”. Por ello, el procedimiento de fidelidad al acontecimiento no es un procedimiento sapiente, sino un procedimiento de carácter *militante*, una apuesta aleatoria del sujeto que responde a una verdad por venir. En consecuencia, un rasgo importante del acontecimiento radica en su diferenciación respecto de aquello que Badiou denomina *saberes*: “existe, en toda situación, un lenguaje de la situación. El *saber* es la capacidad de discernir en la situación los múltiples que tienen tal o cual propiedad, y que una frase explícita de la lengua, o un conjunto de frases, puede indicar. La regla del saber es siempre un criterio de nominación exacta” (1999, p.364).

En tanto el acontecimiento (en que se originan las verdades) nombra el vacío en tanto lo no sabido de la situación, es *indiscernible* para el *saber*. Por eso, Badiou distingue entre la *veridicidad* y lo *verdadero*. Cuando una situación se despliega de acuerdo a lo que ya había, lo que se produce es la exposición o acumulación de saberes

¹⁴ Para mayor detalle sobre la constitución del sujeto, véase el apartado 5.2 de este trabajo.

dispuestos en concordancia con las reglas que dominan esa situación. Este conocimiento integrado al estado de cosas constituye la *enciclopedia* y, en ese caso, para Badiou corresponde hablar de la *veridicidad* dentro de un determinado contexto, pero no de la *verdad* en el sentido más profundo del término (Cerletti, 2008, p. 63).

La *verdad*, en cuanto resultado, posee una potencia de ruptura respecto de lo establecido, pues ella es heterogénea a los *saberes*. Por eso, “sólo violentando los saberes establecidos y en circulación, ésta retorna hacia lo inmediato de la situación” (Badiou, 2004a, p. 103). Este movimiento en el cual las verdades modifican y reorganizan el sistema general de conocimientos “enciclopédicos” de la situación, recibe el nombre de *forzamiento*.

De este modo, a partir de sus desarrollos en relación con la ontología matemática, Badiou logra que la idea de verdad no se halle remitida a dimensiones trascendentes o metafísicas, sino que se trate una construcción compleja pero inmanente, derivada de lo que irrumpió en la *situación* y quebró su anterior estado de normalidad. En este sentido, Badiou hace la siguiente aclaración respecto del concepto de verdad: “la verdad no es el nombre del acontecimiento (...). La verdad es lo que se despliega como un sistema de consecuencias asegurado por una figura inaudita del sujeto como consecuencia de la ruptura del acontecimiento” (Bosteels, 2003, p. 68).

En resumen, la verdad en Badiou es, por un lado, universal y eterna pero, por otro, es el resultado de un proceso materializado en *una* situación específica. Ellas existen a partir de su relación con un sujeto que deviene tal en su vinculación con un acontecimiento que se contrapone ontológicamente a la normalidad del ser. Este apartado ha señalado de qué modo estas conceptualizaciones centrales de la filosofía de Badiou poseen una base ontológica que es fundamental a la hora de comprender el carácter disruptor de su pensamiento en los campos de la filosofía y la política, tal como veremos en el desarrollo del trabajo.

2 La política *vis à vis* lo político

2.1 Lo político como representación y gestión de lo social

La diferenciación entre *lo político* y *la política* en la obra de Alain Badiou se asienta sobre una distinción ontológica (lo cual es característico, como vimos, en todo el pensamiento posfundacional) que se desprende de su ontología general enraizada en la matemática y que se designa filosóficamente como la diferencia entre el *ser* y el *acontecimiento*.

En primer término, el concepto de *lo político* es utilizado por Badiou para aludir a la instancia objetivante y normalizadora de lo social, que posee su máxima expresión en el Estado. Éste es la estructura que ordena la realidad, representándola de una manera reificada y estática. Para Badiou, en consecuencia, lo político alude al *ser*, es claramente un nombre de lo que “hay”; mientras que la verdadera política alude, como veremos más adelante, a aquello que puede haber, es decir, a la posibilidad de algo nuevo.

Ya en su libro *¿Se puede pensar la política?*, Badiou define a *lo político*, como una ficción en cuyo centro se halla la ficción del lazo social. Se puede decir, entonces, que este concepto está emparentado con una visión típicamente fundacional de la vida social. Desde esa perspectiva, “la política es representada filosóficamente como el concepto del lazo comunitario y de su representación en una autoridad” (Badiou, 1990, p. 11). En suma, lo político se concibe aquí a través de la doble categoría del lazo y de la representación.

En consonancia con ello, Badiou sugiere que, desde un punto de vista tradicional, la política radica en la articulación de tres elementos. En primer lugar, las personas, con lo que ellas hacen y piensan; segundo, las organizaciones tales como sindicatos, asociaciones y partidos; y, por último, los órganos del poder del Estado. La política consistiría, entonces, en la articulación de estos elementos con el fin de perseguir objetivos determinados (Badiou, 2006b, pp. 28-29).

Asimismo, esta concepción de la política como articulación reconoce que en la sociedad existen tendencias ideológicas que difieren entre sí y persiguen fines disímiles.

Esas diferentes tendencias, representadas por distintas organizaciones y partidos, se hallan en conflicto entre sí, pues todas pretenden tomar el poder del Estado para conseguir la realización de sus objetivos particulares.

Sin embargo, según el filósofo francés, lo fundamental dentro de esta concepción tradicional de la política es que, mas allá de las diferentes interpretaciones acerca del modo en que se debería desenvolver el mencionado conflicto entre las diferentes tendencias políticas (ya sea de modo reformista, ya sea por la violencia revolucionaria), todas comparten el hecho de que entienden a la política como la *representación* de ese conflicto de intereses e ideologías con el objetivo apoderarse del aparato estatal. Así, todas las corrientes políticas (incluso las revolucionarias) suelen subordinarse al Estado, puesto que siempre se trata de obtener o tomar el poder estatal, para después intervenir sobre la sociedad a través de sus medios (Badiou, 2006b, p. 29-30).

La figura de la política que se promueve aquí también se corresponde con la llamada “expresión programática de fuerzas”, la cual tiene como supuesto que los intereses o ideales de los grupos políticos se proyectan en el gobierno a través de la puesta en marcha de sus respectivos programas y planes (que, dicho sea de paso, suelen responder a criterios económicos). Así, la consciencia política subjetiva está reducida a lo que ella delega en los defensores de un sistema de proposiciones *estatalmente* practicables (Badiou, 1990, p. 51). En este esquema, la política se concibe únicamente como algo objetivado que se limita a la representación y a cuya uniformidad sólo puede ligarse un sujeto más bien pasivo, restringido en su capacidad de pensamiento y acción.

Una de las principales consecuencias, entonces, de esta concepción tradicional de la política suele ser que el Estado, concebido en principio como un instrumento de realización de intereses, termina convirtiéndose en un fin en sí mismo y en quien define cuál es el rol de la política sobre el resto de la sociedad. En efecto, cuando el Estado se separa de la vida real de las personas, sus fines generales dictaminan imperativos en los cuales el mantenimiento del lazo (aún por la fuerza) prevalece necesariamente sobre el principio de la desligazón, es decir, la idea de que la política es subjetiva y de que cada uno puede querer por cuenta propia algo diferente a las “necesidades” estatales. Así, lo que para Badiou es la política real, se encuentra de hecho suprimida porque el complejo del Estado y la administración ocupa la totalidad de lo visible (Badiou, 1990, pp. 73-

74). Tal concepción de la política que tiene como fundamento el mantenimiento del lazo, la representación y la gestión de lo social (es decir, de lo óptico) a través de la estructura de gobierno estatal, se identifica con aquello que Badiou designa *lo político*.

2.2 El Estado como estado de la situación

En su *Compendio de Metapolítica*, Badiou también se propone analizar la condición política en conformidad con los parámetros de su ontología matemática. Desde esa perspectiva se puede decir que *lo político* y el Estado se asemejan particularmente con el *estado de la situación*, en el sentido simultáneamente ontológico e histórico del término. Como sabemos, toda situación es múltiple y es presentación de sí misma, de lo que le pertenece; pero es también dada como estado de la situación, es decir, como configuración interna de sus *partes* o subconjuntos y así, pues, como re-presentación. Es decir, el *estado de la situación* re-presenta situaciones colectivas, mientras que, en esas situaciones colectivas, las singularidades no son re-presentadas, sino presentadas (Badiou, 2009a, p. 111). Esta meta-estructura estatal, entendida ontológicamente, implica una subestructura de lo desigual, ya que suplementa la presentación equitativa por la re-presentación, organizada de tal manera garantiza un orden dominante y jerárquico (Hallward, 2010, p. 120).

La gestión estatal, homogénea al estado de la situación, se ocupa de registrar las partes, ya que no le interesa captar la singularidad infinita ni considerar lo que ellas producen como prácticas o pensamientos. Es decir, el vínculo del aparato estatal con esa multiplicidad infinita que es cada individuo, es una relación de cuenta que se establece a partir de una regla; se trata de una relación abstracta¹⁵. En resumen, *lo político* tiene como referente principal al Estado de la situación, encargado de contar y organizar la pluralidad y multiplicidad de lo que existe a partir de su poder de control social.

En ese afán por controlar cualquier eventualidad social, el Estado y así pues también la economía (por ser el criterio que impera en su accionar), están caracterizados por un efecto estructural de separación y de superpotencia en relación con lo que está

¹⁵ En ese sentido, aunque se suele pensar que en un Estado de derecho y democrático las reglas estatales valen para todos los individuos, “El Estado únicamente tiene relación con partes, o con subconjuntos (...), lo que él toma en consideración no es la infinidad concreta de este individuo, sino esa infinidad *reducida a lo Uno de la cuenta*” (Badiou, 2006a, p. 56).

simplemente presentado en la situación. En este sentido, a partir de su análisis del *Compendio de metapolítica*, el politólogo británico Jason Barker (2005, p. xvi) afirma:

La característica definitoria del Estado es ejercer poder sin más, no sólo sobre aquellos individuos que están bajo su jurisdicción, sino incluso y especialmente sobre aquellos *outsiders* que no lo están. El Estado consiste en la lógica de un ‘superpoder’ tan indefinidamente superior a las situaciones cuyas partes cuenta como uno, que cualquier posible adversario siempre es desbaratado de antemano [la traducción es mía I. G.]¹⁶.

Del mismo modo, en tanto no es posible determinar con exactitud en cuánto la superpotencia del Estado excede al individuo, Badiou dice que hay algo “errante” en este exceso.

En suma, la representación del Estado mediante su potencia (en este caso, potencia pública) muestra, por una parte, su exceso y, por otra, la indeterminación o el error de este exceso. En este sentido, Badiou (2009a, p. 92) sostiene que “lo que el Estado pretende forcluir mediante su potencia de cuenta es el vacío de la situación y el acontecimiento que siempre lo revela”. Es decir, el Estado pretende abarcarlo y controlarlo todo para prevenir y evitar la aparición de alguna novedad que ponga en entredicho su modo de gestionar basado en una estructura de repetición. Sin embargo, desde la perspectiva ontológica de Badiou, ese intento de acabar con las inconsistencias es, como vimos, un intento siempre fallido.

2.3 La crisis de la idea estatal de representación

De acuerdo con Badiou, en la actualidad aún nos encontramos, “políticamente, en el régimen de *lo Uno* y no en el de *lo múltiple*” (Badiou, 2006a, p. 44). Esto significa que la política continúa siendo entendida fundamentalmente como una instancia de representación a través del Estado, mediada por partidos, y que atiende a intereses y criterios mayormente contrapuestos a las necesidades del grueso de la población. El término política entonces, reducido a que Badiou denomina *lo político*, no designa hoy una experiencia real ni una norma subjetiva abierta a nuevas posibilidades.

¹⁶ “The defining condition of the State is to exert power pure and simple, not only over those individuals who fall under its jurisdiction, but even and especially over those outsiders who do not. The State consists in the logic of a ‘superpower’ so infinitely superior to the situations whose parts it counts as one that any would-be adversary is always already foiled in advance”.

Sin embargo, en sintonía con la puesta en cuestión de lo Uno en general, también se avizora en la actualidad la profunda crisis de esta concepción cerrada de lo político que la circunscribe al Estado. Al igual que toda la corriente posfundacional, Badiou sostiene que en la época contemporánea se vive una *crisis de lo político*, la cual se correlaciona con una crisis del pensamiento político a nivel general y, particularmente, del pensamiento fundacional. Ante esta situación se origina lo que se denomina, en términos heideggerianos, una *retirada* de lo político¹⁷, que expresa la inconsistencia de las identificaciones cerradas de la política (como las del fundacionalismo) y permite abrir la indagación acerca de su esencia, a partir de su diferenciación respecto de las manifestaciones reificadas que la encubren y que habitualmente funcionan como sus rasgos definitorios (Marchart, 2009, pp. 91 y 160).

En este sentido, un momento clave y una clara expresión de la mencionada crisis de lo político lo constituyeron las caídas de los Estados comunistas. Desde el punto de vista de Badiou, el derrumbe del sistema Estado-partido fue una buena señal, en tanto fue impulsado a partir de la invención militante de acontecimientos políticos subjetivos como el Mayo del '68 francés y sus derivaciones. Sin embargo, él considera que los aspectos más desafortunados de este proceso han prevalecido ya que, tras la caída de la URSS, ninguna invención política pudo configurarlo y éste finalmente se contuvo dentro de la órbita estatal. Desde entonces, afirma Badiou, no se ha desplegado otro modo de la política o una nueva figura de emancipación; sino que ha predominado el modo político de la “democracia parlamentarista occidental”. Se trata, en efecto, de la preeminencia del sistema Estado-partidos (en plural), el cual se oponía anteriormente al sistema Estado-partido (en singular). En resumen, debido a que la desaparición del sistema Estado-partido sólo ha producido finalmente su suplantación por el modo occidental de hacer política, se trata aún de la prioridad de lo estatal de los procesos. En efecto, no parece haber indicio de ninguna clase de novedad política debido a que no se ha alterado la ligazón de la política con el Estado y su estructura de repetición.

¹⁷ Badiou se distancia de otros autores de la llamada corriente posfundacional como Nancy y Lacoue-Labarthe, para quienes esa *retirada* de lo político está ligada al “cierre de la metafísica” anunciado por Heidegger, el cual terminaba suturando la política (y la filosofía) a la poesía. Así, él también se autoexcluye explícitamente del grupo de “heideggerianos de izquierda”. Véase Bosteels (2003, pp. 50-52).

Sin embargo, Badiou sostiene que existe la posibilidad de cambio dentro de este curso de las cosas, pues todo derrumbe estatal pone a la orden del día aquello que lo excede; lo “incalculable”. Según él, la crisis de la política entendida como instancia representación estatal es *general* puesto que no sólo vale para el modelo Estado-partido de la antigua URSS, sino también para el sistema Estado-partidos (en plural) de la democracia parlamentaria que prevalece actualmente:

Se trata de la perturbación a la que es arrojado el mundo por haber agotado sus efectos el enunciado milenarista que identifica la política con el Estado. Y si este agotó sus efectos es, justamente, por haberlos llevado hasta el corazón de la voluntad emancipadora. El fin de ese monstruo, el comunismo de Estado, arrastra en su caída y desvitaliza a toda subjetividad política que pretenda, sea bajo el tema revolucionario, sea bajo el tema del derecho, aparear la coacción estatal con la universalidad liberadora (2006a, pp. 67-68).

En efecto, la enseñanza que extrae Badiou para el pensamiento político respecto de lo acaecido en la política durante el siglo XX, es que la verdadera política no puede realizarse en dependencia del Estado. La ruina del partido-estado es un proceso inmanente *en la historia de los Estados*, debido a que el aparato estatal sucumbe por su soledad objetiva, su desamparo subjetivo (Badiou, 2006a p. 32)¹⁸.

La crisis, en definitiva, no es un hecho contingente, sino un signo opaco, un síntoma de la necesidad de la política real y militante. Hay pues, dice Badiou, una tarea importante de invención que afrontar, pues la ruina de toda representación estatal suscita la aparición de la política en sí misma. La filosofía, entonces, en lugar de intentar fundamentar el lazo social y el sistema de representación, debe reconocer que la política real comienza en tanto y en cuanto es pensamiento-práctica *efectivo* de la decadencia del Estado.

2.4 La política como acontecimiento

Alain Badiou concibe a la verdadera política como una discontinuidad, por eso, si la filosofía quiere pensar la esencia de la política es necesario dejar de lado su faceta

¹⁸ Para otra evaluación de la crisis de representación política: Cfr. Manin, Bernard (1992). *Metamorfosis de la representación*, en Dos Santos, Mario (coord.) *¿Qué queda de la representación política?* Buenos Aires: Nueva Sociedad, pp. 9-39. Véase también Bensaïd, D. “El escándalo permanente”, en Agamben, *et al.* (2010, pp. 27-58).

ónica o representativa y abarcarla desde su origen acontecimental. Al respecto, Badiou (1990, p. 9) afirma que “lo político no ha sido nunca más que la ficción donde la política hace el agujero del acontecimiento”.

De acuerdo con el filósofo francés, como ya vimos, un acontecimiento es aquello donde se originan las verdades y de éstas es de lo que se ocupa la filosofía. En consecuencia, la filosofía sólo bajo condición de los acontecimientos de la política real puede decir que relación tiene la política con la verdad y qué es la política como procedimiento de verdad.

Badiou es consciente de que, actualmente, la mayoría de las políticas empíricas no poseen ningún compromiso intrínseco con la verdad puesto que, en la subordinación de aquellas a las necesidades del ámbito estatal, la única máxima que las conduce en su accionar es *que funcione*, es decir, su eficacia (Badiou, 2006a, p. 58)¹⁹. Por lo tanto, para superar esta visión restringida y retomar el pensamiento filosófico acerca de las verdades de *la política*, es necesario repensar este campo en profundidad.

