



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LAS REVUELTAS LÓGICAS. LA FILOSOFÍA Y LA POLÍTICA EN ALTHUSSER,
BADIOU Y RANCIÈRE

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
JUAN JOSÉ ABUD JASO

TUTOR PRINCIPAL: MARIFLOR AGUILAR RIVERO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
GERARDO DE LA FUENTE LORA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ
CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y EN CIENCIAS SOCIALES
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR
EN FILOSOFÍA

A la mujer mexicana que lucha a diario por una Nación más justa y más digna. A ellas, que en forma de madre, de compañera, de maestra, de hija construyen un mundo más habitable.

A mí madre Elizabeth por el amor temprano y por la lengua que por eso se llama materna. Las letras y el cariño que aprendí desde temprano son gracias a ella.

A Perla porque si sumamos dos soledades el resultado no es dos, sino el infinito. “Y esto parece verdad para mí”.

A mis hijas Sofía y Laila, por enseñarme que otorgando el amor que hemos recibido lo hacemos crecer y gracias a ustedes sé del amor muchísimo más que antes de que llegaran.

A mis hermanos Adib y Diego por estar siempre conmigo y, de diferente forma y en diferentes lugares, apoyándome siempre.

Agradezco, primero que nada, a Mariflor Aguilar Rivero por haber velado por este proyecto desde su concepción, por todo lo enseñado, por todo lo aprendido y por revelarme el sentido práctico de esta confusa profesión que llamamos filosofía. “Porque un comunista jamás está solo”.

Gracias especiales a Gerardo de la Fuente Lora y a Sandra Lucía Ramírez Sánchez por su lectura y haber formado parte de este proyecto en todos estos años de dificultades. También a Cesáreo Morales García quien estuvo presente al inicio de este proyecto con críticas que hicieron mejor el trabajo.

Mi agradecimiento a Enrique Maorenzic, porque el trabajo en el diván en todos estos años ha sido fundamental para mí. Esta tesis refleja ese amor de transferencia.

Agradezco a Camila Joselevich, Laura Echavarría, Juan Manuel Rodríguez y a todos los miembros de los seminarios “Violencia y Territorio: construcción de identidades” y “Paleocristianismo y Teología política”

Gracias a Elizabeth Jaso y a Adib Abud Jaso por su apoyo en lo relativo al diseño gráfico y a lo computacional.

No puedo dejar de mencionar mi agradecimiento al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca de doctorado que recibí y por el apoyo que la Institución ha brindado a mi carrera profesional.

<< *En los centros alimentaremos la más cínica prostitución.
Masacraremos las revueltas lógicas.
Arthur Rimbaud, Démocratie*

*Del pasado hay que hacer añicos.
¡Legión esclava en pie a vencer!
El mundo va a cambiar de base.
Los nada de hoy todo han de ser.
Eugène Pottier, L'Internationale*

Índice

Introducción	13
I. La filosofía, entre idealismo y materialismo: política y escándalo	
1. La filosofía y la situación actual	25
1.1 Althusser o la lucha de clases en la teoría	25
1.1.1 Todo hombre es filósofo: Althusser, Marx, Gramsci y la tradición filosófica del marxismo	25
1.1.2 La filosofía como campo de guerra y la nueva práctica de la filosofía	35
a. Idealismo o las mentes encerradas en cuerpos ordenados	41
b. Materialismo o la nueva práctica de la filosofía para el marxismo	46
1.2 Rancière o la crítica plebeya a la filosofía	58
1.3 Badiou y el recomienzo perpetuo de la filosofía	66
a. Panorama actual de la filosofía	66
b. Antifilosofía y sofística	78
c. La filosofía (re)comienza o el final del final	81
2. Contra la filosofía política	88
3. La disputa filosófica contemporánea en torno al materialismo	99
4. La construcción de los universales a partir de las singularidades	111
a. Rancière y la subjetivación de lo universal	111
b. Badiou o el pensamiento de la universalidad	115
II. Ontología o las partes del Todo social: policía y Estado	128
1. La teoría del ser-en-tanto-ser	128
a. Rancière y la teoría mínima del discurso	129
b. Badiou o las matemáticas como ontología del discurso	135
c. La muerte de Dios y el vacío como nombre propio del ser	144
2. La policía, el Estado y el antagonismo fundamental	154
a. Badiou y el Estado	155
b. Rancière y la policía	161
3. Sitio de acontecimiento y escándalo político	164
a. Rancière y el momento político	164
b. Badiou y el acontecimiento	169
c. Lo indiscernible, el infinito y la verdad	175
III. El Sujeto. La cuestión de la subjetividad política en Chiapas	188
1. La cuestión de la subjetividad en México	188
2. El EZLN como sujeto fiel	192
3. Las políticas públicas del Estado mexicano como reacción o contrainsurgencia	198
4. El sujeto fiel y la vida verdadera	204
Conclusiones	213
Bibliografía	236

Introducción

Vivimos en tiempos de indiferencia general. Es difícil pensar en otra época en la que las personas sientan que no sirve de nada su actuar, que, hagan lo que hagan, sus acciones no tendrán ningún efecto de cambio y todo seguirá igual que antes. Quizá tuviéramos que remontarnos a la época final del Imperio Romano para poder encontrar una situación similar: filósofos que ya no proponen sistemas políticos alternativos, sino éticas de la resignación para cambiar “interiormente” y soportar el exterior; culto a la riqueza; adopción del placer como única directriz de conducta; relativismo moral hegemónico, etc. No es difícil imaginar porque, en este tipo de momentos, la tolerancia es elevada como virtud política suprema: ese supuesto “reconocimiento” a los intereses del otro no es otra cosa que indiferencia ante aquello que pueda ocurrirle.

La desorientación es general, las acciones parece agotadas. Siglos continuos de revoluciones científicas, de Copérnico a Heisenberg, han desembocado en una gestión del conocimiento al servicio de la reproducción del Capital. La explosión creativa de las vanguardias artísticas del siglo pasado ha dado como resultado una parálisis de las actividades artísticas, también sometidas a los intereses económicos de los mercaderes de arte. La experimentación de nuevas formas de deseo y de uniones sexuales acabó con la experimentación de la diferencia que supone compromiso y trajo consigo la mercantilización de la sexualidad que llamamos pornografía.

La situación política no es diferente. Después de décadas de creatividad para imponer de diferentes formas la hipótesis de la igualdad de todos los seres humanos que comienza en 1789 con los jacobinos, pasa por los bolcheviques y llega hasta la revolución cultural en China, se han agotado las esperanzas y parece que la “restauración” ha ganado en todos los frentes de guerra, sea en combate abierto, sea en combate ideológico. Soy parte de una generación que ha visto cómo todos los sueños y esperanzas se derrumbaban y que ha visto nacer a una generación sin esperanza alguna, sin ningún ideal. El poder de los patrones, del sistema bancario, del dinero, en suma, el reino del Capital parece inamovible y parte de la “naturaleza” humana. No sólo un cambio parece imposible, sino que se ha llegado a afirmar que ese mismo deseo de cambio es un mal en sí mismo, una operación que conlleva mayores sufrimientos que los generados por el propio sistema dominante.

En esta época de indiferencia y desorientación parece más necesaria que nunca la vocación filosófica. Es necesaria la tarea de reconstrucción de esta vocación tan peculiar para poder hacer frente a los grandes retos que nos ofrece nuestro presente. Este trabajo intenta llevar a cabo una refundación de la filosofía analizando a tres autores contemporáneos: Louis Althusser, Jacques Rancière y Alain Badiou. A partir de ellos, voy, en primer lugar, a llevar a cabo un análisis acerca de lo que nuestros pensadores llaman filosofía. Los tres ocupan un lugar muy importante en lo que podemos llamar teoría de la filosofía e intentan actualizar la vocación filosófica de acuerdo con los acontecimientos que consideran más determinantes para la tarea del pensar. Al hablar de los eventos que determinan o condicionan la filosofía, voy a privilegiar aquellos que tiene que ver con la política

A lo largo del trabajo, además de exponer lo que es la filosofía y su relación con la política, haré un recorrido a través de ella siguiendo sus principales categorías: el ser, la verdad y el sujeto. De una manera muy clásica, espero poder explicar el cambio, sobre todo, el cambio político. Voy a estudiar la irrupción de la política en las filosofías de Alain Badiou y de Jacques Rancière. Para ambos pensadores, el momento político o acontecimiento político es el instante de cambio en lo social, es decir, de surgimiento de novedades radicales dentro de la distribución que establece lo social. El tema de investigación es cómo se gestan las novedades en la política.