Como primer paso en esa tarea es esencial diferenciar a la política de la dimensión político-estatal, pues el Estado como tal es indiferente u hostil a la existencia de una política que toca a las verdades. La política, por lo mismo que es una condición para la filosofía, es un proceso subjetivo de verdad y, por lo tanto, el Estado no es su encarnación ni su eje principal (Badiou, 2006a, p. 65). En tanto la política es un pensamiento, es imposible que esté subordinada a lo estatal y no puede concentrarse ni reflejarse en ese espacio, ya que el *Estado no piensa*. Es decir, el Estado calcula y gestiona a partir de lo que *sabe* positivamente de lo que hay, pero no se preocupa por inventar (pensar) verdad alguna. Subordinar la política únicamente al lugar estatal, anula de hecho cualquier pensamiento libre de la política que produce verdades. Por lo tanto, aunque se deba reconocer que el Estado es un término crucial en el campo de la política, Badiou (1990, p. 74) afirma que éste es inoperante por principio en la tarea de (re)pensar la verdadera política: “El lugar de una reconstitución de la política (...) no tiene posibilidades de operarse más que a partir de la independencia respecto del Estado, no porque el Estado sea el término adverso u opuesto, sino porque es apolítico”.

¹⁹ Para mayor detalle sobre el criterio de eficacia o *performatividad*, véase Lyotard, *ibíd.*

En efecto, la dominación del Estado implica la subsunción del hacer y el pensar de la política (e incluso su represión cuando es necesario). En este sentido, vale decir que, a diferencia de la postura más clásica, en el pensamiento de Badiou el Estado no está fundado primordialmente sobre un lazo social del cual constituiría su expresión política fundamental. Por el contrario, la maquinaria estatal se fundamenta justamente sobre la posibilidad latente de la desligazón, ya que una de sus principales funciones es intentar impedir que se fracture esa unificación y previsibilidad que ha *construido* y, para ello, se empeña en perpetuar sus condiciones de posibilidad (Cerletti, 2008, p 46).

En cambio, *la política*, lejos de pretender legitimar o fundar para siempre el lazo social, se caracteriza por su carácter disruptor y de desligazón y, es decir, de acontecimiento. La política es aquello que interrumpe las ficciones de *lo político*, dado que aísla toda representación y desconecta todas las relaciones sociales existentes. En este sentido, Badiou (1990, p. 14) afirma que “la política, a contrapelo de lo político, que es pensamiento medido de lo social y su representación, no está encadenada a lo social, sino que, por el contrario, hace excepción en lo social”.

La política, tal como la entiende Badiou, no puede ser un nombre de lo que hay ya que, si fuera así, se la podría identificar mediante alguna de las realidades ópticas que designa, y se saldría de la interioridad. Esto impediría pensarla con propiedad, puesto que su esencia consiste, justamente, en la prescripción de una posibilidad transformadora de lo instituido. “La invención política es el acontecimiento que no resulta ni presentado ni presentable en el conjunto social, se produce en lo que queda por hacer, en lo que se vive como [im]posibilidad, como conjunto abierto” (Uzín Olleros, 2008, p. 12).

En otras palabras, un acontecimiento de la política es la infinitización de las posibilidades a partir su excepcionalidad, mientras que el Estado con su previsibilidad remite siempre la finitud del ser. Por eso, el acontecimiento se opone a ese lugar común desde el cual se afirma que la política es gestión de lo necesario. Para Badiou (1990, p. 46), la política comienza con el gesto de hacer a un lado todos los hechos (lo que *hay*) que fundamentan la desigualdad, para que advenga “el acontecimiento [que] es lo que viene a faltar a los hechos, y a partir de lo cual puede asignarse la verdad de esos

hechos”. La política entendida como acontecimiento necesita, entonces, establecer una distancia con el Estado.

2.5 Consecuencias ontológicas-políticas del acontecimiento

Desde el punto de vista ontológico, Badiou también señala las principales consecuencias de la aparición de un *acontecimiento* político dentro del *estado de la situación*. La posibilidad de la invención política, dice Badiou, (2009a, p. 90) “se juega, a partir de un acontecimiento, en la convocación nominal de una suerte de vacío central, en la superficie de la situación estatizada por un procedimiento de cuenta”. En un primer momento, entonces, en tanto que éste acontecimiento de la política se halla en clara ruptura con el ser-en-situación o con el ser-contado de la sujeción estatal, su irrupción quiebra esa normalidad, suscitando inmediatamente manifestaciones de la potencia estatal. Tal reacción se debe al hecho de que la política es colectiva y, por ende, concierne universalmente a las partes de la situación, las cuales, como se dijo, también constituyen el campo de existencia del Estado de la situación.

En este punto, vale notar que, al afirmar que la materia del acontecimiento político es lo colectivo, Badiou no hace referencia esencialmente a una cuestión numérica. Él sostiene que el acontecimiento es ontológicamente colectivo en la medida en que vehicula un requerimiento virtual de todos, es decir, es inmediatamente universalizante.

El pensamiento político involucra a todos, pero no se trata, como en los otros tipos de verdad (artística, científica o amorosa), sólo de una cuestión de dirección (pues toda verdad se dirige a todos). En el caso de la política, ocurre la particularidad de que esta universalidad es intrínseca y no indica sólo un destino. En efecto, a quienes se constituyen en sujetos de una política Badiou los llama *militantes* del procedimiento, pero tal categoría no posee determinación rígida, sino que es una determinación subjetiva abierta a todos y en todo momento. Para Badiou (2009a, pp. 109-110) “que el acontecimiento político sea colectivo prescribe que todos son virtualmente militantes del pensamiento que procede a partir del acontecimiento; en este sentido, la política es el único procedimiento de verdad que es *genérico*, no sólo en su resultado, sino en la composición local de su sujeto”.

Es decir, sólo la política se encuentra intrínsecamente requerida de declarar que el pensamiento que ella es, es el pensamiento de todos. Por eso, ella sólo puede existir a partir del enunciado de que la gente, tomada indistintamente, es capaz del pensamiento que constituye al sujeto político postacontecimental²⁰. En resumen, para Badiou, el pensamiento de la política es topológicamente colectivo, lo que implica que existe únicamente como pensamiento de *todos*. Tal carácter intrínsecamente universal es lo que permite a la política poner en evidencia la infinitud de las situaciones. Como sabemos, toda situación es ontológicamente infinita, pero sólo la política convoca y exhibe a esa infinitud como universalidad subjetiva.

Dicho rasgo colectivo de la política como acontecimiento despierta, como ya mencionamos, manifestaciones del poder estatal. En primer lugar, según Badiou, este hecho se expresa en que la política “provoca” siempre operaciones de represión, que es la manifestación empírica de la excesiva y errante potencia del Estado. En la represión se muestra claramente el poder del Estado para controlar cualquier “desviación”.

Sin embargo, de acuerdo con Badiou, lo que constituye la principal característica del acontecimiento político y del procedimiento de verdad que implica, es que logran interrumpir ese error de la superpotencia estatal, asignándole una medida.

Empíricamente (...) cuando hay un acontecimiento realmente político, el Estado se muestra. Muestra su exceso de potencia, es la dimensión represiva. Pero muestra también una medida de este exceso que, en tiempos normales, no se deja ver. Porque es esencial al funcionamiento normal del Estado que su potencia permanezca sin medida, errante, inasignable. Es a todo esto que el acontecimiento político pone fin, asignando a la potencia excesiva del Estado una medida visible (Badiou, 2009a, p. 112).

Es decir, la política permite hacer visible lo invisible propio del Estado. Al medir su potencia, el acontecimiento configura el estado de la situación. Mientras que las épocas de resignación política se suelen caracterizar por la indeterminación de la potencia del Estado, que domina la situación; cuando surge un acontecimiento de la política el Estado es puesto a distancia, lo que permite apreciar sus limitaciones. En este sentido, Badiou afirma que la política es “libertad”, en tanto puesta a distancia del

²⁰ Este enunciado también es esencial para la caracterización de lo que Badiou designa como la política emancipadora. Véase 4.3.

Estado mediante la fijación colectiva de una medida del exceso. Es decir, la libertad se expresa a través del enfrentamiento de la subjetividad a la potencia totalizadora de lo estatal. Por otra parte, dicha fijación postacontecimental de una medida fija y clarificadora a la potencia del Estado permite la aparición de una política subjetiva, a través de aquello que Badiou denomina la *prescripción política*²¹.

En resumen, Badiou (2009a, p. 60) sostiene en términos ontológicos que la política “se fija como tarea el ser fiel a un disfuncionamiento de la ‘cuenta por uno’, a una falla de la estructura, muy simplemente porque es ahí que ella encuentra con qué prescribir un nuevo posible”. Es decir, en el advenimiento de ese vacío latente a toda situación, es posible anunciar la verdad de un acontecimiento de la política que desmitifica la ficción de lo político y subvierte el orden del Estado de la situación.

²¹ Para mayor detalle sobre el concepto de *prescripción política* en Badiou, véase apartado 5.1

3 La novedad de la metapolítica

3.1 La operación filosófica

El recorrido realizado a través de la diferencia política en Badiou, fundada sobre sus distinciones ontológicas, resulta fundamental a la hora de comprender su novedosa postura respecto de la labor que le corresponde a la filosofía en relación con el campo de la política (y su diferenciación respecto de la filosofía política tradicional).

Dicho esto, vale la pena, en un primer momento, profundizar en las implicancias de la tarea filosófica en sí misma. Para Badiou la filosofía es una construcción de pensamiento que proclama que hay verdades, lo cual supone una categoría propiamente filosófica, que es la de *la Verdad*; sin perder de vista su consideración de que ella no es un saber autofundado, sino dependiente de otros pensamientos de donde proceden las verdades.

El acto filosófico es definido, entonces, como la *captación* de verdades de sus condiciones a partir de la operación de la categoría de Verdad (Badiou, 2003a, p. 212). La *categoría filosófica* de Verdad no debe confundirse (por el desastre que, como veremos más adelante, puede implicar) con un procedimiento productor de verdades, ya que aquella es meramente “operatoria”, construida sobre la “captación” *de las* verdades que son anteriores y exteriores a la filosofía. La Verdad que opera en el discurso filosófico es una “Categoría *vacía*”²² pues, en virtud de que, de sí misma, *no presenta nada*” (Wahl, 2003, p. 26).

A través de esta categoría de verdad sin objeto propio, pero operativa, se dice a la vez el “hay” de las verdades y la *composibilidad* de su pluralidad, a la que da abrigo la filosofía. Por lo tanto, Badiou afirma (2003a, p. 58) que “la Verdad designa simultáneamente un estado plural de las cosas (hay verdades heterogéneas) y la unidad del pensamiento”.

²² “Es muy importante observar que el vacío de la categoría de Verdad, con V mayúscula, *no es el vacío del ser*, puesto que es un vacío operatorio, y no presentado. El único vacío que es presentado al pensamiento es el vacío del conjunto vacío de los matemáticos. El vacío de la Verdad (...) no es pues ontológico; es puramente lógico” (Badiou, 2003a, p. 59).

En su acto de *captura* de las verdades, la filosofía dispone, en torno a la categoría vacía de Verdad, sus propios nombres y sus propias operaciones. Según Badiou, el principal trabajo de la filosofía es el de generar la *composibilidad* (del neologismo *compossibilité*, que resulta de la yuxtaposición de las ideas de *componer* y de *posibilidad*) de los procedimientos genéricos, que por fuera de la filosofía operan por separado, a partir de la apertura de un espacio donde se articulen. La *composibilidad* indica la aptitud por la cual los respectivos “operadores de composibilidad” serán capaces de pensar conjuntamente las cuatro condiciones. Por lo tanto, la filosofía no es arte, ni ciencia y tampoco política, pero ella compone y posibilita la conjunción de lo político, lo científico, lo artístico y lo amoroso como operadores de verdad. Así, ella es capaz de transformar acciones y pensamientos ya sean políticos, artísticos, científicos o amorosos, en conceptos filosóficos (Badiou, 1996, p. 75).

Tales operadores filosóficos no deben ser entendidos como totalizaciones, pues el concepto de verdad en Badiou, como vimos, se contrapone a la concepción de *saber* cerrado de la *enciclopedia*. En tanto una de los principales preceptos de la filosofía en la posmodernidad (y en la ontología-matemática de Badiou) es que verdad y totalidad son incompatibles²³, la intención del filósofo francés es que los conceptos filosóficos sirvan para tramar un espacio general en el cual el pensamiento accede a la singularidad de *su* tiempo (Badiou, 2007a, p. 18). En consecuencia, ella no pronuncia una verdad última, sino la *coyuntura* –la conjunción pensable– de las verdades que proceden de sus condiciones²⁴. “Así, (...) la filosofía, pronunciándose en el interior de su discurso propio –en *inmanencia*– sobre lo que es producto de verdades fuera de ella, puede anunciar la Verdad de un tiempo” (Wahl, 2003, p. 32).

²³ Véase Lyotard, *ibíd.* Véase también Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.

²⁴ “[El filósofo debe] asumir el balance del devenir actual de las verdades: en el cuádruple registro de la ciencia, y particularmente de la matemática moderna; de la política, y particularmente del fin de la época de las revoluciones; del amor, y particularmente de lo que ha introducido en él luz, o sombra, o sea el psicoanálisis; y del arte, particularmente de la poesía desde Rimbaud y Mallarmé. Este recorrido es tanto más necesario cuanto que el discurso contemporáneo que tiene por insignia “el fin de la metafísica” se jacta a menudo –y ello también es un rasgo típicamente sofístico de ser el que está a la altura de su tiempo (...). Es indispensable que la filosofía trate en su pinza el material de pensamiento más activo, más reciente, incluso más paradójico. Pero estas referencias mismas suponen axiomas de pensamiento sustraídos al juicio de la Historia, axiomas que permitan montar una categoría de Verdad que sea innovadora y apropiada a nuestro tiempo” (Badiou, 2003a, p. 62)

Sin embargo, esa contemporaneidad no se orienta hacia el tiempo empírico sino hacia la esencia intemporal del tiempo, que se designa filosóficamente como *eternidad*. “La captación filosófica de las verdades las expone a la eternidad, a la que se puede denominar, con Nietzsche, la eternidad de su *retorno*. Esta exposición eterna es tanto más real cuanto que las verdades son captadas en la extrema urgencia, en la extrema precariedad, de su trayecto temporal” (Badiou, 2003a, pp. 71-72). De este modo, mediante su labor, la filosofía también es capaz de mostrar la dimensión intemporal de los conceptos y liberarlos de esa presión histórica que pretende otorgarles un sentido puramente relativo (Badiou, 2006a, p. 17). En resumen, Badiou sostiene que:

Una filosofía, es siempre la elaboración de una categoría de verdad. No produce por sí misma ninguna verdad efectiva. Ella toma las verdades, las muestra, las expone, enuncia dónde se encuentran. Al hacer esto, vuelve el tiempo hacia la eternidad, ya que toda verdad, en tanto infinidad genérica, es eterna. Por último, ella composibilita verdades dispares y, al hacerlo, enuncia lo que es ese tiempo, aquel en el que ella opera, en tanto que tiempo de verdades que proceden de allí (2009b, p. 60).

Es decir, “la filosofía no es una producción de verdad sino una operación *a partir* de verdades (...) que dispone el ‘hay’ y la composibilidad epocal [de esas verdades]” (Badiou, 2003a, p. 59). Ella, entonces, no es nunca una interpretación de la experiencia, sino el acto de captura respecto de las verdades que provienen de sus condiciones; acto que según la ley del mundo es improductivo en cuanto no produce ninguna verdad (2003a, p. 72)²⁵.

Por otro lado, vale considerar que el concepto de condición puede referir tanto a lo que posibilita algo como a aquello que lo limita. En tanto todo el “afuera” de la filosofía opera, como un sistema de condiciones-en-verdad de la filosofía; resulta conveniente conocer cómo influyen, según Badiou, tales condiciones en la labor filosófica.

ningún resultado de una condición de la filosofía se reproduce nunca tal cual en el campo axiomático de esa filosofía. En tal sentido, la apropiación y metamorfosis de sus condiciones que lleva a cabo la filosofía no se distingue del acto filosófico mismo, y es

²⁵ “El acto de captura, tal como una eternidad lo orienta, extirpa las verdades de los desechos del sentido, las *separa* de la ley del mundo. La filosofía es sustractiva –porque hace un agujero en el sentido, o una interrupción, para que las verdades sean todas conjuntamente *dichas*– de la circulación del sentido. La filosofía es un acto insensato, y por eso mismo racional” (Badiou, 2003a, p. 72).

justamente por eso que nunca se le puede objetar a la filosofía nada que le sea puramente exterior. Lo que sí se debe considerar es el grado de *compatibilidad* entre una operación filosófica y una operación no filosófica que, conceptualmente retomada, entró en el campo de esa operación filosófica (...) (2008a, p. 572).

Se puede decir, entonces, que lo que fue pensado y es convocado como una condición por la filosofía se encuentra en ella repensado de tal manera que es otro pensamiento, aunque pueda ser el único otro pensamiento (filosófico) *compatible* con el pensamiento condicionante inicial. Los acontecimientos de verdad son realmente operativos para la filosofía, pero “cuando la filosofía los plantea como condiciones para su propio desarrollo, procede por operaciones de selección, cambio, transformación. Estas operaciones no son exactamente falsificaciones, pero sí son desplazamientos” (Bosteels, 2003, p. 75). La relación de una filosofía con otros pensamientos, entonces, no debe evaluarse en términos de identidad o de contradicción, ni desde su propio punto de vista ni desde el punto de vista de esos otros pensamientos. La cuestión reside, como dice Badiou (2008a, p. 573), en “saber aquello que, por el efecto de sublimaciones conceptuales (...), sigue siendo esencialmente compatible con la filosofía en cuestión, y lo que le es orgánicamente ajeno”. Por ejemplo, es posible que una verdad o idea de la política sobreviva para la filosofía en su aspecto transmundano e intemporal, allende de si el cuerpo y el pensamiento político particular que la sostuvo se ha desvanecido²⁶.

Por todo esto, para Badiou resulta fundamental evitar que la filosofía, a través de la relación que establece con sus condiciones, sea limitada por ellas y decaiga en su propia suspensión. Es decir, se debe impedir el bloqueo de ese libre juego de circulación intelectual entre la filosofía y los procedimientos de verdad que la condicionan. La causa más frecuente es que “la filosofía delegue sus *funciones* a una u otra de sus condiciones, entregue el todo del pensamiento a *un* procedimiento genérico” (Badiou, 2007a, p. 37). Badiou denomina *sutura* a esta situación en que la filosofía se efectuaría, paradójicamente, en el elemento de su propia supresión. En suma, la filosofía es suspendida cada vez que se encuentra suturada a sólo una de sus condiciones, impidiéndose así que pueda cumplir su cometido de edificar libremente un espacio

²⁶ Para mayor detalle, véase el apartado 5.3.

conceptual propio donde las nominaciones de los diferentes tipos de acontecimientos puedan afirmar su simultaneidad y, de ese modo, cierto estado configurable de la época.