Comienzo el trabajo analizando la noción de filosofía de Althusser porque me parece que es en aquello donde más influyó en sus alumnos. A pesar de las posteriores rupturas y desacuerdos con el maestro, Badiou y Rancière han permanecido fieles a la idea de filosofía que les legó el maestro. Como les transmitió Althusser, la filosofía debe ser lucha, una actividad combativa que pone siempre en cuestión al amo mediante una implacable crítica del ejercicio del poder. La filosofía es siempre una actividad que supone un contrapoder, una alianza con los poderes no reconocidos por el Estado y que son capaces de transformar la situación o de cambiar el mundo. No se da razón del cambio sin formar parte de él, es la lección que Badiou y Rancière aprendieron muy bien del maestro.

La definición de la filosofía que formula Althusser como “lucha de clases en la teoría en última instancia” es esencialmente determinante en las obras de Badiou y de Rancière. Si bien sus antiguos alumnos ya no van a suscribir esa definición, en buena medida debido a

que van a poner en cuestión la noción de clase social heredada del marxismo del cual Althusser es representante, van a seguir considerando que toda filosofía auténtica es combativa. Para Badiou y para Rancière, la noción de clases sociales del marxismo, con su contradicción principal entre burguesía y proletariado es demasiado rígida. No obstante, ambos filósofos, van a buscar que sus teorías den cuenta de los antagonismos sociales de una manera más plástica, localizando el elemento excluido de tal o cual determinada sociedad. Como veremos, Rancière da cuenta de la “parte de los sin parte” por medio de la estética y Badiou del “sitio de acontecimiento” mediante las matemáticas, para poder “tomar partido” coadyuvar con estos sujetos de cambio en la transformación de la sociedad.

Encontramos ahora otra característica importantísima de la filosofía de Althusser que va a pervivir en el pensamiento de Badiou y Rancière. Elaborar la construcción teórica y práctica de dos opciones ante las cuales estemos forzados a elegir. “Trazar una línea de demarcación” llama Louis Althusser a esta estrategia filosófica. Así como Althusser traza varias líneas de demarcación en su obra tales como: ciencia e ideología, materialismo e idealismo, teoría y práctica, etc. Badiou y Rancière piensan de ese mismo modo. La obra de Badiou está atravesada de tales distinciones: ser y acontecimiento, *doxa* y *episteme*, materialismo democrático y dialéctica materialista, etc. Lo mismo que Rancière: policía y política, orden explicativo y embrutecedor vs. educación liberadora, etc. Me parece que la estrategia de pensamiento es la de realizar un diagnóstico tal de la situación que éste nos fuerce a elegir alguna de las opciones, de preferencia, decantándonos por aquella que se supone es la elección emancipadora.

Esta manera de hacer filosofía puede ser rechazada por la sensibilidad académica de la actualidad al ser tildada de “esquematismo”, incluso de “maniqueísmo”. Habría que preguntarnos si en verdad el mundo es tan complejo como muchos piensan y quieren hacernos creer o si la realidad funciona de un modo igualmente “esquemático”. Me parece que son los “datos duros” de esta realidad los que tienden a ser maniqueos. La estructura del mundo contemporáneo deja de ser “compleja”, basta echar un vistazo a las cifras que reflejan el profundo estado de desigualdad en el que estamos sumergidos. Doy las cifras del propio Badiou:

- 1% de la población mundial posee 46% de los recursos disponibles en el planeta. El 1% de la población controla casi la mitad de lo que el mundo globalizado produce.
- 10% de la población mundial posee el 86% de los recursos disponibles.
- 50% de la población mundial no posee absolutamente nada.

En suma, tenemos una oligarquía del 10% de la humanidad que controla 86% de los recursos mundiales, una pobreza del 50% de aquellos sin nada y una “clase media” del 40% con el 14% de recursos para repartirse entre ellos.¹ Como podemos observar, poco hay de complejidad en estas cifras y es la realidad la que está dividida en dos pares “maniqueos”. Se trata de la lucha de clases en nuestro siglo XXI, pero, como diría Warren Buffet, “los ricos la vamos ganando”.

Esta restauración del capitalismo ha sido posible, en buena medida, por la recomposición ideológica de su movimiento. Esta revancha ideológica del capitalismo, se llama, de manera bastante discutible, *neoliberalismo*. A diferencia de la situación mundial, este movimiento económico-político sí es muy complejo y lleno de variantes. Voy a exponerlo de manera breve debido a que pienso que las obras de los filósofos que voy a analizar buscan ser un contra-poder racional o filosófico a esta ideología. De acuerdo con los defensores de esta doctrina, el modelo económico más eficaz para producir riqueza es aquel que cuenta con un mercado libre, es decir, donde el Estado garantiza la libre producción y circulación de mercancías sin ninguna clase de regulación ni trabas. El mercado es el mecanismo más eficiente, según los neoliberales, para procesar información, a través de él se puede saber qué es lo que quieren los consumidores, qué se puede producir y cuánto cuesta producirlo. La competencia permite que los precios se ajusten automáticamente y garantizará el óptimo uso de los recursos.

De la misma manera, nos dicen los defensores del neoliberalismo, el mercado libre sanciona la libertad y el cumplimiento de los derechos de los individuos. Debido a que, con las políticas neoliberales se asegura la no intervención del Estado en materia económica, los individuos serían “libres” de producir y (gran salto) de vivir como les plazca. El Estado no

¹ A. Badiou, *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries de 13 novembre*, Paris, Fayard, 2016.

debe entrometerse en los procesos económicos ni tener empresas. La administración pública es sinónimo de corrupción, mientras que la privada es equivalente a bienestar.²

El neoliberalismo es una ideología de legitimación de las desigualdades. A partir de los procesos de mercado es que éstas se justifican. El mercado necesariamente funciona con ganadores y perdedores. Los ganadores han sido los mejores para producir y vender, mientras que los perdedores tomaron decisiones equivocadas en su inversión y simplemente la han perdido. La desigualdad no debería preocuparnos, nos dicen, ya que aunque haya pobres y empobrecidos, estaríamos en el sistema que más riqueza produce y, tarde o temprano, ésta va a alcanzar incluso a los menos aptos para competir en el mercado. Esta lógica se ha generalizado en nuestra civilización contemporánea y se ha extendido, más allá de los procesos económicos, a otras áreas como la educación o la investigación científica y así en todas las demás partes de la cultura.

Me parece que Althusser primero, Badiou y Rancière después y de manera más clara, nos proponen un modo de pensar radicalmente diferente y contrario a esta ideología hegemónica. Esto se debe, sobre todo, a que su punto de partida es la igualdad radical de todos los seres humanos. Este es el principio o axioma del que parten y que sólo se tiene que verificar para averiguar hasta donde podemos crear siguiendo esta hipótesis. Estamos ante una apuesta del pensamiento que se juega todo por la igualdad. “Todos los hombres son filósofos”, “La gente piensa” y “Todas las inteligencias son iguales” son los principios que guían a nuestros filósofos a lo largo de todas sus obras.

Sin embargo, para Rancière y Badiou pensar es una actividad que necesariamente se lleva a cabo trascendiendo los límites de la individualidad, creando y apoyando un sujeto colectivo. El individuo no es otra cosa que aquello que Nietzsche llamó “el último hombre”, una persona encerrada en la mediocridad de sus satisfacciones privadas. En este ensayo espero probar que estamos frente a un pensamiento antineoliberal que, más allá de los derechos individuales, plantea los derechos del pueblo (Rancière) o los derechos de la verdad (Badiou). El problema no es cómo garantizar los derechos individuales, sino cómo pensar una política de emancipación. Incluso, la tesis va a terminar con un apartado sobre la vida

² Cfr. M. A. Contreras Natera, *Crítica de la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posliberalismo*, México, Akal, 2015 y F. Escalante Gonzalbo, *Historia mínima del neoliberalismo*, México, El Colegio de México, 2015.

verdadera o felicidad que nada tiene que ver con la satisfacción tal como la proclama el neoliberalismo o “materialismo democrático” y sí todo que ver con el superar la individualidad y convertirse en sujeto de una verdad.

La política ha sido siempre un escándalo para la filosofía a la vez que un problema. Claramente, desde la obra platónica, los filósofos han intentado pensar la política desde diversos ángulos. Para Aristóteles, incluso, es la misma capacidad racional o lógica lo que posibilita que los animales de *logos* sean, al mismo tiempo, animales políticos y, por ende, reflexionen sobre la manera en cómo habrán de vivir juntos. La manera en que los seres humanos se organizan y reparten entre sí bienes, servicios, prerrogativas e, incluso, desigualdades y jerarquías, ha sido siempre objeto de investigación filosófica. Rousseau y Marx, así como sus seguidores revolucionarios, se han ocupado de la legitimidad de las organizaciones políticas y han señalado caminos de liberación y justicia que hicieron emerger la igualdad primordial de todos los seres humanos en las organizaciones políticas jerárquicas. Badiou y Rancière son herederos de esta tradición filosófica; estos dos pensadores se ocupan de pensar el cambio dentro del orden estatal o policial que hace que emerja un sujeto político capaz de cambiar la totalidad de lo social. Para ambos pensadores, el todo político o social es siempre inconsistente, por lo que está abierto y es siempre susceptible de sufrir un cambio radical que trastorne y transforme el mundo. Estas rupturas radicales son llevadas a cabo por medio del compromiso y fidelidad de uno o varios sujetos que logran imponer la novedad en la situación o mundo por medio de su militancia o actividad creadora. En este ensayo, entablaremos un diálogo con Alain Badiou y Jacques Rancière teniendo como eje directivo la cuestión del cambio político ¿Cómo es posible lo nuevo dentro de la organización política? ¿Cómo es posible un acto de creación en lo social? ¿Quién o quiénes son los sujetos que llevan a cabo dicho cambio? ¿Qué características tiene el o los sujetos que son capaces de irrumpir por medio del *acontecimiento* político? ¿Qué significa cambiar el mundo? ¿Cómo se es diferente?

Espero hacer una contrastación filosófica entre los pensamientos políticos de Alain Badiou y Jacques Rancière para poder explicar las novedades o creaciones radicales en la política, así como elucidar el sujeto de estos cambios sociales. Voy a mostrar que el cambio en política es la irrupción de una nueva multiplicidad como resultado de la articulación de una verdad singular con el estado actual de una situación o mundo, como lo sería para Badiou,

o, comparando lo que sería para Rancière el emerger de la parte de los sin parte en el Todo político. Para Badiou, el *acontecimiento* político es cuando emerge un sujeto capaz de trastornar el Estado de la situación ya que (pensando la política por medio de la teoría de conjuntos) este sujeto es la parte del conjunto que pertenece pero no está incluida en el conjunto de la situación. Mientras que, para Rancière, el *momento* político es cuando surge la parte de aquellos que no tienen parte, que no cuentan en la totalidad de la comunidad. En ambos casos y para ambos pensadores, se trata del advenimiento de la novedad en la organización política. Voy a explicar cómo se lleva a cabo este acontecimiento o momento en las obras de Badiou y Rancière poniendo de relieve las diferencias y divergencias entre los dos para poder entender mejor el acaecer de la política contemporánea.

Trataré de exponer el problema político, su aparición y articulación en situaciones en la obra de los dos pensadores mencionados. De igual modo, explicaré el problema del sujeto político para explorar y elucidar, de manera detallada, el problema de lo nuevo y creativo en la organización política. Espero poder mostrar que no es el consenso lo primordial de lo político, sino el disenso, la emergencia de la parte de aquellos que no están contados. El consenso es una figura de lo policial si hablamos como Rancière, un sistema político que Badiou llama capital-parlamentarismo y que se caracteriza por el aplanamiento de las opiniones y la opresión de los propietarios. Para los dos filósofos, la política es *algo más* de lo que existe. Para defender y explicar este *algo más*, recurriremos a ejemplos de las revoluciones pasadas como la francesa o la rusa y, sobre todo, al zapatismo. De la misma forma, voy a utilizar, como lo hace el propio Badiou, a Pablo de Tarso como ejemplo supremo de la construcción de un universal antagónico. Todo ello para fundamentar una lectura crítica de las principales obras políticas de Badiou y Rancière.

Tanto Badiou como Rancière tienen una trayectoria impecable e implacable. Ambos, nacidos en África, en 1940 Rancière en Argiers y en 1937 Badiou en Rabat, siendo *pieds noirs*, al igual que Althusser o Derrida. Nuestra pareja de pensadores empieza siendo discípulos de quien quizá sea el último gran filósofo marxista: Louis Althusser. La impronta que el autor de *pour Marx* dejará en sus vidas y en sus obras permanecerá a lo largo de toda su carrera. La ideología, la ciencia, la ruptura epistemológica, la práctica teórica y la filosofía como lucha de clases en el pensamiento en última instancia son conceptos que, aunque sometidos por ambos autores a una crítica abierta y despiadada, marcan el comienzo de la

obra filosófica original tanto de Badiou como de Rancière. Rancière publica por primera vez en la célebre obra colectiva que dirige Althusser: *Lire le Capital* y Badiou emerge en la escena filosófica con un artículo sobre las dos principales obras althusserianas y lleva el profético título “Por un (re)comienzo del materialismo dialéctico”. Decimos profético, porque el título de su primer artículo podría aplicarse a toda su obra, tanto filosófica como militante, incluso en su última gran obra *Lógicas de los mundos*, Badiou habla de “dialéctica materialista”.

Así como nuestros pensadores empezaron su carrera filosófica a la sombra de su mentor Louis Althusser, también comenzaron su militancia en el movimiento del Mayo de 1968 en París. Mayo del 68 es el ejemplo perfecto de que las cosas “no siempre salen como el poder las ha planeado” y les proporciona una experiencia de primera mano de movimientos sociales radicales y alzamientos masivos y generales. A partir de Mayo, Badiou y Rancière sabrán de política no sólo por los libros, sino que la vivirán en carne propia. Desde entonces, cada uno empieza su militancia: Rancière en el colectivo *Les révoltes logiques* y Badiou en organizaciones maoístas como la UCML que, posteriormente darán origen a *L'organisation politique* ya entrados los años ochenta, junto con Natasha Michelle y Sylvain Lazarus. A partir de 68, comenzarán a impartir clases en la universidad experimental de Vincennes Paris VIII que más tarde se movería a Saint Denis. En esta universidad hicieron carrera docente no sólo Badiou y Rancière, sino otros filósofos del tamaño de Deleuze, Foucault y Lyotard. Los años setenta fueron para Rancière y Badiou años en que se mezcló la labor docente con la actividad militante. Badiou combinaba sus actividades de agitación en las fábricas con su seminario en Vincennes, mientras Rancière, además de su militancia, empezaba un trabajo de archivo destinado a hacer escuchar las voces “de abajo y a la izquierda”. Fruto de esos “años rojos” fueron los libros *Teoría del sujeto*³ y *La noche de los proletarios*⁴ de Badiou y Rancière respectivamente. Como su nombre lo indica, *Teoría del sujeto*, estudia el sujeto y la subjetividad en la política teniendo como guías principales a Hegel, Mallarmé, Mao y Lacan. Es un libro dialéctico que estudia las contradicciones políticas para encontrar “el eslabón más débil” dentro de los significantes que conforman lo social y así encontrar aquello

³ A. Badiou, *Teoría del sujeto*, traducción de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2009. El original francés es de 1982.