3.2 La condición política de la filosofía

Como hemos anticipado, para Badiou la política *en sí-misma* es un procedimiento de verdad y, por ende, la identificación filosófica de la política depende del trabajo alrededor de la categoría de verdad. Las verdades que activa la política como pensamiento son irreductibles a otras verdades, ya sean éstas científicas, artísticas o amorosas. Ellas no están dadas en ningún lugar fuera de sí misma, dado que la política es rigurosamente coextensiva a las verdades que genera (es decir, les son inmanentes). Todo esto implica también que la política, como pensamiento singular, sea irreductible a la filosofía. Sin embargo, el filósofo francés reconoce cuál es la idea predominante al respecto:

no estamos, en efecto, acostumbrados a pensar (filosóficamente) la política como procedimiento de verdad. La idea dominante es más bien que la filosofía hace verdad de lo que está en juego en la determinación política, y que es ya sea del orden de la práctica o bien del orden de las pasiones (Badiou, 2003a, p. 212).

A raíz de esta visión restringida, es que nombres puramente filosóficos destinados realmente a captar en Verdad la efectividad de las verdades políticas (es decir, que dirigen el tiempo real de una política sea cual sea su extensión activa hacia la eternidad nominal de su ser como verdad) son considerados erróneamente como si fueran nombres de la política misma.

De acuerdo con Badiou, la política *es* un lugar de pensamiento y ni siquiera es correcto presumir que la filosofía sea el pensamiento de este pensamiento ya que, tal como nos muestran los grandes textos de la política, se puede *identificar la política como pensamiento desde el interior del propio pensamiento político*. Esa relación de pensamiento interna a la política (inherente a todo procedimiento de verdad), es diferenciable de su relación con la filosofía (Badiou, 2003a, p. 212).

Por otro lado, debido a que la filosofía composibilita verdades dispares, debe *distinguir* al procedimiento político de los demás. Es decir, que ella se pone bajo condición de la política a partir de una perspectiva que requiere necesariamente una

definición filosófica de la política. Por su parte, una secuencia singular de la política no opera nunca a partir de una definición de la política. En política no hay una definición propia del nombre política; este se mantiene inenunciable. Por eso, toda nominación o definición del nombre política es extra-política y no tiene nada que ver con la política tal cual ella procede como experiencia del pensamiento. Esa tarea de definición sí es asumida por la filosofía, pues, repetimos, hacer filosofía es totalmente diferente de hacer política, aunque en ambos casos se trate de pensamiento.

La filosofía dispone sus operaciones con vistas a poder enunciar que en una determinada política hay una verdad, pero esta designación de una política singular como un procedimiento de verdad sólo es posible a partir del acto filosófico y no desde la política misma. En este sentido, el nombre “justicia” es ejemplo de una categoría propiamente filosófica que sirve para poder capturar la verdad de las políticas en acto; es decir, ella es uno de los atributos filosóficos de la verdad y no una nominación propia de la política.

Es importante notar que el momento de “captación” filosófica como instancia de nominación inmanente de los avatares (exteriores) de la política, es particularmente arriesgado (Wahl, 2003, p. 32). En este sentido, la rigurosa distinción que se debe mantener, entre lo propio del acto filosófico y lo que forma parte de sus condiciones, “fácil de ejercer cuando se trata del arte, evidente con respecto al amor, duramente conquistada en el curso de siglos por la ciencia, sigue siendo un programa para la pareja filosofía/política” (Badiou, 2003a, p. 214)²⁷. El filósofo francés advierte, entonces, la importancia de la distinción entre estos campos y del gran cuidado que se debe llevar respecto de las definiciones de la filosofía puesto que, su confusión con los nombres que sostienen el proceso de una política efectiva, puede ser causa de desastrosas experiencias totalitarias.

En fin, la radical afirmación del filósofo francés de que la política es un pensamiento implica, no sólo que puede generar verdades, sino también que la filosofía se halla bajo sus circunstancias dado que ésta es incapaz por sí misma de generar algún acontecimiento político o de realizar en el mundo las verdades políticas que testimonia.

²⁷ Una prueba de esta dificultad, dice Badiou, es la perduración del sintagma “filosofía política”, por lo cual él se propone construir ese espacio de pensamiento filosófico alternativo que sí respeta el ámbito propio de la condición política.

Se puede pensar incluso, como lo hacía Platón, que para que haya justicia el filósofo debe gobernar la *polis*, pero siempre que se reconozca que no depende en absoluto sólo de la filosofía que ese reino de justicia sea posible. En última instancia, todo depende de las circunstancias políticas reales, las cuales permanecen irreductibles y son intransitivas a la filosofía.

3.3 La Metapolítica

Como se ha visto, debido a que, desde la perspectiva de Badiou, la política posee su propio pensamiento y la filosofía no debe ser una teoría aislada, sino una actividad separadora, un pensamiento de las distinciones del pensamiento; no puede de ninguna manera teorizar ni fundamentar la política, pero sí trazar sobre ese campo nuevas líneas de partición, pensar nuevos conceptos, que comprueben la “agitación” de la condición política real y singular. Se puede decir, entonces, que ella posee una función “sismográfica” respecto de los movimientos reales de la política pensable (Badiou, 2009a, p. 54).

Para Badiou, “lo que la filosofía puede hacer, es registrar, en la apertura de posibilidades filosóficas inadvertidas anteriormente, el signo de una “pensabilidad” (...) reabierto de la política *a partir de ella misma*” (Badiou, 2009a, p. 53). En síntesis, desde la perspectiva de Badiou que define a la filosofía como la aprehensión o captura de las condiciones de ejercicio del pensamiento, en sus diferentes registros; el objetivo de la filosofía en relación con la política consiste en que:

trate de ser la aprehensión de la política como actividad singular del pensamiento, de la política misma como productora, en lo histórico-colectivo, de una figura de pensamiento que la filosofía debe capturar como tal (2009a, p. 71).

Es decir, si la política es el ejercicio de un pensamiento, en un registro que le es absolutamente propio, la tarea de la filosofía consiste en apropiarse de las condiciones de ejercicio del pensamiento en esta registración particular que se denomina política.

En función de estos novedosos planteamientos respecto de la labor del pensamiento filosófico sobre la *política*, es que Badiou construye su concepto de *metapolítica*. Este neologismo designa para Badiou (2009a, p. 49) aquello que “en filosofía, lleva la huella de una condición política que no es ni un objeto ni aquello cuyo

pensamiento habría que producir, sino sólo una contemporaneidad que produce *efectos filosóficos*". Es decir, el término metapolítica hace referencia al dispositivo que puede dar cuenta de los efectos generados hacia el *interior* de la filosofía, a partir de las instancias políticas reales. En este sentido, se trata de un saber que supone nuevas formas de pensar la filosofía como producto del acaecer político.

Como se viene diciendo, para Badiou la política es en su ser y en su hacer un pensamiento –el de sus actores o militantes, es decir, los *sujetos* en este ámbito– y, por ende, es siempre capaz de generar sus verdades a partir de sí misma. Su carácter excluye todo recurso al binomio teoría-práctica, pues si bien es cierto que existe un “hacer” de la política, éste no se distingue, sino que constituye la inmediata y simple prueba de un pensamiento, es decir, su localización (Badiou, 2009a, p. 42).

Por lo tanto, el término *metapolítica* en Badiou, designa la clase de pensamiento que puede construir la filosofía en relación con la política pero que, a diferencia de la filosofía política tradicional, no lo hace a partir de su reducción a un mero objeto –*lo político*– para el pensar filosófico. La filosofía no tiene un objeto propio, sino condiciones, por lo cual el objeto “política” tampoco puede existir desde una perspectiva filosófico-metapolítica. En tanto la filosofía es un acto cuyos efectos son estrictamente immanentes y su campo de intervención es eso mismo que la condiciona, en su labor de descubrimiento o captación de nuevos posibles en acto, ella debe hacer *torsión* hacia la condición política (Badiou, 2009a, p. 54).

Por su parte, la política también es diferenciable de la de la ciencia pues, pues aquella (al igual que la filosofía) no tiene objeto y no está sometida a la norma de la objetividad; rasgos que sí se presentan en las ciencias. En la verdadera política no hay un objeto, sino sólo sujetos-militantes que son los únicos que piensan efectivamente la novedad política, sin necesidad de meditaciones filosóficas²⁸.

El punto de partida de la metapolítica es, entonces, que la política, en tanto pensamiento, debe ser entendida como un campo de invención y creación subjetivas y

²⁸ Barker (2005, p. xx) comenta: “El sujeto de una forma de política no necesita de un apoyo teórico o filosófico más que el científico que realiza experimentos en su laboratorio. Lo que tenemos en ambos casos es un proceso de descubrimiento immanente (...) que no puede ser objetivamente conocido de antemano” [la traducción es mía I. G.]. (“The subject of a mode of politics is no more in need of a supporting Theory or philosophy than the scientist who conducts experiments in his laboratory. What we have in either case is a process of discovery immanent (...) which cannot be objectively known in advance”).

no como un objeto que necesita ser pensado desde su exterior, tal como se considera desde la filosofía política tradicional.

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, 2009a, p. 9).

La propuesta de Badiou es una “filosofía de *la política*” que contradice, entonces, a aquella “filosofía política” que, como lo revela su propio sintagma, al suponer la inexistencia de la política como pensamiento, considera que ella debe ocuparse de pensar *lo político*. Para el filósofo francés, lo primero es el acaecer político y, luego, el balance de los efectos que éste produce en el discurrir filosófico. De este modo, repetimos, se concibe una relación de la filosofía con la política que, al postular que política es de por sí productora de verdades, no pretende de ninguna manera rebajar su estatus al de un objeto para el pensamiento filosófico.

Al mismo tiempo, Badiou considera que la filosofía tampoco debe especular sobre la esencia de la política sin considerar los momentos singulares de existencia de una política verdadera. Según él, quien pretenda que la filosofía piense directamente *lo político*, no hace más que someter la filosofía a la objetividad del Estado. La filosofía puede registrar lo que adviene en la política en la medida en que no es una teoría de *lo político* entendido como objeto, sino una actividad de pensamiento *sui generis* que resulta estar bajo condición de los acontecimientos de la política real (Badiou, 2009a, pp. 53-54). En este sentido, una falencia estructural de la filosofía tradicional es olvidar tomar en consideración el fundamento ontológico de la política que se muestra en los acontecimientos, debido a su insistencia en el estudio de la faceta óptica de lo político.

En resumen, contra la objetivización o la pura especulación de la filosofía política tradicional, la *metapolítica* de Badiou describe los efectos estrictamente intrafilosóficos que produce la existencia independiente de la política real. De este modo, la filosofía puede, bajo la condición de ser fiel al acontecimiento político, devenir en pensamiento infinito (Badiou, 2009a, p. 92).

3.4 Suturas entre filosofía y política

Como dijimos, para Badiou es fundamental evitar que vuelvan a repetirse las *suturas* que han obstaculizado al pensamiento en el pasado y con ese fin se propone reinventar las relaciones entre la política y la filosofía. A partir del balance de lo acontecido en el siglo XX, resulta aún más necesario emprender esa *de-suturación*.

Por un lado, Badiou reconoce el peligro de fusionar política y filosofía como pensamientos, pues en ese caso, aquella se convertiría en un pensamiento de tipo totalitario. Un caso paradigmático de este tipo de política suturada a la filosofía lo constituyó el estalinismo, a través de la construcción de una filosofía “oficial” estatal (el materialismo dialéctico).

Como se dijo anteriormente, el filósofo francés considera que el principal tipo de fusión de la política en la filosofía sucede a través de la habitual confusión entre las definiciones de la filosofía y la efectividad inmanente de una política singular. Es decir, cuando el nombre filosófico que describe, bajo condición de una política real, lo que ese real habrá tenido de Verdad, es identificado erróneamente con los nombres propios del proceso político real. Tal fusión de la filosofía, o mejor dicho de un filosofema, con los nombres de una política producen lo que Badiou designa como un *desastre* que, analizado filosóficamente, genera tres claras consecuencias (Badiou, 2003a, p. 214)²⁹.

La primera de ellas es que se comienza a designar a los lugares inmanentes de la política dentro del reino de “lo Uno”. Mientras que en la política real sus localizaciones son contingentes y variables; cuando éstas son saturadas por la anticipación filosófica, surge la sustancialización de un lugar único, que se constituye en la “patria” de la verdad. La política se presenta entonces como acceso del pensamiento a lo que se abre a este sitio único; convertido en *el* lugar exclusivo de la verdad. Badiou llama a esto el *éxtasis* del lugar, el cual se muestra mediante su escenificación. El problema fundamental de esta situación reside en que la prescripción infundada y la opción pura que corresponden a todo procedimiento político, son asignadas a un único lugar divinizado (Badiou, 2003a, p. 215).

²⁹ Aunque en este caso se comenten sus características a partir de la relación de la filosofía con el procedimiento de la política, vale decir que el *desastre* y sus consecuencias son un peligro inherente a la labor filosófica con cualquiera de sus condiciones. Véase Badiou (2003a, pp. 63- 73).

Una segunda consecuencia de la identificación del filosofema dentro la singularidad de una política que se pretende emancipadora es la reducción de los diversos nombres de la política (resistencia, virtud, comités populares, congresos, etc.) a un solo nombre *sagrado*. Como sabemos, toda secuencia política tiene nominaciones que le son propias. Sin embargo, Badiou advierte que si tales nombres se suturan a la eternidad potencial de un filosofema dogmático, habrá sólo un nombre verdadero que deviene en el nombre único de la política y de la emancipación misma. De este modo, esta sacralización de un nombre (que generalmente es un nombre propio como, por ejemplo, Stalin) viene a duplicar el *éxtasis* del lugar.

A continuación, Badiou expresa el principio de la tercera categoría del *desastre*, ligado al estatuto de la verdad:

Si las verdades contingentes de la política se dejan directamente, no acoger, sino subsumir en pensamiento en un filosofema, estas verdades asumen el aire de una conminación despótica (Badiou, 2003a, p. 217).

Es decir, cuando este pensamiento sesgado supone el advenimiento y la presencia de *la verdad*, una verdad en principio contingente de la política pasa a adquirir un carácter de absoluta necesidad. Es decir, lo que es una verdad particular inacabada se convierte inevitablemente en una Verdad definitiva y dictatorial. De este modo, ella se declara coextensiva a la situación y, por consiguiente, aquello que en lo real se exceptúa de esta ley y se resiste a la nominación, cae bajo veredicto de muerte. En efecto, cuando una política es considerada efectuación de su nominación filosófica, toda excepción equivale a que algo del ser (ya sea un cuerpo o una opinión) se presenta como no debiendo ser. Una política suturada a la filosofía dictamina que esto que se presenta, que *es*, es en realidad una nada que tiene por ser el *no-deber-ser* y que, por ende, merece ser aniquilado de modo que se efectúe la ley del ser.

Esta ley totalitaria del ser es aquello que el filósofo francés denomina la máxima del *terror*. Cuando una filosofía dogmática se apodera de un procedimiento político y sutura la contingencia de sus enunciados, el terror finalmente consume el *éxtasis* del lugar y la sacralización del nombre (Badiou, 2003a, p. 217).

En suma, lo que Badiou llama *desastre* resulta de sustituir con lo pleno al *vacío* de una verdad, de la pretensión de afirmar y asegurar un sentido absoluto³⁰. Esta absolutización de la verdad en el procedimiento de la política se compone del triple vínculo del *éxtasis* del lugar, lo *sagrado* del nombre y el *terror* del deber-ser. Tales son, dice Badiou (2003a, p. 218), las tres categorías del *desastre* “que resulta de una confusión de pensamiento entre la acogida filosófica a su condición política, el modo mediante el cual ella dirige tal condición hacia la eternidad y las operaciones inmanentes de la política misma”.

Por otro lado, la sutura de la filosofía a la política ocurre cuando se reduce a la filosofía a una forma de intervención de la política. Esta sutura implica, en primer lugar, que se rompe la simetría de las condiciones de la filosofía, y la política pasa a ocupar un lugar privilegiado en el sistema de “doble torsión” (sobre las condiciones y sobre sí misma) que caracteriza al pensamiento filosófico. Tal ruptura ocurre cuando la política, en su relación con el acto filosófico, además de actuar desde su estatus de condición, es asignada a la determinación del acto de captación.

Al mismo tiempo, otro de los inconvenientes señalados por Badiou respecto de la sutura entre filosofía y política, es que vuelve más difícil especificar los respectivos “bordes” (el de la filosofía y el de la condición privilegiada). La sutura del lado filosófico implica, como se ha dicho recién, que el acto filosófico es investido de una determinación singular en cuanto a su verdad, lo que arrasa con el vacío categorial inherente al lugar filosófico como lugar de pensamiento libre. En cuanto la filosofía no tiene objeto y es una cosa con su resultado, es decir, sus efectos son inmanentes; los efectos exteriores que ocasionalmente ella pueda producir (por ejemplo, políticos), permanecen opacos para la filosofía misma. Por consiguiente, si se supone equivocadamente que la filosofía es una práctica política más, ésta sería, en todo caso, una actividad siempre ciega e indirecta debido a su incapacidad para valorar el impacto “externo” de esa acción (Badiou, 2003a, p. 220).

Del lado político, la sutura des-singulariza el proceso de verdad. En efecto, pensar que la filosofía es una intervención política bajo una forma teórica (es decir, que el

³⁰ Para evitar el desastre, dice Wahl (2003, p. 26), la ética de la filosofía debería tener como principio: “no hay Verdad de la Verdad”.

pensamiento llega a la política desde el exterior) equivale a tener un concepto demasiado vago e indeterminado acerca de lo qué es la política³¹. Como se ha dicho, hay que reconocer plenamente que la política es, en sí misma, un lugar de pensamiento y que es insostenible pretender separarla en una vertiente práctica y en otra teórica. Por lo tanto, sólo es posible pensar la inmanencia de los resultados y efectos de la filosofía si también se reconoce plenamente la inmanencia de los procedimientos de verdad que la condicionan, en particular, el de la política (Badiou, 2003a, pp. 220-221).