⁴ J. Rancière, *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, traducción de Emilio Bernini y Enrique Biondini, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010. Original francés de 1981.

que está “fuera de lugar” para así sub-vertir todo el sistema político. En este sentido, *teoría del sujeto* es el último gran libro de la tradición marxista, ya que en él se teoriza aún al partido centralizado, poniendo especial énfasis en la ética que tienen que tener los militantes. Por la otra parte, Rancière en *la noche de los proletarios*, siempre crítico a su maestro Althusser y rechazando la idea de una “vanguardia teórica” que puede hacer la distinción entre ideología y ciencia, presenta y muestra los testimonios de los obreros organizados en la década de 1830 alrededor de lo que después se llamaría socialismo utópico. Para Rancière, el problema de la opresión no es el de una falsa consciencia que introyecta el trabajador, sino que el sistema lleva a cabo una distribución de lo enunciable que ocasiona que las voces de los oprimidos, en este caso los obreros del siglo XIX, no puedan hacer que se escuchen sus clamores.

Ya en la década de los ochenta, cuando empieza la “época de la restauración” y comienzan a extinguirse los fervores revolucionarios de las dos décadas pasadas, a la vez que los neoliberales inician su ascenso al poder en todos los países del globo, Badiou y Rancière, sin dejar del todo la actividad militante, se concentran más en la “teoría”. Rancière comenzará sus estudios de “políticas de la literatura” en libros como *Los nombres de la historia*⁵ y *Breves viajes al país del pueblo*⁶, estudios interesantísimos sobre como la política revolucionaria o de emancipación se encuentra también en el lenguaje y, sobretodo, en grandes textos de poetas y novelistas. Sin embargo, el libro de Rancière más importante de la década será *El maestro ignorante*⁷ texto que trata de “pedagogía política” y en el que nuestro filósofo vuelve a la labor de archivo y nos presenta la figura del maestro Joseph Jacotot, revolucionario francés que en su exilio en la Universidad de Lovaina en Bélgica comenzó a impartir clases que trastornaron su medio por partir del axioma de la igualdad intelectual de todos los seres humanos y afirmar que un ignorante puede enseñar a otro ignorante.

Con los años noventa llega la era de las mejores publicaciones y de la fama mundial para nuestros autores. Rancière publica *El desacuerdo*⁸ libro con el que se coloca como uno de los más importantes filósofos que piensan la política en la contemporaneidad. En este libro, Rancière defiende la tesis de que la política es una ruptura con la lógica inherente a

⁵ Traducción de Viviana Claudia Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

⁶ Traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

⁷ Traducción de Claudia E. Fagaburu, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007.

⁸ Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010. Original francés de 1996.

algún sistema social dado. La política es rompimiento con la manera de ejercer el poder en una sociedad dada. A esta manera de ejercer el poder, Rancière le llama policía. La policía es quien controla todos los aparatos disciplinarios de una sociedad, esto en el sentido de Foucault, no se trata de policía en el sentido corriente, sino de la manera en que se otorgan lugares, posiciones, jerarquías, poder de consumo, acceso a empleos, etc. La policía no es sólo vigilancia, sino también legislación parlamentaria, órdenes ejecutivas, decisiones judiciales, así como el sistema económico capitalista, para mencionar también las encuestas, últimamente encumbradas al nivel de las peores dictaduras. Cualquier orden policial determina las relaciones entre los seres humanos estableciendo jerarquías y estipulando derechos. La policía es la organización de la sociedad, es la división y distribución de las partes que componen el todo social. Rancière lo llama “distribución de lo sensible” (*partage du sensible*). La política es, para Rancière, antagónica a lo policial. La política, para Rancière, adviene sólo cuando alguien se opone a un orden policial. La política es un modo de acción particular en la que un *sujeto*, mediante una práctica específica, busca crear su propio espacio particular mediante el rompimiento del sistema social.

Estos mismos años son también de intensa actividad para Badiou, en 1988 sale a la luz su obra máxima de filosofía *El ser y el acontecimiento*⁹. A diferencia de Rancière que trata sólo de cuestiones políticas y estéticas, así como su relación, Badiou, más ambicioso, tratará cuestiones del fundamento, es decir, de metafísica. La principal tesis de esta magna obra es la identidad de las matemáticas y la ontología. Las matemáticas son la verdadera ciencia del ser-en-tanto-ser. Las matemáticas son la ciencia en la que el ser se vuelve pensable. Las matemáticas delimitan el campo de lo pensable. En este sentido, Badiou estudiará, no sólo el ser, sino el acontecimiento, es decir, aquello que es súper numerario y, por ello mismo, al ir más allá del número, excede el campo de pensar convirtiéndose en la novedad radical de las situaciones. Los campos genéricos en donde ocurren estos excesos de las situaciones que Badiou llama acontecimientos son: el amor, el arte, la ciencia y la política. Son en alguno de estos cuatro campos en que el ser humano es capaz de crear verdades y alcanzar lo eterno dentro de la fugacidad de la multiplicidad pura que es el ser.

⁹ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, traducción de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 2007.

En nuestro trabajo nos centraremos en el campo de la política. Badiou, al igual que Rancière en este aspecto, no entiende política como la administración que lleva a cabo el Estado, sino como la ruptura con lo Estatal. Es por eso que Badiou considera como la verdadera política a aquella que tiene como fin la emancipación y que es la política revolucionaria. La política es un movimiento de masas, un ejemplo de lo que Badiou llama una “consistencia inconsistente” de lo múltiple en su presentación histórica, es decir, un múltiple al borde del vacío, un sitio de acontecimiento. El Estado puede presentar al movimiento de masas, pero no representarlo, de este modo, el vacío merodea la presentación. Esta política revolucionaria o movimiento de masas es un fallo de la “cuenta por uno” a que la situación somete al ser, una disfunción en la estructura misma del mundo o situación. La gestión del Estado se ocupa de las partes de la situación, de sus subconjuntos. La política, en cambio, se ocupa de las masas, porque está desligada de sus partes. La política es sustractiva del Estado y sus sujetos son aquellos fieles a los movimientos de masas que tienen por objetivo la emancipación. Los proyectos de emancipación abren una secuencia de eternidad en lo múltiple del ser y por medio de su fidelidad a la verdad de la liberación el sujeto participa de ella.

Como podemos ver, tanto las trayectorias como los pensamientos de Badiou y Rancière en torno a la política son muy parecidos. Para ambos, la política es una ruptura con el orden establecido. He elegido a estos dos autores debido a que tratan de forma central el cambio en lo político y me parece que este tema es muy importante en nuestra actualidad tan urgida de novedades radicales en la organización social debido a las injusticias que la aquejan. Sin embargo, las diferencias entre ambos pensadores no son menores y harán mucho más fructífera la confrontación de ambos pensamientos. Tanto Rancière como Badiou son pensadores de lo múltiple y lo azaroso o contingente, pero Rancière se queda anclado en esa contingencia mientras que, para Badiou, a partir de ella podemos alcanzar la eternidad de la verdad a partir de la militancia. De la misma manera, Rancière sigue reivindicando la palabra democracia para utilizarla en política¹⁰. El sujeto político es el pueblo o *demos* y su emergencia, la subversión del *arjé* o principio social, es la democracia. Mientras que, según Badiou, la democracia es solamente una forma de Estado y, por lo tanto, una forma de opresión, ya que el Estado representa la cuenta de las partes de una situación. El

¹⁰ Cfr. J. Rancière, *El odio a la democracia*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2000.