3.5 Las singularidades de la política como axiomas de separación

Considerando este panorama, Badiou asume algunos axiomas de separación que permiten trazar una firme delimitación entre la filosofía y la política, evacuando así los conceptos equívocos que producen las ya mencionadas consecuencias “desastrosas”.

En primer lugar, el filósofo francés destaca que dado que la política sólo existe en relación de configuración con su pensamiento, ella sólo existe por secuencias, bajo el azar acontecimental que rige su prescripción. La aparición de la verdadera política es una circunstancia o singularidad excepcional, tal como lo muestra la dimensión precaria y secuencial de sus acontecimientos; por eso mismo, ella “no es nunca la encarnación, o el cuerpo histórico, de una categoría filosófica transtemporal. No es el descenso de la Idea, ni una figura destinal del ser” (Badiou, 2003a, pp. 222). Es decir, en tanto no hay una *Razón* trascendente que rijan la historia, debemos pensar lo singular y relativo de cada secuencia política. Cada política es un trazado singular que ilumina la verdad de una situación colectiva y que no contiene ningún principio de enlace con los que lo han precedido que autorice la construcción de una historización lineal.

Partiendo de su consideración de que las secuencias de la política se hallan articuladas a acontecimientos singulares y desarrollados en dispositivos intelectuales propios, Badiou, apoyándose en la obra del antropólogo Sylvain Lazarus³² en lo que refiere a su concepción de “modos históricos de la política”, identifica algunas

³¹ Según Badiou, la obra de Althusser es el ejemplo paradigmático de organización de esta clase de sutura de la filosofía a la política, véase Badiou (2003a, pp. 219-221; 2009a, cap. 3). Véase también Balso, Judith. *Estar presente en el presente*, en Hounie, Analía (2010, pp. 48-49).

³² La referencia a Sylvain Lazarus, activo pensador y militante de la política como el mismo Badiou, prueba la conexión que encuentra la metapolítica con la intelectualidad política. Véase Badiou (2005c, p. xxxvi). Véase también Lazarus, Sylvain (1996). *Anthropologie du nom*. Paris: Seuil.

secuencias de existencia de la política de emancipación. Cuando Badiou sostiene que la filosofía se halla bajo condición de la política, son estas singularidades modales a las que se alude con el nombre política y no a la existencia y el devenir de los Estados³³.

La política, por su mismo origen de acontecimiento, adviene como un accidente en la historia de las formas de la dominación estatal. En tanto para el filósofo francés la verdadera historia *política* es subjetiva, la historiografía tradicional que tiene su principal referencia en la objetividad del Estado, no puede registrar la verdadera dimensión de los acontecimientos de la política (Badiou, 2006a, p. 27)³⁴.

Badiou (1990, p. 13) sostiene, entonces, que “hay que liberar a la política de la tiranía de la historia, para restituirla al acontecimiento”. Es decir, hay que esforzarse en desentrañar el embrollo histórico para poder diferenciar a la verdadera política de sus avatares estatales y estructurales. La historia de la política es una historia no lineal, puntuada de *azares*, hecha de decisiones de pensamiento y compromisos subjetivos, claramente diferenciables de la historia cosificada del Estado³⁵. Ese tipo de decisiones políticas no consisten, dicho sea de paso, en una mera preferencia por cierta forma de organización estatal (Badiou, 2006a, pp. 41 y 67).

Como dijimos, la política consiste en un pensamiento irreductiblemente singular que se expresa en sus diferentes modos o secuencias históricas. En el pensamiento de la política como proceso de verdad, “la singularidad es determinada en su ser (...) y como tal no tiene relación con el tiempo histórico, pues constituye de parte a parte su propio tiempo” (Badiou, 2009a, p. 91). Según el filósofo francés, la libertad del pensamiento contemporáneo (es decir, su vocación para prescribir nuevos posibles) exige la ruptura con las formas sutiles del historicismo que desingularizan la política, al concebirla sólo en relación con el Estado. En este sentido, se puede decir que hay tradicionalmente una “Historia” de los Estados, pero no una historia de la política (Badiou, 2009a, p. 41).

³³ Para elucidar el vínculo entre la filosofía y la política emancipadora en Badiou, véase apartado 4.3

³⁴ Véase Bosteels, “Lógicas del cambio: de la potencialidad a lo inexistente”, en Carlos Gómez Camarena y Angelina Uzín Olleros (comps.) (2010, pp. 1-30).

³⁵ Žižek sostiene, tomando términos de Badiou, que: “el hecho de que la irrupción del acontecimiento funcione como una ruptura en el tiempo, introduciendo un orden totalmente nuevo de temporalidad (la temporalidad de la fidelidad al acontecimiento), significa que, desde la perspectiva de la evolución histórica del tiempo no-acontecimiental, nunca es el ‘momento adecuado’ para el acontecimiento revolucionario; la situación nunca está ‘madura’ para el acto revolucionario - el acto es siempre, por definición, ‘prematureo’ ” (Žižek, 2007, p. 14).

En segundo lugar, es fundamental subrayar que una política es un lugar de pensamiento inmanente que dispone sus propias nominaciones, sus lugares y sus enunciados bajo la ley propia de mantenerse fiel al acontecimiento. Por lo tanto, las respuestas a los interrogantes acerca de la supervivencia de una secuencia de la política se realizan desde el interior del espacio abierto por una *prescripción política* y no a partir de algún protocolo de análisis exterior de su proceso, ya que una política no resulta de un examen de la situación³⁶.

En tanto la política es, repetimos, un pensamiento; la cuestión central no es el ser de este pensamiento, sino su pensabilidad. ¿Cómo se puede pensar la política? La respuesta de Badiou es que es un reduccionismo servirse para ello de la lógica del resultado histórico, de la dialéctica sintética, la cual sostiene que el futuro de una secuencia política es lo que libera su verdad. El propósito de tal reduccionismo es retomar resultados políticos estatizadores y ocultar sus inicios como procesos políticos de carácter disruptor para producir, de ese modo, la impensabilidad de esa secuencia y, por ende, la privación del pensamiento del campo político; *puesto que lo que hay que pensar es justamente la secuencia* (Badiou, 2009a, p. 105).

Contra esta dialéctica del resultado, Badiou destaca nuevamente las tesis de Lazarus respecto de que una secuencia política debe ser identificada y pensada a partir sí misma, como singularidad homogénea (y no a partir de la naturaleza heterogénea de su futuro empírico). Desde esta perspectiva, “una secuencia política cesa, o se consume, no en razón de causalidades exteriores o de contradicciones entre su esencia y sus medios, sino mediante el efecto estrictamente inmanente de un agotamiento de sus capacidades” (Badiou, 2009a, p. 99). En otras palabras, la categoría de fracaso no es pertinente a la hora de examinar una secuencia de la política, ya que eso sólo sucede cuando se amolda esa secuencia a un estado de cosas exterior y heterogéneo. Hablando propiamente de política, no hay fracaso, sino que hay *cesación*. Una secuencia política comienza y se consume, sin que se pueda ajustar su fuerza real y de pensamiento ni a lo que la precedió ni a lo que le sucedió temporalmente; por ello, sólo es posible pensar la singularidad de una política ausentando el tiempo.

³⁶ Para el desarrollo de las implicancias de la *prescripción política*, véase el apartado 5.1.

En suma, el principal beneficio de la disyunción entre política e historia y de la abolición de la categoría de tiempo para el autor de la *Metapolítica*, es que permiten que la captura en pensamiento de la política sea una operación homogénea; ya se trate de una política en curso o de una pasada. En ambos casos, la política es pensable sólo a partir de sí misma. En efecto, en tanto el pensamiento es pensable, no es consustancial a la existencia de la secuencia y opera más allá de su cesación, pues la cuestión central no es que pasó, sino que se pensó (Badiou, 2009a, p. 44).

El tercer axioma de separación esgrimido por Badiou es aquél postulado sobre el que se ha insistido en gran parte de este apartado: la filosofía es radicalmente distinta, como lugar de pensamiento, a la política. Al mismo tiempo, en tanto la filosofía se halla bajo condición de la figura acontecimental de la política, se requiere que el filósofo la descubra como pensamiento. A partir de ello, se debe repetir que una filosofía capta la singularidad de una política bajo nombres genéricos y su captación tiene por fin volver componible la nominación genérica de una política con la nominación de los otros procedimientos de verdad, con miras a cumplir su objetivo de ser un pensamiento del tiempo que también es dirigido hacia la eternidad.

4 Una filosofía liberadora

4.1 La filosofía política tradicional como reducción de la política

Una vez clarificada la noción de metapolítica en Badiou, se puede ahondar en la reflexión filosófica y metapolítica que realiza el propio filósofo para polemizar con la “filosofía política” tradicional. Como se ha visto, la visión de Badiou de la política como un pensamiento autónomo conlleva una crítica tenaz de los dispositivos habituales de la filosofía política. A partir de la novedad de la metapolítica, el objetivo de Badiou es confrontar con esa clase de filosofía que considera a la política como un objeto que no puede pensarse desde sí mismo y, así, pretende remitirla siempre al registro de la filosofía y someterla a su juicio. Según Badiou, entonces, desde la perspectiva de esta filosofía política tradicional, el filósofo se destacaría por:

en primer lugar, ser el analista y el pensador de esta objetividad brutal y confusa que es la empiricidad de las políticas reales; en segundo lugar, ser quien determina los principios de la buena política, de aquella que se ajusta a las exigencias de la ética; y, en tercer lugar, no tener que ser, para hacer eso, el militante de ningún proceso político verdadero, de manera que podría aleccionar indefinidamente a lo real, en la modalidad (...) del juicio (2009a, p. 17).

Bajo esas premisas, la filosofía política tendría como rasgo esencial reducir la política, no a lo real subjetivo de los procesos organizados y militantes (los cuales son para Badiou, los únicos procesos políticos que merecen ese nombre), sino al libre ejercicio de la capacidad de juzgar sobre lo que adviene en el espacio público. La política no consistiría, entonces, en actuar de manera comprometida, sino en activar un juicio más bien pasivo. Badiou ve como un ejemplo de esta clase de filosofía política el trabajo contemporáneo de Myriam Revault d'Allonnes³⁷ y, a partir de él, la concepción de Hannah Arendt de la política que se desprende de sus conferencias sobre la filosofía política de Kant³⁸. Badiou crítica que esta clase de filosofía privilegie el lugar del

³⁷ Cfr. Revault d'Allonnes, Myriam (2009). *El hombre compasional*. Buenos Aires: Amorrortu.

³⁸ Cfr. Arendt, Hannah: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, 2003. Véase también Rivera García, Antonio (2009). “La última Hannah Arendt: ¿Nueva filosofía política o nueva

espectador como figura del sujeto político y su capacidad de juzgar pasivamente, lo cual sería análogo, a que “se situara al teatro, no del lado de lo que hacen autores, actores y directores, sino exclusivamente del lado del público” (Badiou, 2009a, p. 18)³⁹.

Desde esta perspectiva, la política tampoco es considerada un pensamiento, dado que en el orden de su identificación filosófica, todo pensamiento se debe vincular con el tema de la verdad, pero aquí hablar de verdades es percibido como peligroso. Se niega la posibilidad de verdad en política, puesto que se cree que ella posee rasgos unívocos y dogmáticos que atentan contra la libertad y pluralidad de opinión que se dice defender.

Badiou sostiene que la raíz de esta visión moderada respecto de lo que él califica la verdadera *política*, se halla en el descubrimiento de una supuesta contradicción entre la máxima que lleva a la acción política y el ejercicio del juicio. Ante esta dicotomía, esta filosofía consensual opta por colocar a la política del lado de un juicio inactivo y conservador que, en lugar de prescribir una máxima de acción capaz de transformar el estado de cosas, se limita a reafirmar la supuesta bondad del espacio público.

En definitiva, en tanto la política no es para ellos un principio o prescripción de una acción colectiva con miras a transformar ese espacio público, obliteran la identificación *militante* de la política, la cual es, para Badiou, la única identificación que puede anudar política y pensamiento.

Según Badiou, esto sucede porque suponen de antemano una antinomia entre verdad y discusión, aunque, en realidad, en la política ambas facetas están anudadas por varias razones. En primer lugar, debido a que es falso que la libre discusión esté relacionada sólo con la opinión y no con la verdad. Para decirlo con la terminología del filósofo francés, una verdad singular, la vinculada a un acontecimiento, es el resultado de un proceso complejo dentro del cual la discusión juega un rol importante. Por lo tanto, verdad y discusión no se contraponen, salvo que se pretenda proteger u otorgar algún privilegio especial a la falsedad y la mentira.

La segunda razón radica en que, incluso suponiendo que la discusión es la esencia de la política, se debe plantear cuál es fin o propósito. Badiou critica a estas corrientes

legitimación del parlamentarismo liberal?”, en Ángel Prior y Ángel Rivero (eds.), *La filosofía de Agnes Heller y su diálogo con Hannah Arendt*, Editum, ediciones de la Universidad de Murcia, Murcia.

³⁹ Para un análisis de la lectura “estética” de raíz kantiana sobre la Revolución Francesa que inspira a esta clase de filosofía política, véase Žižek (2001, pp. 150-151).

de la filosofía política que sostienen que el concepto de la política alude solamente al mantenimiento de un espacio público donde pueda desarrollarse una discusión plural de las opiniones, pero sin preocuparse por arribar a alguna verdad o conclusión que permitan una acción posterior. La discusión, si es verdaderamente política, conlleva *enunciados políticos* respecto de intervenciones posibles y sobre los que se debe tomar una decisión final (Badiou, 2009a, p. 21). Es decir, en tanto la política es un pensamiento, ella necesariamente debe decidir algo. Por ello, más allá de la complejidad inherente a toda situación, luego de su discusión debe plantearse a una simple elección: “Decidir, efectivamente, es siempre filtrar infinito por Dos” (Badiou, 2008a, p. 481)⁴⁰.

En resumen, según Badiou, para sostener su visión desubjetivada de la política, la “filosofía política” diferencia a la política de los procedimientos de decisión y la reduce al comentario pasivo de un espectador, concibiendo a la discusión como confrontación de la pluralidad de opiniones, pero sin necesidad de alcanzar una verdad.

Sin embargo, es claro que dicha visión plural y consensual de la política también posee un sentido político determinado. Según Badiou, hablar de lo político en estos términos es una máscara para hablar filosóficamente en defensa de una política específica, puesto que toda filosofía (u opinión) se halla bajo condición de algún tipo de política *real* y, en consecuencia, más que decir que hay pluralidad de opiniones, se debe afirmar que hay pluralidad de políticas. Concretamente, el filósofo francés considera que la defensa de la pluralidad y publicidad de las opiniones es aquello que una política particular, la política democrática parlamentaria, pretende articular en el Estado a través del sistema pluripartidista⁴¹.

En contraposición, Badiou afirma que la esencia de la política no reside en esa supuesta pluralidad de las opiniones, sino en la prescripción de una posibilidad en ruptura con lo que hay. Las discusiones, por cierto, forman parte del ejercicio de esta prescripción y de sus enunciados, pero junto con otros elementos incluso más importantes; tales como las declaraciones, las intervenciones y las organizaciones.

⁴⁰ Sobre la posible introducción de un tercer término frente a esta base binaria en la elección en política. Véase Žižek (2007, pp. 10-11).

⁴¹ Para la relación entre relativismo y parlamentarismo, véase Schmitt, Carl. (1990) *Sobre el Parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.

De acuerdo con Badiou existen los juicios políticos como juicios de verdad y no como simples opiniones, en tanto que el *sujeto* de estos juicios se constituye en su vinculación a un proceso de *verdad*, en este caso, político. Esta constitución como sujeto de una verdad es precisamente lo que lo sustrae al régimen de la mera opinión. Por lo tanto, dice Badiou (2009a, p. 26) “el punto desde donde se puede pensar una política, el que permite, incluso a la postre, aprehender su verdad, es el de sus actores y no el de sus espectadores”.

Por último, Badiou advierte que, en el caso de que la máxima política no se haga explícita; las opiniones y discusiones se encontrarán bajo una prescripción implícita u oculta que, generalmente, se encontrará guiada por los poderes dominantes que se expresan a través del aparato del Estado y las políticas que se articulan con él (Badiou, 2009a, p. 26).

4.2 La denegación de la idea de Bien en política

En el campo del pensamiento filosófico sobre la política, Badiou también denuncia la existencia de un pensamiento ético funcional a una concepción conservadora de la política. En ese sentido, según el filósofo francés, la agitada promoción de una ética de los derechos del hombre tiene en ocasiones por objetivo real acabar con las ideas propias de una política de emancipación. Esta ética se asienta, primordialmente, en la evidencia consensual del Mal, pues para el hombre es más sencillo identificar lo malo que lo bueno. En consecuencia, se puede decir que se trata de una ética “negativa”, en la cual el concepto de Mal es aquello a partir de lo cual se define el Bien, y no a la inversa⁴².

Por su parte, él rechaza tajantemente la preeminencia y la identificación consensual del mal ya que, desde su propia perspectiva ética, el Mal sólo existe como una posibilidad latente del Bien mismo, el cual proviene de los llamados *procesos de verdad*. En su ética, entonces, el Bien y el Mal son categorías que no se aplican al animal humano en general, sino al sujeto de ese proceso de verdad⁴³. El Bien dentro en la ética de Badiou es que alguien pueda devenir sujeto de una verdad singular, mientras

⁴² Por otra parte, Badiou afirma que esta ética posee una concepción victimaria del hombre, por lo cual se forja como una dimensión de la mera piedad e identificación con los sufrientes. Véase Badiou (2004a).

⁴³ Para mayor detalle de la ética de verdades de Badiou, véase el apartado 5.2.

que la Mal sería consecuencia de “desviaciones” en las dimensiones constituyentes de ese procedimiento de verdad⁴⁴ y su mayor peligro se halla en la pretensión de absolutizar la potencia de una verdad. De ello surge el Mal como *desastre*, caracterizado por su intento de forzar a cualquier precio la nominación de lo innombrable (Badiou, 2004a, pp. 104 y 123)⁴⁵.

Mientras tanto, la ética y la filosofía política contemporáneas, al centrarse en la determinación del Mal, muestran su incapacidad para nombrar y querer un Bien, por temor a los posibles “males” que pueda conllevar su búsqueda⁴⁶. Dicha perspectiva posee, dice Badiou, un carácter nihilista que es sintomático del mundo contemporáneo, donde predomina un individualismo hedonista y una gran resignación ante lo que los poderes dominantes dictaminan como “necesidad” (Badiou, 2004a, p. 57).

Para construir consenso acerca de la existencia del Mal, la ética contemporánea se esfuerza en establecer la existencia de un *mal radical* que halla su ejemplificación, fundamentalmente, en el fenómeno histórico del Holocausto del siglo XX. En principio, este crimen es abordado como una ejemplaridad negativa, dado que muestra aquello que debe ser impedido para que no vuelva a repetirse. Sin embargo, su función normativa como ejemplo se mantiene, pues la exterminación nazi provee la medida única, inigualable e indecible del Mal. De ese modo, la apelación al crimen nazi es utilizada en aquellas circunstancias en las que se quiere producir en la opinión pública un efecto de consciencia de la aparición del Mal extremo. En resumen, el nazismo se constituye en el ejemplo negativo supremo e inimitable del Mal pero, a la vez, cualquier nuevo crimen puede ser su imitación o referir a él. Según Badiou (2004a, p. 94): “esta paradoja es en realidad la del Mal radical mismo (y, a decir verdad, de toda ‘puesta en trascendencia’

⁴⁴ En su libro *La Ética*, Badiou (2004a, p. 104) sostiene que “el Mal tiene tres nombres: imaginar que un acontecimiento convoca no al vacío sino al pleno de la situación anterior, es el Mal como *simulacro*, o *terror*; decaer en una fidelidad, es el Mal como *traición* en sí mismo del inmortal que se es; identificar una verdad a una potencia total, es el Mal como *desastre*”.

⁴⁵ Según Badiou, todo tipo de procedimiento genérico admite un innombrable determinado que constituye un límite inmanente a la omnipotencia de la “lengua-sujeto”. En el caso de la política, su innombrables es: “La comunidad, lo colectivo (...): toda tentativa de nombrar ‘políticamente’ una comunidad induce un Mal desastroso (se lo ve tanto en el ejemplo extremo del nazismo, como en el uso reaccionario de la palabra ‘francés’, cuyo único sentido es de perseguir a la gente de aquí bajo la imputación arbitraria de ser ‘extranjera’. Véase Badiou (2004a, p. 123).

⁴⁶ Arendt, Hannah (2006). *Los orígenes del totalitarismo* (trad. de Guillermo Solana). Madrid: Taurus.

de una realidad o de un concepto). Es necesario que aquello que constituye la medida no sea mensurable y que, sin embargo, sea constantemente medido”.

En este punto, vale decir que el filósofo francés no reniega la singularidad del fenómeno histórico del Holocausto y abjura de la posibilidad de justificarlo y ubicarlo “hegelianamente” en el curso de las etapas históricas supuestamente necesarias para el desarrollo de la humanidad. Un mal como el que sucedió en Auschwitz se resiste positivamente a toda comprensión y reconciliación a través de la dialéctica histórica de Hegel. Sin embargo, Badiou sostiene que, justamente como suceso irreductible, el exterminio nazi, para ser comprendido, requiere ser localizado, lo cual significa, ante todo, pensar la singularidad del nazismo como una forma de política. Esto es a lo que se niegan quienes “después de Auschwitz” postulan la idea del *mal radical*, pues se resisten a pensar la política con todas sus implicancias, lo que incluye la posibilidad de existencia de políticas criminales.

Badiou, por su parte, sostiene que se debe abandonar este círculo que impide la comprensión política del fenómeno del mal, pues la formulación acerca de la existencia un Mal absoluto e infinito se corresponde más bien con una perspectiva de tipo religiosa (lo cual explica que al analizar la cuestión del mal se la relacione recurrentemente con la problemática de la teodicea)⁴⁷. En este sentido, el filósofo francés realiza la importante afirmación de que la absolutización religiosa del mal que se promueve en la ética contemporánea *es conservadora*, en tanto pretende poner al pensamiento un límite infranqueable que le impediría analizar nuevas singularidades y formas del mal en política.

Empero, el aspecto conservador de esta ética “defensiva” que Badiou destaca con especial énfasis es que, al renegar de todo proyecto político afirmativo que se reúna en torno de una idea positiva del Bien, ella implica la denegación del pensamiento subjetivo y militante de la política, pues lo considera la fuente misma del Mal.

Desde esta perspectiva, además, la política queda subordinada a la ética en el único punto que verdaderamente importa en esta visión de las cosas: el juicio del espectador de las circunstancias. Este juicio político pasivo se halla ligado a una supuesta capacidad para discriminar entre el bien y el mal; entendidos, respectivamente,

⁴⁷ Véase Bernstein, Richard (2005). *El mal radical. Una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.

como la preservación el ser en común de la pluralidad de hombres y la destrucción de esa comunidad. Su papel es menester porque el mal, aparentemente, está siempre latente en la naturaleza del hombre y en la política. Sin embargo, para Badiou, ello implica un grave problema, dado que establecer la prioridad lógica del mal y de la peligrosidad, conduce a la *reducción* de la política y de sus juicios al estatus de una herramienta de pura negación para resistir al latente Mal que destruiría la comunidad.

De esta forma, se genera una visión pesimista de la política que, repetimos, en última instancia es *conservadora*, ya que más allá del peligro del mal radical, el juicio no es accionado para nada más (Badiou, 2009a, p. 25). Su propósito no sería entonces sustentar alguna iniciativa subjetiva, sino únicamente conservarse dentro de lo establecido⁴⁸. Además, Badiou afirma que no existe en el ser humano ningún “sentido común” para lo político que le sirva de referencia en la hora de realizar sus juicios y le permita distinguir el bien y el mal para la comunidad, puesto que cada política induce diferentes tipos de sujetos⁴⁹.

En este sentido, según Badiou, la consideración del bien como pura resistencia al mal es característica de lo que él denomina sujeto *reactivo*, cuya tesis central dictamina que todo querer un Bien conduce a un desastre y, por tanto, la conducta correcta es la resistencia al Mal. Se trata de un pensamiento circular que parte de la idea de que el Mal es efecto de un querer descarriado del Bien; por lo tanto, el Bien “verdadero” consistiría únicamente en negarse a querer el Bien. Esto implicaría que lo que está mal es la revolución; el despliegue de un acontecimiento novedoso en ruptura con lo que *es* (Badiou, 2006c, p.17).

En cambio, para Badiou la esencia de la política reside en lo que se consiente, en lo que se afirma. Como ya vimos al hablar de los lineamientos generales de su filosofía, él postula que una verdad (un Bien) es lo que único que es *para todos*; por eso, cuando surge una verdad política hay escisión, ya que a dicha vocación universalista se le oponen los intereses dominantes, es decir, los de aquellos que trabajan a favor de intereses parciales.

⁴⁸ Bernstein, Richard (2006). *El abuso del mal: la corrupción de la política y la religión desde el 11/9* (trad. de Alejandra Vassallo y Verónica Inés Weinstabl). Buenos Aires: Katz.

⁴⁹ Para el desarrollo completo de la tipología de sujetos de Badiou, véase el apartado 5.3

Un acontecimiento [político] nunca es compartido, incluso si la verdad que se infiere del mismo es universal, porque su reconocimiento *como acontecimiento* sólo hace uno con la decisión política. Una política es una fidelidad azarosa, militante y siempre parcialmente incompartida, por la singularidad del acontecimiento, bajo una prescripción que sólo se autoriza a sí misma Badiou (2009a, p. 26).

En este punto, vale agregar que el militante de una verdad política combate los juicios y opiniones de su adversario, pero nunca su persona, porque el acontecimiento y su verdad también se dirigen a éste. Es normal, entonces, que cuando se interviene a favor de una idea revolucionaria “lo uno se divide en dos”, como decía Mao. A esta clase de división y enfrentamiento es a lo que le teme la ética consensual contemporánea, puesto que no conoce ninguna idea positiva de humanidad que vaya más allá del mundo tal cual es y del consentimiento a lo que hay (Badiou, 2004a, p. 60).

Badiou, por el contrario, afirma que la política y la filosofía residen en su carácter afirmativo y que, incluso, hay que desprenderse de cierta obsesión crítica, de la forma estrecha del juicio. Cualquier pensamiento afirmativo que proclama la existencia de verdades merece ser más considerado que el juicio nihilista de los límites.

4.3 La política emancipadora y su postulado igualitario

Como sabemos, Badiou sitúa a la filosofía bajo condición de la política, pero eso no significa vincularla a cualquier tipo de política. Mientras que la filosofía política tradicional se adjudica una supuesta neutralidad crítica, a la que considera una premisa esencial de su labor; la metapolítica de Badiou no pretende tal inmunidad ideológica para sí misma. En tanto toda filosofía se halla siempre bajo condición de un modo específico de la política, el filósofo francés parte de la decisión, como adelantamos, de que son las secuencias de las políticas de emancipación las que le deben servir de guía (Uzín Olleros, 2008, p. 38). Estas políticas son las únicas que a lo largo de la historia han tenido relación con la verdad; por lo tanto, son las únicas que pueden funcionar como condiciones para que la filosofía pueda pensar la política y librarse del clima de resignación que prevalece actualmente (Badiou, 2009a, p.78).

Además, Badiou cree que la identificación de una política sólo puede realizarse a partir de otra política; por ello, desde su propio dispositivo filosófico señala que la mayoría de las filosofías políticas contemporáneas otorgan preeminencia al relativismo

por encima de cualquier clase de proyecto que afirme la existencia de ideas o verdades de la política. En contraposición, el filósofo francés concibe un papel militante de la filosofía en el campo de la política (sin suturarse a ella), a través de la recuperación de los ideales emancipadores distanciados de la estructura estatal.

En lo que concierne a esa búsqueda, vale notar que en su texto *¿Se puede pensar la política?*, Badiou ya vislumbraba que las posibilidades del marxismo como referente de la política se han agotado, pues las experiencias políticas más innovadoras ya no lo tienen como referencia ni pueden ser pensadas únicamente desde sus parámetros. Ante esa crisis del marxismo, dice el filósofo francés, uno debe posicionarse como el sujeto y no como mero espectador⁵⁰. Para poder comprender la verdadera política es necesario, entonces, repensar la dimensión emancipadora e incluso la heterogeneidad de las formas de la política, es decir, “mantenerse en el lugar deslocalizado donde va a producirse el pensamiento de lo que la ortodoxia [de lo político] representa como impensable” (Badiou, 1990, p. 38). La recomposición de la política debe partir de un nuevo comienzo proponiendo, a partir de alguna discontinuidad, una hipótesis fundadora inaugural. En este sentido, el filósofo francés propone recomenzar una política radicalmente transformadora a partir de la siguiente hipótesis política: “Hay una capacidad política adecuada a la no-dominación” (Badiou, 1990, p. 40).

De ese modo, el filósofo francés sostiene la hipótesis de la existencia, por rara y secuencial que sea, de la política de emancipación humana vinculada en su origen a un acontecimiento. El rasgo común de estas políticas emancipadoras es que requieren de los hombres que ellas involucran únicamente su estricta humanidad genérica, remitiéndolos así a la más rigurosa igualdad. El interés, no es una capacidad propiamente humana, sino de cualquier ser vivo. Lo propio del hombre, afirma Badiou, es el pensamiento y, por lo tanto, la única política digna para la filosofía es aquella que afirma que “la gente piensa” y es capaz de verdades. No hay política ligada a la verdad sin esta afirmación axiomática de una capacidad universal para la verdad política. Es decir, el axioma igualitario es inherente a toda secuencia política verdadera⁵¹.

⁵⁰ Para mayor detalle de la influencia del marxismo en el pensamiento de Badiou, véase Bosteels (2005).

⁵¹ Véase Cerletti, Alejandro. “Políticas sociales y políticas igualitarias. Sobre la igualdad y la diferencia en Badiou”, en Carlos Gómez Camarena y Angelina Uzín Olleros (comps.) (2010, pp. 39-50).

Vale tener en cuenta que el término igualdad no alude aquí a nada objetivo ya que, de acuerdo con Badiou, la igualdad es subjetiva. Ella no consiste en alguna clase de programa social o estatal, sino en una prescripción o máxima política: “La igualdad política no es lo que se quiere o se proyecta, es lo que se declara a la luz de un acontecimiento, aquí y ahora, como lo que es, y no como lo que debe ser” (Badiou, 2009a, p. 79). Dentro de la verdadera política, entonces, la justicia, entendida como el nombre filosófico de la máxima igualitaria, no es un objetivo de la acción, sino un axioma suyo. No se trata de lo que debería ser, sino de lo que es; por esta razón, Badiou sostiene que, simplemente, el axioma igualitario está presente en los enunciados y acciones políticas o no lo está.

Para desarrollar las implicancias de su concepto de igualdad, Badiou retoma explícitamente las ideas de su colega y contemporáneo Jacques Rancière, cuya filosofía sostiene como principio político que la igualdad debe ser postulada y no meramente querida⁵². Es decir, “el problema no es saber si se está a favor o en contra, sino cómo se aborda el tema” (Badiou, 2007b).

Usualmente, en política se encuentran enunciados que suponen la negación explícita de la igualdad (denominados “de derecha”) o enunciados que pretenden la igualdad y hacen de ella un programa a futuro (llamados “de izquierda”). Sin embargo, desde el punto de vista de Badiou y de Rancière, no hay que pretender establecer en un futuro incierto la realidad de la igualdad o, lo que sería peor, negar su principio. Según ellos, tales posturas se oponen a todo lo que postula la igualdad y que practica, no el deseo de la igualdad, sino las consecuencias de su axioma.

Una política emancipadora es posible para Badiou dado que existe la alternativa de optar por aceptar la universal dominación y el mantenimiento de las desigualdades o por afirmar la universal evidencia de la *postulación* igualitaria. Esta segunda opción, a favor de la igualdad, implica la posibilidad de prescribir, caso por caso, situación por situación, la *imposibilidad de los enunciados desigualitarios*. Sólo tal imposibilidad, inscrita en la situación a través de una política prolongada en los lugares que le pertenecen, prueba que la igualdad no es, en absoluto, realizada o realizable, sino *real*.

⁵² Véase Rancière, Jacques (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes. Véase también Rancière, J. “¿Comunistas sin comunismo?”, en Hounie, Analía (2010, pp. 167-169).

De este modo, la igualdad se erige como el principio latente de toda política de emancipación, pues no depende en modo alguno del ámbito de lo social o de un programa estatal, sino del régimen de los enunciados y de las prescripciones. Por lo tanto, Badiou sostiene que:

hay, aquí y ahora, una política de la igualdad, justamente porque no se trata de realizarla, sino, postulándola, de crear aquí o allá, por la práctica rigurosa de las consecuencias, las condiciones de una universalización de su postulado (2009a, p. 88)

En efecto, se trata de alcanzar la capacidad de tratar en situación (por ejemplo, en una fábrica) y en enunciados singulares, este axioma igualitario. Este modo de operar políticamente, anclado en la subjetividad y lejano de los mecanismos estatales de gestión y representación de lo colectivo, es lo que Badiou denomina con el nombre de política *emancipadora*.

5 La constitución del sujeto de la política

5.1 Prescripción y presentación

Como se ha dicho, para Badiou, la iniciación de la política, de sus enunciados, prescripciones, juicios y prácticas, es siempre la singularidad absoluta de un acontecimiento. Sin embargo, debido a la naturaleza evanescente de todo acontecimiento, el destino posterior de una política depende de la posibilidad de que se constituyan sujetos que lo proclamen y desarrollen sus consecuencias.

En ese sentido, en tanto Badiou considera a la política un pensamiento, su desenvolvimiento no puede guiarse por la norma de la posibilidad objetiva. Esto no significa caer en la utopía, puesto que la política tiene su real en la *prescripción subjetiva* que tiene como fin realizar en el mundo lo que es posible, pero bajo la ley real de lo imposible; es decir, que hace posible lo que antes no lo era. De hecho, el nombre *política* en Badiou indica un movimiento de lo que hay hacia lo que *puede* haber, es decir, de lo conocido hacia lo desconocido. Si hay pensamiento es porque hay este movimiento subjetivo; si no lo hubiera, bastaría con la noción positivista de conocimiento que se limita a la *veridicidad*. Sostener, tal como vimos que hace Badiou desde su hipótesis emancipadora, que “la gente piensa”; significa afirmar que es capaz, bajo un nombre, de prescribir una posibilidad novedosa en el mundo que no es reductible a la repetición o continuación de lo que hay o ya es conocido.

Para el filósofo francés, la política tiene entonces una esencia prescriptiva, pues es un nombre en la medida en que su ser no es lo que es, sino lo que puede ser; es decir, aquello no es ni determinación necesaria ni contingencia absoluta. Dicha relación prescriptiva entre lo que puede venir y lo que es, además, le permite ser abordada sin necesidad de la categoría del tiempo, puesto que implica una ruptura de la sucesión entre lo que viene y lo que es. La prescripción no exige del tiempo tal como se necesita desde el ámbito de lo descriptivo, en el cual se *infiere* lo que va a venir a partir de lo que ya es (Badiou, 2009a, pp. 33, 36).

La prescripción subjetiva de la política, según Badiou posee dos figuras vinculadas. En primer lugar, la política está contenida en los enunciados prescriptivos (los enunciados son los “hay” prescriptivos). Es decir, una política es ya real porque sus enunciados han llegado a existir. Esto significa que, tal como venimos diciendo, la prescripción política no tiene que demostrar previamente su posibilidad en términos de realización, ya que toda verdadera política supone, en definitiva, como dijimos, una prescripción *incondicionada* y este adjetivo indica que no se origina en una prueba que el examen del mundo ya suministraría.

Por otro lado, que dicha prescripción sea incondicionada también implica que no necesita presentarse como representación de un conjunto social objetivo. Los enunciados verdaderamente políticos son intrínsecamente irrepresentables y justamente en esa irrepresentabilidad consiste la política de ese enunciado. Retomando a Rousseau, Badiou sostiene que la voluntad política no se representa, por eso la esencia de la política afirma la presentación contra la representación estatal.