acontecimiento político está marcado por lo que Badiou llama “la hipótesis comunista”¹¹ que se actualiza en cada momento de emancipación política. Incluso, en la segunda parte del *Ser y el acontecimiento* titulada *Lógicas de los mundos*¹² Badiou distingue entre el “materialismo democrático” y la “dialéctica materialista”. Por materialismo democrático Badiou logra compactar en un concepto a todo lo que tiene que ver con la *doxa* u opinión contemporánea y que no es sino el relativismo contemporáneo que considera que lo más importante son los consensos y los acuerdos. Según el materialismo democrático, todos los discursos son iguales en el sentido de que ninguno tiene más valor que ningún otro y lo único que hay que proteger es la integridad de los cuerpos que profieren dichos discursos. De ahí que las prácticas del materialismo democrático sean las orientadas a defender los llamados derechos humanos y la primacía del diálogo y el consenso, aun cuando lo que resulta de esto es la persecución de los relatos que aspiren a una primacía o hegemonía por sobre los demás discursos. Por el contrario, la dialéctica materialista afirma la posibilidad de ruptura con el mundo creado a imagen y semejanza del materialismo democrático, es decir, afirma el disenso frente al consenso. Esta ruptura o trastorno del mundo es lo que Badiou llama “verdad”. La verdad es un discurso que rompe con el conjunto de discursos establecidos y aspira, debido a su universalidad, a una jerarquía de mayor importancia sobre los discursos y prácticas que establecen la *doxa*. Es así que Badiou busca en su filosofía definir un espacio conceptual en el que el pensamiento-práctica sea pensable en el presente, es decir, que reflexione sobre los procedimientos de verdad o formas militantes de las prácticas emancipadoras.

En este trabajo buscaré enfrentar dos pensamientos que privilegian el disenso o la diferencia sobre el consenso o la unidad. Mostrando como pueden ser posibles los cambios en las estructuras sociales, así como la posibilidad misma de pensar estos cambios. Voy a hacer una relectura comparada de las principales obras de Badiou y Rancière, así como de su antecedente Althusser, y por medio de ejemplos concretos de acontecimientos políticos, así como de referencias a otros textos filosóficos, intentaré ofrecer un pensamiento del cambio político.

¹¹ Cfr. *De quoi Sarkozy est-il le nom ?*, Paris, Lignes, 2007 y *L'hypothèse communiste*, Paris, Lignes, 2009. Entre otros.

¹² A. Badiou, *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008.

I. La Filosofía, entre idealismo y materialismo: política y escándalo

1. La filosofía y la situación actual

1.1. Althusser o la lucha de clases en la teoría

Tienen el pellejo curtido y el corazón templado...
Por todas partes reciben palos... Palos exclusivos
para ellos... Vivan los espiritistas, los
monarquistas, los aberrantes, los criminales de
varios grados... Viva la filosofía con humo pero sin
esqueletos... Viva el perro que ladra y que muerde,
vivan los astrólogos libidinosos, viva la
pornografía, viva el cinismo, viva el camarón, viva
todo el mundo, menos los comunistas...

Pablo Neruda. "Los comunistas" en *Confieso que
he vivido*.

1.1.1. Todo hombre es filósofo: Althusser, Marx, Gramsci y la tradición filosófica del marxismo

Louis Althusser es quizá el último gran filósofo marxista. Fue él el último en estar siempre comprometido con el *Parti Communiste Français*, lo cual le costó, como veremos, severas críticas de sus antiguos alumnos que ya miraban hacia un porvenir diferente. Althusser pensó y trató de que su pensamiento fuera una intervención dentro de los antagonismos del Partido Comunista. Su vida parece que coincide con el destino de lo que fue el socialismo real: así como el primer país socialista fue la marginal y agrícola Rusia, contradiciendo las predicciones de Marx de que el socialismo surgiría en un país de capitalismo avanzado como Inglaterra, nuestro filósofo nace en la excéntrica y colonial Argelia; los años más duros para ambas existencias, la del socialismo y la del filósofo, fueron los de la Segunda Guerra Mundial, la Unión Soviética se vio sitiada por el Eje y fue la Nación que más víctimas mortales aportó en el conflicto. Mientras tanto, Althusser fue hecho prisionero y encerrado en un campo de prisioneros de guerra; al filósofo de la *rue d'Ulm* se le diagnosticó psicosis maniaco-depresiva y, al igual que al proyecto socialista, le aquejaría por todo su existir un desequilibrio que vio momentos gloriosos y agresiones desmedidas contra sí mismo y los

demás; a ambos les sobrevino un trágico y mortífero desenlace no acorde con sus trayectorias y que supuso un colapso que llevo casi al olvido tanto al filósofo como al proyecto socialista.¹³ Si ambos perviven, de alguna manera, aun cuando la lengua común a ambos, la del viejo materialismo dialéctico, es hoy en día una lengua muerta, es porque se trata de hacer un balance crítico de sus errores para continuar con el proyecto de emancipación radical de la humanidad. Como veremos, la tentativa de Rancière de pensar la política y, sobre todo, la “dialéctica materialista” de Badiou son un intento por reactivar (“resucitar” diría Badiou poniéndose muy religioso) los postulados filosóficos que buscan pensar el mundo de forma diferente para transformarlo con miras a la emancipación de todos los seres humanos.

Ser miembro del Partido Comunista significa filosóficamente, para Althusser, suscribir el proyecto comunista tal y cómo se llevó a cabo en la revolución de octubre en la Rusia zarista de aquel 1917 que conmocionó al mundo entero. Es por eso que el autor de *Pour Marx* siempre consideró que el punto de partida era aquello que el movimiento obrero ya había ganado a través de sus luchas y que, por eso mismo, se debería adoptar el lenguaje de aquel mismo movimiento de los trabajadores. No es que Althusser suscribiera el proyecto soviético de la *Nomenklatura* al pie de la letra, justo al contrario, él se veía a sí mismo como un comunista activo dispuesto a criticar y a cambiar las políticas del Partido, pero *desde dentro* de sus propias filas. Su propio “regreso a Marx”, parecido al “regreso a Freud”, que en esos mismos años realizaba Lacan, tiene como objetivo criticar las desviaciones en las que a sus ojos había caído el Partido. Regresar a Marx equivalía a regresar a los fundamentos teóricos de un movimiento político que, para Althusser, se había desviado de sus principios y objetivos teórico políticos, pero que todavía podía recuperar el rumbo de la emancipación obrera y humana.

Me parece que Althusser juega, en la historia de la filosofía, el papel de ser un “mediador evanescente”, ya que si bien tiene todas las características para ser el último filósofo marxista, también las tiene para ser el “primer filósofo posmarxista”. Ya que toca todos los temas relativos a este (no) movimiento teórico que representa la teoría política comprometida después del colapso del proyecto socialista. No en balde, Althusser fue maestro directo de los principales teóricos en Francia como lo son Alain Badiou y Jacques

¹³ Véase Moulier Boutang, Yann, *Althusser. Une biographie*, Paris, Grasset, 1992.

Rancière, además de Étienne Balibar y Pierre Macherey quienes empezaron sus respectivas carreras y publicaciones bajo la tutela del Maestro. Además, la obra del autor de *Pour Marx*, es referencia principalísima para autores fuera de Francia que siguen la misma línea de teoría política: las obras de Slavoj Žižek, Ernesto Laclau y Judith Butler, por nombrar sólo tres muy importantes, no existirían sin los trabajos de Althusser. Fue él mismo autor de *Pour Marx* quien delimitó los temas y tareas de la filosofía que estudia la política posterior a él. Badiou y Rancière no son la excepción y podemos decir que su obra es una respuesta a las clases que impartió su maestro en la *École Normale Supérieure*. Tanto Badiou, como Rancière orientan su vocación filosófica a partir de la concepción y definición que tenía su antiguo mentor de ella.