En la esfera representativa de lo *político*, las decisiones fundamentales de los representantes no suelen ser directamente consultadas a los representados y se catalogan como necesidades constitutivas del “mundo tal cual es”. En este sentido, el filósofo francés insiste en que no se debe intentar determinar la política a partir de la factualidad de la representación, en particular, la consideración numérica que va ligada a ella. “Para que la política este ligada a verdaderas decisiones, legibles como consecuencias de una voluntad, y no de naturaleza de las cosas, deben remitirse a principios y prácticas que dependan directamente de estos principios, y no a la muy extraña regla que somete todo al número” (Badiou, 2004b, p. 37).

Es decir, la política sólo puede ser pensable a partir de su liberación de la tiranía del número. Ninguna secuencia política verdadera es representable en el universo del número y de la estadística, pues es evidentemente irracional pensar que el número conlleva en sí mismo una virtud política. En todo caso, dice Badiou, es necesario distinguir entre un número activo y un número pasivo. El número activo es aquel que se halla ligado a lo que él llama *presentación* y se encuentra en las manifestaciones,

huelgas e insurrecciones; mientras que el número pasivo depende de los mecanismos de *representación* del Estado (como los escrutinios electorales)⁵³.

Si bien es cierto que el número activo suele ser minúsculo en relación con el pasivo⁵⁴, su fuerza real se muestra, según el filósofo francés, en cuanto se privilegia el poder de irrupción de la voluntad colectiva por sobre consideraciones numéricas. Tal sería el caso de una manifestación o una insurrección que proclama su derecho sin otra consideración de la inmanente a su propia existencia, sin atender a las vías de representación establecidas por el Estado. El número activo debe, por lo tanto, desvincularse conscientemente de toda correlación con el número pasivo de la representación (Badiou, 2004b, p. 41). El proceso político debe organizarse, pensar y actuar a distancia del Estado.

En resumen, la verdad de la política se despliega como pensamiento inmanente de su prescripción y de sus posibles efectos. La existencia de una política de emancipación no puede ser inferida ni comprendida a partir de un análisis exterior, sino que, como afirma Badiou (2009a, 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”. Así también, toda política, como resistencia al poder establecido, significa una ruptura con *lo que es* y comienza, para quien se compromete con ella, con una ruptura consigo mismo, es decir, con su propio interés.

5.2 Decisión y fidelidad desinteresadas

Según Badiou, el segundo principio real de los enunciados de la política de emancipación es la subjetividad política. Es decir, el militante de la prescripción política incondicionada que extrae únicamente de su norma subjetiva la razón de sus actos, bajo la conminación del azar de los acontecimientos (Badiou, 2003a, p. 211).

Como sabemos, para el filósofo francés, hay que pensar la política a partir de la militancia al acontecimiento, es decir, desde su misma presentación y no desde su

⁵³ Para Badiou, el voto es una operación del Estado. El voto sólo puede ser considerado un procedimiento de la política si se considera que la política y el Estado son idénticos, lo cual es desmentido por el hecho de que, aún si el voto es masivo, la convicción política que lo respalda es flotante o incluso inexistente. Esa separación entre el número y la convicción es positiva, en cuanto manifiesta la distancia entre el Estado y la política. Véase Badiou (2008b, pp. 13-14).

⁵⁴ Este número pasivo se puede relacionar con la idea de una “mayoría silenciosa”. Véase Ross, Kristin (2010). “Se vende democracia”, en Agamben, *et al.* (2010, pp. 108-112).

objetivación o representación. La política es un modo de subjetivación, pues lo que está en cuestión en ella es precisamente del orden de lo subjetivo. Esa norma no objetiva se rastrea fácilmente en expresiones de la política tales como toma de partido, actividad militante, elección, decisión, etc.

La verdadera política no re-presenta a un sujeto definido, tal como la clase o la Nación, ya que, como dice Badiou (1990, p. 59): “No se trata de que algo, que existe, pueda ser representado. Se trata de aquello por lo cual algo viene a existir, que nada representa y que presenta pura y simplemente su existencia”. El sujeto de la política surge a partir de su relación con un acontecimiento, por lo cual él no puede ser representado porque no existe en lo social antes de su construcción política; es decir, se establece como sujeto sólo retroactivamente, a través del proceso mismo de conectarse fielmente con el acontecimiento de verdad. Al mismo tiempo, es posible decir que el sujeto de la política es quien da consistencia a un acontecimiento a través de su *decisión* o intervención y es la *fidelidad* a ese acontecimiento el operador de tal subjetivación.

El sujeto político se vincula al acontecimiento de la política a través de su propia voluntad de decisión y su fidelidad infundada⁵⁵, por lo cual puede afirmarse que él es consustancial a este gesto de subjetivación sin garantías. Para Badiou en la política se deben asumir riesgos en nombre de las convicciones, en lugar de recurrir sistemáticamente a la desvirtualizadora mediación de los órganos del Estado. Por eso, el sujeto no debe rehuir de la precariedad del acontecimiento y buscar sustancializarlo dentro del estado de cosas existente, sino mantenerse fiel a sus consecuencias.

Así, debido a este carácter aleatorio del vínculo que une al sujeto con una verdad, para Badiou es apropiado desarrollar una ética de las verdades. En su libro *La ética*, él explica el esfuerzo que supone para el ser humano la fidelidad a todo acontecimiento de verdad, puesto que se trata de una decisión que va más allá de la ley del interés, es decir, la ley de la autoconservación que lo liga a su animalidad biológica. Sólo mediante la conexión con la novedad del acontecimiento, un humano puede dejar a un lado esa faceta puramente animal y erigirse en el sujeto de un proceso de verdad.

⁵⁵ Para mayor detalle, véase Hallward, Peter (2009). “The will of the people: Notes towards a dialectical voluntarism”, *Radical Philosophy*, 155, mayo-junio.

Vale notar que Badiou niega la existencia de una ética basada en principios generales al modo kantiano, ya que postula que sólo hay ética de los eventuales procesos de verdad en los que se tratan los posibles de una situación. En este sentido, tampoco existe una ética para un sujeto abstracto, sino que siempre se trata del sujeto que surge en circunstancias singulares. Como se dijo, es el acontecimiento de verdad lo que convoca la composición de un sujeto, ya que su aparición invita a decidir un nuevo modo de ser (2004a, p. 70).

Para Badiou, ser fiel a un acontecimiento y a sus consecuencias consiste en la decisión de comenzar a valorar la situación desde el punto de vista del *suplemento acontecimental*. Sólo considerando a este sujeto fiel es legítimo hablar de una ética de las verdades. Badiou llama, entonces, ética de una verdad al principio de continuación de un proceso de verdad por alguien que se halla en la composición del sujeto. Dicho sujeto *fiel* es el sostén de un proceso de verdad y no preexiste a este proceso.

En un primer momento, la vinculación del sujeto al acontecimiento puede estar inspirada por la atmósfera de novedad que lo rodea; pero, Badiou advierte que cuando ha pasado ese entusiasmo inicial y se presentan nuevamente las necesidades cotidianas de supervivencia, es necesaria una elección consciente de fidelidad. Es decir que, debido a que pertenecer a la composición del sujeto de una verdad depende de una ruptura continuada que se sobrepone a la conservación de sí mismo, se requiere poner la perseverancia de lo que es sabido o consciente al servicio de una duración propia de lo desconocido e imprevisible que origina el acontecimiento. Por esta razón, la máxima ética del ser humano es, básicamente, no ceder; es decir, aportar la ley de perseverancia del ser consciente a la verdad que ha surgido. Badiou (2004a, p. 78) postula: “haz todo lo que puedas para que persevere lo que ha excedido tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Captura en tu ser lo que te ha capturado y roto”. La ética de verdades, entonces, realiza un llamamiento a perseverar en aquella fidelidad original que por su misma esencia se presenta al ser humano como una dislocación de sus intereses inmediatos de preservación.

En definitiva, ante la tentación de volver a lo habitual y conocido, se presenta un conflicto constante en el hombre entre el principio del interés y el principio subjetivo. Por eso, para Badiou, la consistencia ética se manifiesta como *interés desinteresado* ya

que, por un lado, se relaciona con el interés al involucrar los recursos de la perseverancia propios de todo ser; pero, por otro, es radicalmente desinteresada, pues se vincula al principio de fidelidad a un proceso de verdad que se distingue del mero interés de perpetuación animal. Por eso, dice que el destino del sujeto de una verdad es la inmortalidad⁵⁶ (recordando siempre que ésta existe en y por el animal humano finito).

Por otro lado, en el campo de la política, Badiou llama virtud política a la prescripción subjetiva incondicionada que no cede a ninguna determinación objetiva. Lo contrario de tal virtud es la corrupción, término con el cual se alude, en primer lugar, a la precariedad de toda política, debido al hecho de que, como vimos, su principio real es subjetivo y aleatorio. Es decir, en tanto que en la política no hay más que convicciones y voluntades; corrupto es quien se aprovecha del carácter no necesario de esas convicciones. De acuerdo con Badiou, entonces, el fundamento de la corrupción es esa debilidad ineluctable de la política y recién luego, y consecutivamente, aparecería la corrupción material.

El filósofo designa con el término de termidorianos a quienes, desconfiando de este carácter azaroso de la política, declaran que la categoría de virtud subjetiva no posee fuerza política alguna con el fin de negar la posibilidad de una verdadera política. Es claro que el nombre proviene del grupo político de carácter reaccionario que, según él, concluye con la secuencia revolucionaria de la Revolución Francesa, aunque no se restringa el uso del término sólo a esa época. Badiou (2009a, p. 103) afirma que para todo termidoriano, ya sea histórico o actual, “la subjetividad política es remitida al orden y no a la posibilidad de hacer advenir aquello de lo cual una situación es portadora, bajo una máxima cualquiera”.

Badiou designa, entonces, a este movimiento como una estatización de la consciencia política, contraria a toda manifestación subjetiva que altere la continuidad del orden social establecido. Desde la perspectiva termidoriana, “interesarse en” supone siempre un beneficio (objetivo) que suele tener como contenido la propiedad. A nivel formal, esto se expresa en la idea de que todo requerimiento subjetivo tiene siempre por

⁵⁶ Para el desarrollo de las implicancias del concepto de *inmortalidad* de Badiou, véase el apartado 5.3.

núcleo un interés⁵⁷. Por consiguiente, la prescripción política a la que Badiou también denomina virtud está ausente en la subjetividad termidoriana porque ella está arraigada en la cesación de una secuencia de la política y en el acoplamiento del Estado y el interés. En los términos filosóficos de Badiou, esto significa que:

el centro de gravedad de la política ya no es la situación, sino el Estado de la situación. El trayecto subjetivo ya no está gobernado por una máxima y por los enunciados que se relacionan con la prueba de las situaciones. Está comandado por el interés que se tiene en el orden estatal. (...) [Es decir] no es el trayecto aleatorio de una verdad lo que cuenta, sino el trayecto calculable de una inclusión [dentro del Estado]. Mientras que todo trayecto de verdad es una obra singular, vinculada con la dimensión supernumeraria de un acontecimiento, el trayecto interesado es coextensivo al emplazamiento situacional (2009a, p. 103).

Es decir que, para Badiou, un termidoriano está constitutivamente (como sujeto) *en busca de una plaza*, es decir, de un lugar estable y seguro dentro de la objetividad del Estado de la situación. En resumen, la disposición termidoriana es aquella que promueve la destitución del pensamiento de la política subjetiva y su *virtud*, apoyándose en la inevitable *cesación* del procedimiento de verdad y en provecho de la estatización, del interés calculable y del emplazamiento (Badiou, 2009a, p. 105).

5.3 Las destinaciones del sujeto

A nivel formal, Badiou señala que en tanto hay verdades, es necesaria una forma activa de su producción (y también de lo que anula o trava esta producción) y ella recibe el nombre de sujeto. El *sujeto* es la subjetivación de un lazo entre la huella de un acontecimiento ya retirado y un cuerpo; pero él también es quien dispone en el presente una posibilidad anteriormente desconocida (es decir, el sujeto es una estructura, pero lo subjetivo, como afirmación de esa estructura, es algo más que las combinaciones que lo soportan). Badiou se refiere a ello como un *nuevo presente*, el cual se funda en ese instante intemporal del acontecimiento a partir del cual un sujeto extrae de un tiempo la posibilidad de otro tiempo (Badiou, 2008a, p. 70).

⁵⁷ Esta concepción del hombre centrada en su interés egoísta se asemeja a las teorías del *homo economicus*, de raigambre neoclásica, que optan por subsumir la teoría política a criterios económicos. Véase Flax, Javier (2004). *La democracia atrapada. Una crítica del decisionismo*. Buenos Aires: Biblos.

Entonces, en cuanto un cuerpo se subjetiva en la medida que se relaciona con la novedad de lo posible, es importante notar que pueden surgir diferentes tipos de sujetos de acuerdo a la actitud o postura que adopte el animal-humano ante el presente que es consecuencia de un acontecimiento. Badiou vincula a cada una de estas figuras del sujeto con una *destinación* específica (de producción, denegación y ocultación) y tales categorías poseen, a su vez, un correlato en el campo de la experiencia política⁵⁸.

En primer lugar, se halla el sujeto *fiel* quien es sujeto en el sentido pleno del término, dice Badiou. Como ya hemos desarrollado, el sujeto político es fiel y creador. Él asume y se compromete con la producción del nuevo presente, desplegando las consecuencias del acontecimiento desvanecido y, de ese modo, funda una nueva verdad.

En segundo lugar, se encuentra lo que el filósofo francés llama sujeto *reactivo* por la resistencia y el rechazo categórico que muestra a incorporarse a lo nuevo. Sin embargo, vale notar que su forma de reacción no se basa en la pura permanencia de lo viejo, ya que ésta también necesita ser contemporáneo del nuevo presente. El fin del sujeto reactivo es negar de la potencia creadora del acontecimiento y su huella porque teme sus riesgos, pero para poder contrarrestarlo debe crear argumentos reaccionarios ajustados a la novedad. Por lo tanto, lo que produce no es un presente afirmativo, sino un presente negativo, mesurado o un “poco menos peor” que el pasado porque su única mete es la supervivencia; por eso Badiou lo llama un *presente apagado*. Vale decir, además, que la forma del sujeto fiel se mantiene inconscientemente en el sujeto reactivo, ya que éste habita en la realidad fundada por ese acontecimiento novedoso que él ha invisibilizado (Badiou, 2006c, p. 16).

Por su parte, el sujeto *oscuro* es aquél que se propone la destrucción del nuevo presente y de su cuerpo-sujeto político sin más para reestablecer el *status quo* anterior. Debido a su conservadurismo, el sujeto oscuro apela sistemáticamente a un “Cuerpo” esencial, ahistórico y anti-acontecimental (*Dios, Raza, etc.*) para impedir que el cuerpo real vinculado a un acontecimiento, exista y triunfe. Su intención es lograr un doble

⁵⁸ En su libro *Lógica de los mundos*, Badiou expresa estas categorías del sujeto mediante formalismos matemáticos. Esto constituye, según él, un ejemplo de que en que su filosofía no hay “antinomía entre aquello que las matemáticas son capaces de transmitir en términos de una transparencia formal y estructural, por un lado y, por otro, los protocolos propios desde donde se constituye el sujeto” (Bosteels, 2003, p. 54).

aniquilamiento, espiritual y material: pretende la total ocultación del acontecimiento novedoso y también la destrucción física de los cuerpos que siguen su huella.

El presente oscuro, al igual que el presente apagado, debe ser producido en condiciones completamente nuevas. El fetiche incorruptible en el que se asienta este oscurantismo de nuevo tipo debe ser repuesto como un contemporáneo del presente para que pueda lograr su ocultación. Sin embargo, a diferencia del sujeto reactivo, el sujeto oscuro no pretende moderar el nuevo presente, sino directamente abolirlo. A través de un Cuerpo ficticio y trascendente, él niega y destruye el cuerpo acontecimental y se vincula directamente al pasado. El monstruoso Cuerpo absoluto que crea, dice Badiou, es el relleno intemporal del presente abolido y aglutina a su alrededor a quienes odian lo nuevo e imprevisible (Badiou, p. 20, 2006c).

En resumen, hasta aquí Badiou (2003b) sostiene que cuando un acontecimiento sacude a la sociedad, hay tres actitudes fundamentales: “Tenemos entonces una fidelidad positiva al acontecimiento, una reacción que lo declara inútil y una supresión en manos de una atmósfera sagrada y trascendente”.

No obstante, el filósofo francés también declara que hay un segundo momento del sujeto fiel y, en consecuencia, otra destinación que se denomina *resurrección*. La resurrección supone el nuevo mundo de un procedimiento de verdad sobre el cual el fragmento oculto de una verdad se reordena luego de haber sido restituido por un sujeto. El resplandor perdido de una verdad puede restablecerse en la superficie de otro cuerpo subjetivable ya que la verdad sobrevive a su negación práctica en cuanto, una vez creada, no puede desaparecer para siempre y retornar a la nada. Es decir, una verdad (o máxima política) puede extraerse siempre de su ocultación ya que, de acuerdo con Badiou, toda verdad es eterna y sobrevive a la dislocación del mundo donde surgió.

una verdad es a la vez producida con materiales particulares, en un mundo definido, y sin embargo, en tanto ella es comprendida y utilizable en un mundo enteramente diferente, y a distancias temporales que pueden ser inmensas (...) es necesario que sea transtemporal. Yo llamo ‘eternidad’ de las verdades a esta disponibilidad inextinguible,

que hace que ellas puedan ser resucitadas, reactivadas en mundos que son heterogéneos a aquél donde fueron creadas (2009c, p. V) [la traducción es mía I.G.]⁵⁹.

Una verdad, entonces, no se pierde, sino que cae “en suspensión” junto con sus consecuencias a causa de las maquinaciones subjetivas de reacción u ocultación. Su suspensión puede ser deshecha por otra figura subjetiva: “Todo sujeto fiel puede también reincorporar al presente acontecimental el fragmento de verdad cuyo antiguo presente había pasado debajo de la barra de ocultación” (Badiou, 2006c, p. 25). Esta reincorporación o resurrección⁶⁰ (por ejemplo, de las ideas emancipadoras de Espartaco), entonces, es una destinación suplementaria de las otras formas subjetivas.

Teniendo en cuenta todo ello, es interesante repetir que para Badiou la inmortalidad para la especie humana sólo puede derivar de su compromiso con algún procedimiento de verdad (como el de la política)⁶¹. En ese sentido, afirma que la verdad es una experiencia de lo inhumano e *Inmortal* es el nombre de quien accede absolutamente a una verdad (Badiou, 2006c, p. 29). Para que sea posible su eternidad, las verdades deben aparecer en una situación concreta y ser creadas por sujetos, lo cual permite “pensar la existencia humana *sin finitud*: tal es el imperativo liberador, que disocia el existir de su atadura al significante último de la sumisión, que es la muerte” (Badiou, 2008a, p. 302)⁶².