Para hacer filosofía tenemos que partir de una concepción de ella, de una manera de entenderla y de *practicarla*. Qué es hacer filosofía y cómo debe hacerse no es una cuestión que esté para nada clara. Sus definiciones son casi tan vastas como filósofos existen y si un lego, un ajeno a la vocación, pide que se le explique en qué consiste esa actividad con la que se gana la vida seguramente pondrá en aprietos al filósofo o profesor de filosofía en cuestión. Es por eso que cobra importancia la figura del maestro en filosofía: por medio de su contacto personal y por la lectura de sus obras es que el alumno busca apropiarse de su propio estilo filosófico. Será diferente, es cierto, y puede llegar a alcanzar una originalidad incomparable, no obstante, su manera de filosofar, su práctica, será una transformación de la filosofía del maestro y la huella de ésta se notará siempre. Los ejemplos en la historia de la filosofía son varios desde Sócrates maestro de Platón y éste último de Aristóteles hasta Husserl maestro de Heidegger. Althusser fue un maestro fértil y prolijo en discípulos que llegarían a producir su propia obra con méritos y pesos teóricos específicos y particulares de gran importancia.

Althusser fue un hombre de su siglo, un siglo XX lleno de “pasión por lo real”¹⁴ en el que se creyó encontrar la clave de la transformación y la liberación de la humanidad en el conflicto, muy a menudo en el combate y, seguido, entendiendo éste como cuerpo a cuerpo. De la misma manera, Althusser piensa la filosofía ligada a la lucha, es un pensador de la relación de fuerzas, de los encuentros, de los enfrentamientos. Su filosofía, más que meditación, es una intervención en las luchas que él considera se llevan a cabo en la

¹⁴ Véase A. Badiou, *El siglo*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2009.

coyuntura del presente y una manera de apoyar teóricamente al bando que consideraba el justo. Sus categorías son militares, en buena medida podemos decir que Althusser es un estratega militar del pensamiento, un filósofo de guerra: en buena parte de su obra se habla de cuestiones tales como: “avance y retroceso”, “ganancia territorial”, “compromiso decisivo” y “estrategia y táctica”. Para Althusser, el pensamiento juega una de las más importantes batallas, ya que se trata de orientarnos teóricamente en las luchas que tienen lugar en la práctica. Una teoría justa puede llevar a la victoria, mientras que las teorías erróneas son desviaciones que conducen a la catástrofe. Las desviaciones teóricas en política significan desviaciones filosóficas. Como dice Badiou:

... un fracaso político debe remitirse no a la fuerza del adversario, sino siempre a las debilidades de nuestro propio proyecto [...] segundo, esa debilidad siempre es, en último análisis, una debilidad del pensamiento. Por eso la política está determinada como figura de la intelectualidad, y no como lógica objetiva de los poderes.¹⁵

En la política, las ideas también juegan, también combaten. Los éxitos o fracasos son, en última instancia, como le encantaba decir a Althusser, producto de la fortaleza o debilidad de las categorías por medio de las cuales nos enfrentamos al mundo, así como nos orientamos en él. Una filosofía fuerte, fabricada con categorías sólidas, puede resistir los embistes del adversario, un marco categorial débil se derrumbará al primer ataque. Lo que está en juego es el pensamiento y la lucha en torno a él, al nombramiento del mundo. Una filosofía fuerte sabe delinear un marco categorial capaz de con-vencer, es decir, de derrotar al enemigo, al tiempo que sabe con-vocar al mayor número de personas en torno a la orientación de pensamiento y acción que propone. Se trata de encontrar y de manufacturar las palabras adecuadas para el enfrentamiento de fuerzas políticas. Nombrar y pensar el mundo es ya una manera de producirlo, de entrometerse en el entrecruce de fuerzas, de participar en él. Continúa Badiou:

...para Althusser, la filosofía es el lugar de pensamiento donde se deciden, si no los éxitos y fracasos de la política revolucionaria, al menos la capacidad para nombrar esos fracasos y esos éxitos. La filosofía es la instancia de nominación inmanente de los avatares de la política.¹⁶

El poder de la filosofía reside en el poder de las palabras que se fundan en el entendimiento y en el análisis. El acto del pensar nos permite nombrar *las razones* de las victorias y las

¹⁵ A. Badiou, “Louis Althusser” en *Pequeño Panteón Portátil*, traducción de Mariana Saúl, Buenos Aires, FCE, 2011, pp. 59-60.

¹⁶ *Idem*.

derrotas. Sobre todo estas últimas, ya que así se puede llevar a cabo el ejercicio de autocrítica que permite rectificar el camino. Podemos decir que el acto filosófico para Althusser consiste en intervenir en la coyuntura de la lucha de clases que nos es dada. Para el filósofo de la *rue d'Ulm*, esto significa delinear un espacio de nombres para la crisis postestalinista de la política revolucionaria. Podemos decir que su pensamiento es activado por el XX Congreso del P. C. U. S. en el que se denunciaron los supuestos crímenes o abusos del estalinismo. Se trataba de conjurar al socialismo reaccionario del estadista soviético, al tiempo que se denunciaban categorías blandas de esa propia crítica como las del “culto a la personalidad” que desembocaron en un humanismo chato e impotente.

Althusser buscó intervenir en el marco categorial del comunismo a partir de llevar la filosofía a la altura de los cambios que había introducido el marxismo en la historia. Había que intervenir por medio de la palabra verdadera, pero había también que conceptualizar lo verdadero a partir de la teoría marxista. Se trataba de elaborar una filosofía a la altura del descubrimiento de Marx, que, para Althusser, eso significa el comienzo absoluto en la historia de una ciencia: la ciencia de la historia.

Para llevar a cabo este proyecto, Althusser desarrolló una filosofía de acuerdo a los lineamientos legados por Marx quien nunca finalizó su proyecto filosófico dejándonos sólo con provocaciones en ciernes. Podemos decir que Althusser busca sistematizar estas provocaciones y, así, llevar el “primado de la práctica” a sus máximas consecuencias. Nos dice Marx en la segunda tesis sobre Feuerbach:

La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una realidad objetiva no es una cuestión de la teoría sino una cuestión *práctica*. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealidad de su pensamiento –que está aislado de la práctica- es una cuestión puramente *escolástica*.¹⁷

A partir de Marx, cualquier filosofía debe remitirse a la práctica con el objeto de sumergirse, de inmiscuirse en ella, no sólo para comprobar, verificar o contrastar sus tesis, como buscaría algún empirismo o positivismo muy tosco. Se trata de producir las proposiciones filosóficas o tesis en la práctica, basados en ella. Hablamos de un mismo proceso, no de producir la filosofía en el escritorio a ver si la realidad coincide con ella. Y es que la verificación de cualquier tesis filosófica no tiene que ver con ninguna “correspondencia” o “adecuación” al

¹⁷ B. Echeverría, *El materialismo de Marx*, México, Itaca, 2011, p. 112.

mundo, sino con su transformación. No me queda opción más que citar la manoseada décimo primer tesis sobre Feuerbach que se ha convertido en el lema de todo pensamiento marxista, incluido, obviamente el althusseriano: “Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintas maneras, de lo que se trata es de *transformarlo*.”¹⁸ Como suele suceder en estos casos, lo multicitado de la frase es inversamente proporcional a lo poco entendida y desatendida que ha sido, ya que, aún hoy, en las facultades de filosofía de todo el mundo se sigue privilegiando la forma puramente teórica o escolástica de practicar la filosofía y se desalienta que se entienda como una intervención política. No es el caso de Althusser quien busca que la filosofía se coloque al fin a la altura de esta frase y de las circunstancias políticas que el marxismo suscitó en el siglo.

¿Cómo elevar el poder transformador de la filosofía? ¿Qué significa que el pensamiento pueda y deba cambiar al mundo? Se trata de intervenir en el terreno del pensamiento, un terreno común a todas las mujeres y hombres, ya que todo ser humano utiliza ideas para orientar su propia práctica. Nos dice Marx, esta vez en *El Capital*: “lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de modelarla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en *la imaginación del obrero*, o sea *idealmente*.”¹⁹ El uso de las ideas es crucial en el ser humano, ya que sirven para guiar su práctica, su quehacer y su andar por el mundo. El ser humano proyecta sus obras antes y al momento de realizarlas.