5.4 La organización de un cuerpo político

Desde su visión metapolítica, Badiou también analiza una de las categorías más problemáticas del pensamiento político, el *partido*. Aunque, como sabemos, la figura subjetiva central de la política es el militante político como existente que no se deja representar, también es cierto que bajo la conminación del acontecimiento puede

⁵⁹ “(...) une vérité est à la fois produite avec des matériaux particuliers, dans un monde défini, et que cependant, puisqu’elle est comprise et utilisable dans un monde entièrement différent, et à des distances temporelles qui peuvent être immenses (...) il faut bien qu’elle soit transtemporelle. J’appelle ‘éternité’ des vérités cette disponibilité inentamable, qui fait qu’elles peuvent être ressuscitées, réactivées dans des mondes qui sont hétérogènes à celui où elles furent créées (...)”.

⁶⁰ Slavoj Žižek interpreta a la resurrección como una forma de “repetición”, lo cual acercaría a Badiou a la teoría deleuziana del acontecimiento. Véase Žižek (2007, pp. 16-17).

⁶¹ En el ámbito de la política, la resurrección se muestra a través de las invariantes ideas igualitarias de toda secuencia, que Badiou ha llamado *invariantes comunistas*. Véase el apartado 6 del presente trabajo. Para un análisis de esta noción, véase también Bosteels (2005).

⁶² Véase Cerdeiras, Raúl. “La atmósfera filosófica de *Lógicas de los mundos* de Alain Badiou”, en Carlos Gómez Camarena y Angelina Uzín Olleros (comps.) (2010, pp. 31-38).

construirse un cuerpo como organización política. Badiou (2008b, p. 12) ha definido a la política como “la acción colectiva organizada, conforme a ciertos principios, que intenta desarrollar en lo real las consecuencias de una nueva posibilidad que se encuentra rechazada en el estado de cosas dominante”. Según él, entonces, todo proceso político debe organizarse como movimiento político real para triunfar y modificar el estado de cosas existente. Es decir, una política emancipadora debe encontrar su inscripción en un cuerpo colectivo concreto, es decir, en el ser múltiple que constituye el aparecer del sujeto de la política. Sin embargo, no debe olvidarse que tal acto de subjetivación ya no puede pasar, como se ha establecido antes, por la forma tradicional del partido.

La cuestión que se plantea, entonces, es como evitar que la organización política termine por objetivarse y enajenarse de sus principios subjetivos y genuinamente emancipadores. Se debe procurar que sea la política la que subsuma las consideraciones organizacionales, nunca a la inversa; ya que una organización sólo debe tener como objetivo ser “la consistencia de la política” (Badiou, 1990, p. 76).

En definitiva, hay que impedir que el aparato del partido se convierta, así como sucede con el Estado, en un mecanismo de forclusión de la política, en vez de su dinamizador. En este sentido, según el filósofo francés, para dos revolucionarios como Marx y Lenin, el atributo real del partido no era su compacidad, sino su porosidad al acontecimiento, su flexibilidad ante lo imprevisible.

En el *Manifiesto Comunista* (1848)⁶³, lo que Marx denomina partido, según Badiou (2009a, p. 61) no tiene siquiera la forma de un lazo en el sentido institucional ya que se trata una construcción “múltiple, puesto que se compone de las singularidades más radicales de todos los ‘partidos obreros’. La definición del partido está puramente referida a la movilidad histórica, cuya consciencia comunista asegura a la vez la dimensión internacional (luego, la «extensión múltiple» máxima) y el sentido del movimiento global (luego, la desligazón de los intereses inmediatos)”.

El partido no designa entonces una fracción compacta de la clase obrera, sino una omnipresencia infijable, cuya función propia es menos representar la clase que delimitarla, asegurando que este a la altura de todo lo excesivo que la historia propone

⁶³ Marx, Karl y Engels, Friedrich (1981). *El manifiesto comunista* (trad. de W. Roces). Madrid: Ayuso.

respecto de la rigidez de los intereses, sean estos materiales o nacionales. Así, para Badiou, los revolucionarios comunistas encarnan la multiplicidad desligada de la consciencia, su anticipación y, por consiguiente, la precariedad del lazo, más que su firmeza. En ese sentido, recuerda que la máxima del proletario es no tener nada que perder sino sus cadenas; es decir, es el lazo lo que hay que anular.

Por otro lado, toda una mitología postleninista que Badiou adjudica al estalinismo, relaciona el pensamiento de Lenin con la idea de la “disciplina de hierro” y la figura “revolucionario profesional”. De ese modo, se elogia el lazo supremo que une al militante con el partido y sus jefes, pretendiendo encontrar en el partido la fuente de la política. Sin embargo, según la interpretación de Badiou, en su obra *¿Qué Hacer?* (1902)⁶⁴, en la cual fundamentaba la actuación práctica del partido bolchevique, Lenin sostenía que la necesidad de organización debe ser inferida a partir de una visión política que sea resultado de examinar las exigencias inmediatas de la situación. De ese modo, según Badiou, la concepción leninista de la política fundaría la necesidad de la disciplina formal en una organización a partir de las asperezas históricas de la situación, y sobre la diversidad infinita de las tareas singulares. Dicha disciplina de partido, por lo tanto, no se constituye en un lazo si es realmente política; es decir, en cuanto se diferencie de la red de intereses que se socializan dentro de una burocracia de Estado.

Según el filósofo francés, se puede apreciar claramente en la experiencia que la sustancia real de la disciplina política es simplemente la disciplina de todos los procesos de verdad. Por ejemplo, si se debe acudir a una cita muy temprano a la mañana con obreros de una fábrica, no es porque el superyó interiorizado de la organización los cite, ni porque la potencia social del lazo proporcione un encanto perverso a esos compromisos. Simplemente, la razón se encuentra en que, si no lo hacen, se pierde la continuidad del proceso de una política singular. Una organización política es un lugar sin ningún lazo ni atadura pues cada uno está esencialmente sólo en la solución inmediata de los problemas, y las reuniones o instancias, tienen por contenido natural protocolos de línea y de investigación cuya discusión es similar a la de dos científicos debatiendo una cuestión compleja. Sería absurdo creer entonces, tal como lo vimos que se hace desde cierta filosofía política contemporánea, que el acuerdo acerca de la verdad

⁶⁴ Lenin, V. I. (1975) *¿Qué hacer?* Madrid: Akal.

que puede resultar de semejantes debates, es un preludio del mal y el terror político. La organización no es necesariamente perjudicial dado que, como dice Badiou (2009a, p. 62), todo proceso político se muestra como proceso *organizado*: “una organización realmente política es un sistema colectivo de condiciones para que haya política”.

Al mismo tiempo, vale considerar que, para Badiou, la verdadera política siempre excede a la forma organizativa del partido y el militante político no es necesariamente un militante de partido. La única arma política realmente popular contra el poder es la disciplina de pensamiento y de acción subjetivas que desarrollan un acontecimiento y, en este sentido, él ratifica que la organización es su producto o un medio, pero no su fin:

Una organización política no tiene otra meta que ‘conservar lo ganado’, o sea, dotar de un *cuero* al pensamiento que, colectivamente recordado, ha sabido hallar el gesto público de la insumisión que lo funda (Badiou 2006a, p. 69).

En contraposición, Badiou sostiene que los partidos tradicionales, completamente ligados a la maquinaria estatal, son incapaces de prescripciones rigurosas o innovadoras; ya que, como vimos antes, sólo pueden perseverar en su crisis dentro de la crisis general de representación. Cuanto más funcionan como réplicas del Estado, menos capacidad tienen de convertirse en sitios que puedan albergar algún acontecimiento político realmente significativo. En ese sentido, Badiou (2009a, p. 94) ratifica que “la cuestión a la orden del día es la de una política *sin partido*. Lo que no quiere decir en modo alguno desorganizada, sino organizada a partir de la disciplina de pensamiento de los procesos políticos, y no según una forma correlacionada a la del Estado”.

Por último, es importante enfatizar en que, según Badiou, en estas cuestiones de renovación de la política, donde ninguna especulación o deducción a priori es posible y donde tampoco la historia tradicional centrada en el Estado puede servir de guía, es únicamente desde el interior de una política que se puede identificar lo que implica la idea de una política sin partido.

6 Breves conclusiones y perspectivas

La metapolítica: nuevos horizontes para el pensamiento

Para finalizar el presente estudio, es oportuno realizar, en primer término, un recuento de las principales implicancias halladas aquí respecto del concepto de *metapolítica* del filósofo Alain Badiou. A continuación, se plantean sucintamente algunos aspectos problemáticos de su pensamiento (frutos, tal vez, del carácter radical que le aporta un carácter innovador a su filosofía) que han sido advertidos por los comentaristas de la obra de filósofo francés y que permiten arrojar luz sobre futuras perspectivas de indagación en relación con las concepciones de Badiou sobre la política, la metapolítica y la filosofía.

A lo largo de este trabajo, se ha intentado elucidar la manera en que Badiou, a través de su concepto de metapolítica, invierte radicalmente la relación usual dentro del campo del pensamiento filosófico sobre la política, al afirmar que la política tiene un carácter condicionante sobre el trabajo de la filosofía. Para poder captar el significado de esta tesis, resulta fundamental comprender la postura de Badiou respecto de que la filosofía es condicionada y no un saber autofundante, ya que no es un campo de pensamiento que pueda generar verdades por sí mismo. Ella siempre está condicionada por los pensamientos que sí son capaces de producir alguna verdad a partir de acontecimientos excepcionales, entre los que se encuentra la política (además de la ciencia, el arte y el amor)⁶⁵. El término de *la política*, entonces, refiere aquí no sólo al campo de la acción, sino también a un pensamiento inmanente y complejo que existe independientemente de cualquier análisis exterior (ya sea de la filosofía, de la sociología, etc.).

⁶⁵ Respecto de la división entre las diferentes condiciones, Badiou señala que: “en filosofía uno procede primero por la separación, pero ahora estoy convencido de que tenemos que estudiar los nudos o las redes. Haciendo esto (...) entramos en una investigación compleja acerca de la historicidad de la situación, porque los vínculos son el modo por el cual la historicidad de una situación causa que los procedimientos activos de la verdad sigan trayectorias que ya no quedarán totalmente independientes las unas de las otras”. Esta necesidad de una teoría de la vinculación o asociación de procedimientos de verdad le lleva a afirmar que, más allá de su tono polemizador sobre el uso tradicional de esta palabra, “a largo plazo no veo ninguna razón por la cual esto no pudiera llamarse ‘cultura’, siempre y cuando reconstruyamos un concepto formalizado de cultura” (Bosteels, 2003, p. 76).

Debido a su carácter condicionado, la concepción de la filosofía de Badiou tiene cierto matiz hegeliano (aunque por razones diferentes), puesto que ella adviene siempre *a destiempo* y así, como el búho de Minerva, levanta vuelo sólo al caer la noche. La tarea específica de la filosofía es disponer un lugar para las verdades que proceden de su exterior, a través de la construcción de un espacio conceptual unificado y coherente. Badiou, entonces, crea el neologismo de *metapolítica* para referirse al acto por el cual, lo que él concibe como la labor filosófica, se ocupa de pensar *la política* (*la politique*). Es decir, la filosofía, cuando se ejerce como metapolítica, trabaja en dependencia de las verdades y recursos que ha elaborado la actividad de pensamiento de la política a partir de sí misma.

Una razón fundamental para que Badiou opte por la utilización de este nuevo término, es ofrecer un punto de vista alternativo al de la filosofía política, ya que ésta implica, por un lado, una concepción limitada respecto de qué es la política en sí misma y, por otro, una visión optimista acerca de lo que el pensamiento filosófico puede inventar desde sí mismo. En todo caso, la consideración de la política como un objeto que requiere ser pensado y legitimado por la filosofía (política), se corresponde mejor con aquello que Badiou denomina *lo político* (*le politique*). De ese modo, también aquí es posible apreciar cómo las nociones de *la política* y *lo político* poseen en Badiou una significación inversa a la que reciben habitualmente en el pensamiento político posfundacional y contemporáneo.

Resulta aún más importante destacar que esta distinción entre *le politique* y *la politique* en la obra del filósofo francés parte de una ontología que se establece tomando como referencia la teoría matemática de conjuntos. La distinción entre lo político y la política se corresponde entonces con la distinción ontológica que se da entre el *ser* y el *acontecimiento*.

Lo político es aquello que refiere al ser, a la continuidad de lo que *es*. El ámbito de lo político se circunscribe a la representación, la gestión y el mantenimiento del lazo de la sociedad, por lo cual halla su referencia substancial en el aparato estatal (designado ontológicamente como *Estado de la situación*). El Estado, entonces, entendido como lo político; se contrapone por definición a la política, puesto que no es una instancia de pensamiento ni se vincula a la aparición de acontecimientos de verdad; sino una

institución objetiva que se limita a controlar y administrar lo que hay. En fin, lo político y la filosofía política tradicional no se asocian con ningún acontecimiento de verdad que pueda interrumpir la normalidad de lo ya fundado e instituido.

Por el contrario, la “filosofía de *la política*” de Badiou sólo puede gravitar en torno al acontecimiento si no quiere resignarse a repetir el discurso dominante, puesto que la verdadera política tiene que ver con ese acontecimiento que irrumpe y muestra la fragilidad de lo establecido y, fundamentalmente, del Estado.

La aparición de la política requiere, además de ese acontecimiento contingente, la constitución de una fidelidad subjetiva, pero sin olvidar que este sujeto de una política sólo puede devenir tal a través del mismo acto de compromiso con el acontecimiento. Tal fidelidad es incondicionada ya que, para el filósofo francés, es fundamental afirmar que la política es desinteresada, en contraposición con la lógica del interés que predomina a escala mundial. La vinculación con un acontecimiento y el despliegue de sus consecuencias permiten erigirse en sujeto de un proceso de verdad; eludiendo así la pretensión de la gestión estatal de reducir la existencia de los seres humanos a su pura animalidad biológica, sin interesarse por lo que ellos piensan por sí mismos.

En relación con esto, Badiou dice que sólo la política emancipadora se rige por el postulado igualitario y afirmativo que concibe que todos los hombres poseen la capacidad estrictamente humana para el pensamiento que produce verdades, lo cual posibilita no subsumir la subjetividad bajo las formas de lo político que privilegian la dimensión estatizante. En este sentido, la ligazón de la metapolítica de Badiou con una política emancipadora, implica una fuerte crítica a aquel pensamiento ético-político contemporáneo que rebaja la existencia humana a la pasividad y a un estado de resignación frente a lo que la administración estatal concibe como “lo necesario”.

Por lo tanto, la metapolítica de Alain Badiou considera que *la política*, para ser digna de ese nombre y no perder su esencia acontecimental y subjetiva, debe efectuarse a distancia de las instancias de representación estatales o partidarias. Solo así ella puede funcionar como un proceso de pensamiento productor de verdades y condicionante de la filosofía (es decir, de la metapolítica).

Por otro lado, el principio de distanciamiento del Estado asumido por la metapolítica, el cual proviene de las experiencias políticas del siglo XX (sobre todo, del

saldo “desastroso” de la consolidación de la forma Estado-partido), es uno de los más discutidos por los intelectuales que han comentado la obra Badiou puesto que, aún compartiendo con él su rechazo a la política contemporánea predominante, ellos cuestionan hasta qué punto es necesaria esa separación. Por ejemplo, Žižek sostiene que del fracaso del Estado-partido no debería seguirse el abandono de toda vinculación con el aparato estatal, ya que éste fue justamente el fracaso de una forma política que se pretendía antiestatal. Además, proponer la distancia a favor de la política subjetiva compartiría la misma premisa que su opuesto que dictamina que es necesario tomar el poder del Estado, pues ambas perspectivas presuponen que la forma estatal que conocemos es la única concebible⁶⁶. Por ende, siguiendo esta línea, la verdadera alternativa para la renovación de una política emancipadora en la actualidad no sería la distancia al Estado, sino la transformación de este último para que funcione de forma “no estatal”, es decir, de un modo diferente al habitual⁶⁷.

En general, estos cuestionamientos al pensamiento metapolítico de Badiou se vinculan directamente con las críticas de la que ha sido objeto por varios autores en nombre de su radicalismo filosófico. Según esas críticas, la diferenciación entre *la política* y *lo político* de Badiou, en vez de habilitar el juego de la diferencia política y tratar la relación entre lo infundable y lo instituido de una sociedad, muestra una rígida oposición entre ambos que es fruto del dualismo precedente entre *ser* y *acontecimiento*, es decir, entre el Estado totalizador y el raro acontecimiento de la política (Marchart, 2009, p. 177). De esta manera, los críticos sugieren que el acontecimiento en Badiou se encontraría en un más allá de la situación tan puro y trascendente que incluso tendría un matiz casi religioso.

⁶⁶ Žižek, Slavoj. “Como volver a empezar... desde el principio”, en Hounie, Analía (2010, pp. 242-243). Véase también Žižek (2007, p. 8).

⁶⁷ En este sentido, a partir de los textos del vicepresidente de Bolivia, Álvaro García Linera, Bosteels concibe la posibilidad de que el mismo Estado pueda promover espacios de emancipación, apoyando a organizaciones políticas autónomas. Véase Bosteels, Bruno. “La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror”, en Hounie, Analía (2010, pp. 71-74).

Por su parte, Roque Farrán plantea algo similar, aunque a partir de una interpretación particular del pensamiento del mismo Badiou. Véase Farrán, Roque (2010). “De la metapolítica a la politización del concepto: una lectura crítica en torno a la *Hipótesis Comunista* de Alain Badiou y la problemática distinción entre filosofía y política”, en *Revista Pensamento Plural*, vol. 4, nº 7, julho/dezembro, Instituto de Sociología e Política, Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal de Pelotas, pp. 143– 157.