Sin embargo, debemos entender esta frase de *El Capital* junto con esta otra del apartado sobre “El fetichismo de la mercancía”: “No lo saben, pero lo *hacen*.”²⁰ Si bien, el pensamiento es necesario para cualquier proceso de trabajo, para cualquier transformación de la naturaleza, los seres humanos no necesariamente son conscientes de lo que implica su trabajo. Pensamiento no es nunca igual a consciencia para Marx, y Althusser va a subrayar esto, ya que le permite dar cuenta del descentramiento del sujeto en Marx. Los sujetos no son aquello que se imaginan ser, lo que piensan que son; no obstante, participan del proceso de producción por medio de las abstracciones que llevan a cabo en su pensamiento. Los seres

¹⁸ *Ibid.* p. 121.

¹⁹ K. Marx, *El Capital*, traducción de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2001, p. 216.

²⁰ *Ibid.* p. 90.

humanos pueden participar en el proceso de producción sin tener consciencia de lo que está en juego en ese proceso, a pesar de estar haciendo uso de representaciones abstractas que le sirven para guiar su práctica. Por eso Marx es el primero en insistir, adelantándose en este punto a Freud, que no hay que juzgar a un hombre por la consciencia que tiene de sí, el relato que nos hacemos de nosotros mismos es siempre una farsa, sino que hay que analizar el conjunto del proceso que, detrás de la espalda de su consciencia, produce esa consciencia. La consciencia no agota la práctica y, por lo tanto, el propio pensamiento o representación que se tiene de ella. Para Marx, y esto lo va a recuperar Althusser en todo momento, cambiar la consciencia de un ser humano, no significa enseñarlo o sacarle de la ilusión, significa alterar los procesos prácticos y productivos que generaban esa consciencia.

Antonio Gramsci pensó en el mismo tenor que Marx. Para él, hay que situar el pensamiento, la consciencia y la individualidad como un epifenómeno de las relaciones sociales. No hay que considerar a cada hombre aisladamente, sino como parte de un proceso que tiene lugar mediante la cooperación con los demás hombres en el trabajo sobre la naturaleza que se busca transformar. Nos dice el filósofo italiano:

El individuo entra en relación con los demás hombres no por yuxtaposición, sino orgánicamente, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así tampoco entra el hombre en relación con la naturaleza de un modo simple, por el hecho de ser naturaleza él mismo, sino activamente por medio del trabajo y de la técnica. Además: esas relaciones no son mecánicas. Son activas y conscientes, o sea, corresponden a un grado mayor o menor de inteligencia o comprensión que tiene de ellas el individuo humano. Por eso se puede decir que cada cual se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida que cambia y modifica todo el complejo de relaciones de las cuáles él es el centro del anudamiento. En este sentido el filósofo real es y no puede ser más que el político, esto es, el hombre activo que modifica el ambiente, entendiéndolo por ambiente el conjunto de las relaciones en las que interviene cada individuo.²¹

El verdadero cambio es una práctica transformadora del conjunto del proceso que liga a los hombres entre sí en sociedad. Son las relaciones sociales las que hacen al individuo y a su consciencia y no a la inversa. Las representaciones abstractas de las que hacen uso los hombres son resultado y consecuencia de ese mismo proceso social. Gramsci estaría de acuerdo en que la verdad o falsedad de las ideas se determina en la práctica. Por tanto, es poco o casi nada lo que un individuo puede cambiar de sí mismo. El esfuerzo transformador debe ser a partir de acciones colectivas que cambien de rumbo la totalidad de los procesos sociales en los que los individuos están inmersos. Hay, es cierto, que fomentar, que tender,

²¹ A. Gramsci, "¿Qué es el hombre?" en *Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 2005, p. 438.

según Gramsci, al aumento de actividad de los individuos en sus procesos sociales y, por ello, acrecentar la consciencia de los individuos, así como también sus representaciones del mundo para que así éstas dejen de ser solamente pasivas. “Todo hombre es filósofo.”²²

Aunque Althusser no comparte del todo el optimismo de Gramsci de que con la praxis revolucionaria llegaremos a un Estado de completa actividad y mucho menos la primacía que éste todavía le da a la consciencia (consciencia=actividad), su punto de partida es también que hay una filosofía espontánea de aquellos que no son filósofos. El punto de partida es que “el hombre piensa”²³ (*homo cogitat*) como lo era ya para Spinoza. Para Althusser, la filosofía espontánea de los no-filósofos tiene que ver con el sistema de ideas, “cosmovisión” podrían decir algunos, que permite a los individuos reproducir el modo de producción en el que están insertos. Se trata de una actitud respecto al mundo intelectual y práctica a la vez que produce la aceptación prudente y resignada del mundo tal cuál es. Es la síntesis de “actividad pasiva” que hace que los sujetos trabajen para soportar el sistema y la organización social mediante su trabajo. Nos dice el autor de *Lire le Capital*:

Generalicemos: se puede decir que *toda práctica específica* (trabajo, investigación científica, medicina, lucha política) *hace abstracción de todo el resto de la realidad para consagrarse a la transformación de una parte de la realidad*. Abstraer es <<separar>> un parte de la realidad del resto de la realidad. La abstracción es primeramente esta operación y su resultado. La abstracción se opone a lo concreto como *la parte separada* del todo se opone al todo.²⁴

No se puede realizar ninguna actividad, *no se puede trabajar sin la abstracción*. Este proceso está presente en todas las actividades humanas. La primerísima de ellas: el lenguaje. Aunque cada tipo de prácticas tiene su modalidad específica en cuanto al proceso de abstracción (y nosotros veremos la filosófica y la ideológica en este trabajo), en toda modalidad de praxis los seres humanos utilizamos el lenguaje. Como dice Althusser:

...los hombres están dotados de *lenguaje*, así, es el lenguaje el que instituye de antemano esta distancia entre lo real inmediato y su representación: de antemano, porque contiene el hecho mismo de su abstracción. En este sentido, se puede decir que *todos los hombres son teóricos*, no tanto porque ven, *sino porque hablan*. Y sabemos por qué: porque el lenguaje está constituido de abstracciones (de ruidos que hacen abstracción, para tratarlas como palabras que designan realidades concretas de las que uno hizo abstracción).²⁵

²² *Ibid.* p.439.

²³ B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña García, Madrid, Tecnos, 2007, Parte II, Axioma 2, p. 127.

²⁴ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Paris, PUF, 2014, pp. 105-106. Traducción mía. Énfasis en el original.

²⁵ *Ibid.* p. 165.

El lenguaje nos acompaña a todos los seres humanos, en el día, en la noche, incluso en los sueños, somos seres fabricados con las palabras. Una palabra es un ruido articulado que se asocia a una pluralidad de cosas que designa. La palabra hace abstracción de ciertas características de esa cosa en cuestión y así se les reconoce con un solo concepto. Tanto Badiou como Rancière van a ser deudores de la concepción althusseriana del lenguaje. Por un lado, para Rancière, como veremos, el ser humano es un “animal literario” y su manera de hablar y de usar las palabras va a determinar lo que llama “distribución de lo sensible”, la manera en que se visibiliza la realidad. Por otro lado, de acuerdo con Badiou, aunque trata de escapar del “giro lingüístico”, las abstracciones de los seres humanos, sus pensamientos van a ser idénticas al ser-en-tanto-ser. Esas abstracciones van a regirse por las leyes del estado actual de las matemáticas y es partir de ellas que podemos dar cuenta de los cambios (acontecimientos) que se lleven a cabo en lo que existe.