Badiou, por su parte, destaca que la *articulación* entre el ser y el acontecimiento es algo fundamental dentro de su filosofía. El estado de la situación y el acontecimiento se hallan inextricablemente relacionados, ya que ambos parten de la situación (y ambos la exceden a su manera). Se puede decir, entonces, que el propósito fundamental de Badiou no es establecer una mera oposición entre el ser y el acontecimiento –entre opinión y verdad, historia y política, lo animal y lo inmortal en el hombre–, sino examinar que ocurre entre ellos en términos de transformación, desorden o forzamiento (Bosteels, 2003, p. 69).

En este sentido, Badiou declara: “No creo que podamos entender completamente lo que es una trayectoria de verdad en una situación sin la hipótesis de una llegada absoluta y radical de un acontecimiento (...). Pero lo que interesa finalmente es el despliegue situacional del acontecimiento, y no la trascendencia o el aislamiento del acontecimiento mismo” (Bosteels, 2003, p. 67).

Por otro lado, en el campo del pensamiento sobre la política, la crítica al filósofo francés por su supuesto enaltecimiento de un tipo de acontecimiento milagroso y desligado de cualquier situación, también implica acusarlo de caer en la tentación del llamado “izquierdismo especulativo”, el cual eleva la idea de intervención política al nivel de un voluntarismo ciego y puramente autorreferencial (Bosteels, 2005, p. 108). En esta línea, se sitúa la crítica del filósofo Daniel Bensaïd: “La absoluta incompatibilidad entre verdad y opinión, entre filósofo y sofista, entre acontecimiento e historia, lleva a un impasse de orden práctico. El rechazo de trabajar sobre la contradicción y la tensión equívoca que une a ambos en última instancia lleva a un voluntarismo puro, que vacila entre una forma generalmente izquierdista de política y su evitación filosófica”⁶⁸. Es decir que, desde esta interpretación, Badiou desligaría el proceso de fidelidad a un acontecimiento de toda inscripción concreta en la situación actual, por lo cual termina convirtiéndose en un pensador dogmático o incluso místico de la política.

En contraposición con esa visión, a partir de su estudio de la trayectoria de Badiou como pensador del devenir y de las posibilidades de existencia de una política

⁶⁸ Bensaïd, Daniel (2004). “Alain Badiou and the Miracle of the Event”, en Hallward, Peter (ed.) *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Londres: Continuum. Citado en Bosteels (2005, p. 108).

emancipadora, Bruno Bosteels (2005, p. 109) deduce que el filósofo francés “no pretende salvaguardar la pureza del acontecimiento mediante un rechazo arrogante de toda inmanencia situacional. [Por el contrario,] Toda su obra como pensador se dirige más bien hacia la destrucción del filosofema subyacente al izquierdismo especulativo”⁶⁹. En este sentido, se puede decir que cualquier gesto que pretenda separar la política emancipadora de la historicidad intrínseca a las distintas secuencias del pensamiento comunista desemboca en un tipo de izquierdismo especulativo.

En relación con estos debates, es interesante cerrar este trabajo presentando la postura de Badiou, en su obra más reciente, sobre uno de los temas que han cobrado más importancia en la “filosofía de la política” contemporánea, abriendo nuevos campos de discusión y líneas de investigación: el vínculo entre la labor de renovación de la política (emancipadora) y la herencia del pensamiento comunista.

La significación de la hipótesis comunista hoy

Como sabemos, Badiou califica a la política emancipadora como la única digna del nombre política y que, por lo tanto, condiciona a la filosofía en su labor como metapolítica. Su vínculo con aquella forma de la política se clarifica aun más al enunciar la pretensión de Badiou de poner a la filosofía bajo condición de las políticas modernas de emancipación, es decir, las políticas *comunistas* (Badiou, 2009a, p. 57).

En principio, el filósofo francés sostiene que todas las auténticas formas políticas auténticas son *comunistas* en el sentido amplio de ser al mismo tiempo de emancipación y “genéricas” en tanto igualitarias y no identitarias. Al hablar de comunismo, entonces, se hace alusión a una idea referida al destino de la humanidad genérica que debe ser distinguida del desgastado adjetivo comunista (aunque esas diferentes adjetivaciones formen parte del devenir histórico por secuencias de la idea).

En este sentido genérico, comunismo significa que la subordinación de los trabajadores reales a una clase dominante puede ser superada. La hipótesis comunista dice que la existencia de un Estado coercitivo, separado de la sociedad civil, no es una necesidad ineludible y que otra organización que elimine las desigualdades es

⁶⁹ “Podemos designar como *izquierdismo especulativo* a todo pensamiento del ser que se sostenga en el tema del comienzo absoluto. El izquierdismo especulativo imagina que la intervención sólo se autoriza a sí misma, y rompe con la situación sin otro apoyo que su propio querer negativo” (Badiou, 1999, p. 235).

practicable. En este sentido, Badiou dice que comunismo designa un conjunto general de representaciones intelectuales que trabajan como el horizonte o trasfondo de cualquier iniciativa emancipadora (por muy local y limitada que sea) que se oponga al orden dominante. En definitiva, se trata de una hipótesis heurística, una idea que posee una función reguladora –como diría Kant–, y no de un programa, por lo cual es absurdo calificarla de utópica. “Se trata de esquemas intelectuales, actualizados en todo momento de manera diferente, que sirven para producir líneas de demarcación entre las diferentes políticas” (Badiou, 2008b, p. 99). Es decir, dada una secuencia política determinada, o bien es compatible con los principios comunistas y es emancipadora; o bien se opone a ellos y es reaccionaria.

Según Badiou, en tanto idea pura de igualdad, la hipótesis comunista existe en estado práctico desde los comienzos de la existencia del Estado y la consiguiente acción de las masas que se rebelan a su coerción en nombre de la justicia igualitaria. Estas luchas revelan y forman parte de lo que el filósofo francés denomina *invariantes comunistas*⁷⁰. De acuerdo con Badiou, las invenciones políticas, a pesar de ser irreductibles, también son solidarias entre sí y eso permite la invariabilidad de una política. Las ideas políticas pueden sobrevivir a su derrota en la realidad histórica inmediata y lejos, como dijimos, de reducir un acontecimiento de la política a su resultado y enmarcarla en una historicidad lineal, se debe reconocer plenamente su momento universal eterno, el cual permite que sean “resucitadas” en la posteridad. Desde el punto de vista del filósofo francés entonces, dentro de la historia de la eternidad de los acontecimientos políticos (comunistas), el concepto clave no son las etapas, sino las *secuencias* políticas en una determinación estrictamente inmanente.

Sin embargo, más allá de esta invariante comunista, que se concentra en la simple oposición entre masas y Estado, Badiou sostiene que, a partir de la forma que le dan algunos activistas y pensadores de la Revolución Francesa, la hipótesis comunista inaugura la modernidad política. Ella permite acabar con las estructuras mentales del Antiguo Régimen, pero sin confundirse por ello con las formas democráticas burguesas.

⁷⁰ Este término es utilizado por primera vez por Badiou en un artículo escrito en colaboración con François Balmès. Véase Badiou, A. y Balmès, F. (1976). *De l'idéologie*, París: Maspero. Véase también Bosteels (2003).

El devenir y los acontecimientos de la hipótesis comunista no coinciden con los de la hipótesis “democrática” y su historiografía (Badiou, 2008b, pp. 99-100).

Debido al estado de debilidad en el que se encuentra actualmente la hipótesis comunista, el filósofo francés considera importante examinar cuál es el momento de su devenir en el que nos situamos para que pueda seguir sirviendo como alternativa a los poderes dominantes. A partir de un repaso histórico que se inicia con la Revolución Francesa, Badiou sostiene que ha habido dos grandes secuencias de la hipótesis comunista.

La primera secuencia es la de su puesta en marcha y su instalación y comienza, como dijimos, con la Revolución Francesa. Esta secuencia vincula el movimiento popular y obrero y la temática de la toma del poder, bajo el signo del comunismo. Finalmente, dicha secuencia concluye con la experiencia de la Comuna de París en 1871 (que Marx analizó con todas sus implicancias), donde pudieron verse sus limitaciones debidas a sus falencias de envergadura y de organización.

La segunda secuencia de la hipótesis comunista se inicia, luego de un intervalo de décadas, con la Revolución Rusa de 1917 y termina con el final de la Revolución Cultural china⁷¹. El cometido principal de esta secuencia fue lograr la victoria y la perduración en el tiempo de la hipótesis comunista, es decir, su realización. Para ello, se concentró en los problemas de organización y disciplina y consolidó la forma del Estado-partido. Sin embargo, su inconveniente consistía en que la creación misma de ese Estado-partido se reveló inadecuada para organizar la deseada transición hacia el no-Estado, ya que éste se transformó en un aparato autoritario y separado de la vida práctica de la población.

A raíz de esta incapacidad del Partido para, además de asegurar la perduración de lo real, alcanzar la transformación creadora de la hipótesis comunista, se produjeron dos grandes convulsiones durante la segunda secuencia: la Revolución Cultural en China y el Mayo del ‘68 en Francia. Ambos sucesos intentaron separar a la hipótesis del aparato de partido y Estado, a partir de privilegiar el movimiento e intentando crear nuevos

⁷¹ Badiou sostiene, tomando como punto de partida su periodización interna a la política (y no la historicidad tradicional), que la *secuencia* de la Revolución cultural se extiende en China entre noviembre de 1965 y julio de 1968. Véase Badiou, Alain. “La dernière révolution?”, pp. 85-134, en *L'hypothèse communiste*. Paris: Nouvelles Éditions Lignes, 2009.

lugares políticos. Sin embargo, esa renovación no prosperó y, a partir de la década de 1980, la forma de lo que Badiou designa como “capital-parlamentarismo” ha vuelto a prevalecer, instaurando un nuevo intervalo en el cual la hipótesis emancipadora decae.

En este sentido, Badiou señala una certeza metapolítica fundamental acerca de la hipótesis comunista, fruto de las experiencias políticas inmanentes a los sucesos del ‘68 y de la Revolución Cultural. El futuro de la hipótesis ya no podrá estar ligado a la segunda secuencia, ya que las destacables invenciones del siglo XX ya no resultan útiles para resolver los nuevos desafíos. Aunque admite que en el orden de la teoría deban ser conocidas y meditadas, Badiou sostiene que en el orden de la política se han vuelto impracticables. En fin, para él la segunda secuencia está clausurada y es un esfuerzo inútil querer restaurarla.

Por lo tanto, se abre un tercer período de la hipótesis sobre el cual aún es difícil definir su esencia, pero que en líneas generales trata sobre *una nueva relación entre el movimiento político real y la ideología*. Ya no se trata de lograr construir una organización fuerte, sino también de una revolución en las subjetividades. En este sentido, Badiou (2008b, p. 111) advierte que, más allá de que la hipótesis comunista como tal es genérica, “la *presentación* de la hipótesis es lo que determina una secuencia: es una nueva manera para la hipótesis de estar presente en la interioridad de las nuevas formas de organización y de acción”. El problema que se plantea actualmente, entonces, es el “*modo propio en que el pensamiento, ordenado por la hipótesis, se presenta en las figuras de la acción*”. Es decir, se trata de hallar una relación de lo subjetivo y lo objetivo que no se base en el movimiento de masas ni en el Partido (2008b, p. 112).

La cuestión de la primera secuencia, en el siglo XIX, consistía en instalar la hipótesis comunista; mientras que la victoria de la segunda secuencia, en el siglo XX, se pensaba de algún modo como el triunfo de esa primera forma, es decir, se reconocía como seguidora de un mismo trayecto. En cambio, Badiou (2008b, p. 113) sostiene que actualmente se necesita hacer existir a la Idea comunista de modo diferente al de la primera secuencia: “mantenerse en la Idea, en la existencia de la hipótesis, no quiere decir que su primera forma de presentación, centrada en la propiedad y en el Estado, haya de ser mantenida tal cual. En realidad, lo que se nos viene dando como tarea,

digamos incluso como deber filosófico, es ayudar a que surja un *nuevo modo de existencia de la hipótesis*”.

Por lo tanto, teniendo presente los intentos fallidos de la segunda secuencia, se debe volver sobre las condiciones de *existencia* de la hipótesis y no sólo perfeccionar los medios de la misma. Se trata de *reinstalar* la hipótesis comunista en el campo ideológico y militante ya que, a diferencia de lo que sucedió en la mayoría del siglo XX, cuando existía otro posible político al capitalismo; hoy en día ese posible político debe dar prueba de su posibilidad. Ya no se trata de disensiones respecto de las condiciones de realización de lo posible (como la forma de organización, etc.), sino que se trata de *crear lo posible mismo*. Esto sólo puede realizarse con el material de aquello que se considera usualmente imposible, ya que, para diferenciarse respecto de la aspiración al poder ilimitado y el vacío de ideales predominante, se requiere de una creación completamente original (Badiou, 2005b, p. 42). Para ello, se debe sostener la hipótesis comunista en la experimentación local de una política, es decir, mantener un “punto”, una consistencia propia contraria a la dominación reaccionaria instalada en *lo político*.

En este contexto o intervalo adverso, al igual que sucedía para los revolucionarios en siglo XIX, no se halla en juego la victoria de esta hipótesis sino las *condiciones* mismas de su existencia. Por lo tanto, la tarea es hacer existir nuevamente la hipótesis comunista en el mundo “mediante la combinación de las construcciones del pensamiento, siempre globales o universales en las conciencias, y las experimentaciones políticas, locales o singulares, pero universalmente transmisibles” (Badiou, 2008b, p. 113). Y sin olvidar, al mismo tiempo, que “la filosofía no es, y jamás ha sido, la que dispone por sí misma las figuras de la emancipación. Esa es la tarea primordial de lo que se concentra en el hacer-pensamiento político” (Badiou, 2004b, p. 75).

Bibliografía

- Badiou, Alain. (1990) *¿Se puede pensar la política?* (trad. de Jorge Piatigorsky), Buenos Aires: Nueva Visión.
- (1996) “Pensar la política”, en *Cuadernos Andaluces de Psicoanálisis* (entrevista realizada por Jorge Alemán y Miriam Chorne) n° 12, p. 73-81.
- (1998) “Conferencia sobre *El ser y el acontecimiento* y el *Manifiesto por la filosofía*”, en *Revista Acontecimiento*, Buenos Aires, VIII, n° 15, pp. 21-49.
- (1999). *El ser y el acontecimiento* (trad. de R. Cerdeiras, A. Cerletti, y N. Prados), Buenos Aires: Manantial.
- (2000). “Presentación de la edición en castellano de *El ser y el acontecimiento*”, en *Revista Acontecimiento*, Buenos Aires, X, n° 19-20, pp. 11-25.
- (2002). *Breve tratado de ontología transitoria* (trad. De T. Fernández Aúz y B. Eguibar), Barcelona: Gedisa.
- (2003a). *Condiciones* (trad. de Eduardo Molina y Vedia), México: Siglo XXI, pp. 205-237.
- (2003b). “Imágenes de la emancipación” (entrevista de Cecilia Sosa). En: *Radar* –Suplemento Literario de Página 12, V, 310, 12/10/2003.
- (2004a). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* (trad. de Raúl Cerdeiras), México: Herder.
- (2004b). *Circunstancias* (trad. de Alejandrina Falcón), Buenos Aires: Del Zorzal.
- (2005a). *El siglo* (trad. de Horacio Pons), Buenos Aires: Manantial.
- (2005b). *Filosofía del Presente* (trad. de Alejandrina Falcón), Buenos Aires: Del Zorzal.
- (2005c). “Preface to the English Edition”, en *Metapolitics* (trad. Jason Barker), London: Verso.
- (2006a). *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado* (trad. de Irene Agoff), Buenos Aires: Amorrortu.

- (2006b). *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de nuestro tiempo* (trad. J. L. Lima Caparelli), Buenos Aires: Ediciones del Cifrado.
- (2006c). “Teoría formal del sujeto (meta-física)”, en *Revista Acontecimiento*, Buenos Aires, XVI, n° 32, pp. 7-32.
- (2007a). *Manifiesto por la filosofía* (trad. de V. Alcantud), Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2007b). “Universalismo, diferencia e igualdad”, en *Revista Acontecimiento*, XVII, n° 33-34, Buenos Aires, pp. 103-121.
- (2008a). *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento 2* (trad. de M. del Carmen Rodríguez), Buenos Aires: Manantial.
- (2008b). *¿Qué representa el nombre Sarkozy?* (trad. de Iván Ortega), Ellago: Pontevedra.
- (2009a). *Compendio de metapolítica* (trad. de J. M. Spinelli), Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2009b). *Pequeño manual de inestética* (trad. de Guadalupe Molina y otros). Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2009c). “Extrait de Second manifeste pour la philosophie”, en *Les Lettres françaises* - suplemento de l’Humanité, n° 55, p. V, 10/01/2009. Disponible en internet: <http://www.les-lettres-francaises.fr/wp-content/uploads/2010/10/LF-55-1.pdf>
- Agamben, Giorgio, *et al.* (2010). *Democracia en suspenso*. Madrid: Casus Belli.
- Barker, Jason (2005). “Translator’s introduction”, en Badiou, A. *Metapolitics*, London: Verso.
- Bosteels, Bruno (2003). “Posmaoísmo, un dialogo con Alain Badiou”, en *Revista Acontecimiento*, Buenos Aires, XIII, n° 24-25, pp. 45-78.
- (2005). “Más allá del izquierdismo especulativo”, en *Revista Acontecimiento*, Buenos Aires, XV, n° 29–30, pp. 89-111.
- Cerletti, Alejandro. (2008). *Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político*. Buenos Aires: Del Estante Editorial.

- Gómez Camarena, Carlos y Uzín Olleros, Angelina (comps.) (2010). *Badiou fuera de sus límites*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Hallward, Peter (2010) “Dependiendo de la inconsistencia: la respuesta de Badiou a la pregunta que guía toda la filosofía contemporánea”, en Gómez Camarena, C. y Uzín Olleros, A. (comps.), *Badiou fuera de sus límites*. Buenos Aires: Imago Mundi, pp. 115-134.
- Hounie, Analía (comp.) (2010). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Marchart, Oliver. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Uzín Olleros, Angelina. (2008). *Introducción al pensamiento de Alain Badiou. Las cuatro condiciones de la filosofía*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Wahl, François (2003). “Lo sustractivo”, en *Condiciones*, México: Siglo XXI, pp. 7-47.
- Žižek, Slavoj (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.
- (2007). Acerca de Badiou en *Lógica de los mundos*. Disponible en internet: www.grupocontecimiento.com.ar