Las palabras no tienen ninguna relación intrínseca y necesaria con respecto a los objetos que designan. Se trata de signos puramente arbitrarios. En realidad, la verdadera relación de las palabras es con otras palabras. Ninguna palabra existe por sí misma, sino que existe en relación y de acuerdo a lo que la distingue o diferencia de las demás palabras que conforman una lengua. La lengua, y en esto Althusser sigue al lingüista suizo Ferdinand de Saussure, no es más que un “sistema de diferencias”. La afinidad y las diferencias es lo que constituye las palabras en unidades y permite identificarlas, a la vez que permite la distinción entre ellas. Nos dice Althusser: “...es esta extraña realidad, la lengua, que permite la operación llamada abstracción. Por esto, *todos los hombres que hablan se sirven <<naturalmente>> de la abstracción...*”²⁶

Toda apropiación de lo concreto por parte del ser humano pasa por el lenguaje y por el cuerpo. Es por medio del trabajo, que conjuga cuerpo y abstracción, como nos apropiamos de las cosas. Posteriormente viene el reconocimiento social de la propiedad: “esta es *mi* casa”, “esta es *mi* mujer”, “esta es *mi* empresa o *mi* fábrica”, etc. La sociedad va a necesitar del derecho, de las leyes y las instituciones para defender la propiedad reconocida, al mismo tiempo que produce cohesión social y pone a trabajar a los hombres con otros hombres. De la misma manera, va a surgir la abstracción técnica para suplir las carencias del cuerpo y

²⁶ *Ibid.* p. 112.

hacerlo más apto para determinados trabajos. Los sistemas de abstracción, los lenguajes a los que están sujetos los seres y por los que son determinados dependen de lo que Althusser llama, siguiendo obviamente a Marx “modo de producción”, es decir, un sistema de prácticas que rigen la relación de los seres humanos con la naturaleza y entre ellos mismos. Nos dice Althusser:

¿Qué es un modo de producción? Una cierta manera de producir, es decir, de hacer frente a la naturaleza para obtener los productos necesarios para la subsistencia de los hombres dentro de una formación social. Esta relación con la naturaleza, que es una relación material y técnica, pone en juego relaciones sociales determinadas para cada modo de producción: no solamente forma de cooperación en el proceso de trabajo, formas de división y de organización del trabajo, sino, por sobre todo, *relaciones de propiedad o de no-propiedad que los grupos sociales, definidos por estas relaciones, que mantienen con los medios materiales de producción*. Es así la unidad de las fuerzas productivas (medios de producción + fuerza de trabajo) y de relaciones de producción, bajo las relaciones de producción que definen un modo de producción.²⁷

Un modo de producción es aquello que los seres humanos espontáneamente, y algunos filósofos profesionales como Heidegger, llamamos *mundo*. A partir de cómo es que produce determinada sociedad se va a determinar la repartición del excedente económico, quién es propietario y quién no, es cierto, pero también, qué tipo de trabajos o prácticas se pueden realizar, quiénes van a realizarlas, además de determinar todas las conexiones de sentido y de lenguaje en cualquier mundo social dado. De igual manera, y yendo más lejos, un modo de producción va a demarcar de manera exacta aquello que es posible y aquello que es imposible en una sociedad determinada.

Sin embargo, cualquier modo de producción va a necesitar de un discurso que provoque la resignación en los seres humanos ante la forma de organización social en que se encuentran. Ese discurso que permite conformarse al orden social se llama “religión” y está en los fundamentos de toda filosofía espontánea. Nos dice Althusser:

...detrás de cada filosofía personal, subsiste un *fondo de religión*, que no tiene nada de personal, sino que es social, herencia todavía viva de la larga historia humana. Y es un hecho bien establecido, que aparte de ciertos momentos de la historia, donde la religión sirvió a la *revuelta* de los humildes (los primeros cristianos, la guerra de los campesinos y numerosas sectas: Cátaros, etc.), aparte de ciertas tentativas actuales en ciertos cristianos para tomar parte en los combates de la clase obrera, la religión ha estado masivamente ligada, en la historia, a la *resignación*, delante de las gestas de este mundo, a cambio de la *promesa*, de una compensación en otro mundo.²⁸

Los discursos que sirven para mantener cohesionada una sociedad, mantener a la población reproduciendo el sistema y el modo de producción, así como crear efectos de sujeto los llama

²⁷ *Ibid.* p. 266.

²⁸ *Ibid.* p. 60-61.

Althusser: “ideología”. La práctica ideológica es la producción del conjunto de ideas que mantiene cohesionada a una sociedad y, según Althusser, se opone a la filosofía. La filosofía trabaja sobre la ideología. Por ahora basta decir que la ideología funciona creando o produciendo un efecto de necesidad sobre el modo de producción u organización social vigente. La necesidad tiene un carácter de incontrolable. Se trata de que pensemos a la naturaleza y al Estado como más allá de nuestras capacidades y poder de acción. Y Dios es, según Althusser, el modelo donde se resume este poder. Gracias a la idea de lo divino es que los individuos van a enfrentar su existencia como un destino que se decide fuera de ellos. No se puede hacer nada cuando un Dios omnipotente es el organizador y el creador del mundo que hay que sufrir. Frente a este tipo de ideas o sistemas de representaciones, que desde ya daremos el nombre de idealistas, es que debe alzarse la filosofía y entablar una guerra sin cuartel.

1.1.2. La filosofía como campo de guerra y la nueva práctica de la filosofía

Podemos distinguir tres grandes etapas en la filosofía de Althusser: la primera, predominantemente epistemológica, contiene sus dos grandes libros de los años sesenta: *La revolución teórica de Marx* y *Para leer el Capital*, en donde la filosofía es definida como “práctica teórica”; en segundo lugar, después de criticarse a sí mismo como “teoricista”, tenemos al Althusser “ideológico”, ya que a partir de la conferencia “Lenin y la Filosofía” (1968) y por toda la década de los sesenta, con epicentro en el artículo “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, va a definir a la filosofía como “luchas de clases en la teoría en última instancia”; por último, nos encontramos con el Althusser del “materialismo aleatorio” ya al final de su vida, en los años ochenta y recluido en el hospital psiquiátrico de *Sainte Anne*, de este periodo es el “Retrato del filósofo materialista” (1986). Por supuesto, no se trata de una distinción esquemática y rígida que se cumpla a rajatabla, hay un sinfín de textos “de transición” y un “ir y venir” en su pensamiento vivo. En este capítulo nos vamos a basar más en lo que hemos denominado su segunda etapa y vamos a exponer la concepción de la filosofía como “lucha de clases en la teoría en última instancia” debido a que es en esta etapa donde Althusser más medita sobre la nueva práctica de la filosofía a partir de los descubrimientos marxistas. Sin embargo, aspiramos a dar una visión sintética del pensamiento de Althusser en torno a la práctica filosófica, sobre todo de aquellos elementos que tendrían más influencia en sus antiguos alumnos.

Badiou y Rancière van a conservar, en sus respectivos pensamientos, la idea de que la filosofía es una *intervención*, una manera de incidir en la realidad a partir de conceptos. Para ellos, la filosofía debe intervenir en la realidad por medio del trazado de una “línea de demarcación”. Este trazado busca deslindar lo conservador de aquello que conviene a la emancipación. Althusser, Badiou y Rancière pueden parecer a primera vista esquemáticos y llenos de distinciones “maniqueas”. Sin embargo, como su punto de partida y sus objetivos son prácticos, no de hacer “mera teoría”, se trata de separar los bandos que se enfrentan y de cohesionar a la parte que se apoya, claramente, la que busca el cambio. Badiou y Rancière consideran, igual que Althusser, que la filosofía es combate. Esto quiere decir que piensan contra aquellos que buscan conservar el mundo tal cuál es y proporcionar una forma de pensar que coadyuve o coopere con la construcción de un nuevo mundo que redunde en la liberación de las opresiones que sufren los seres humanos. Nos vamos a centrar en la segunda etapa del pensador de la *rue d’Ulm* porque es en esta etapa en la que existe polémica con sus antiguos y en la que ambos se influyen mutuamente. En la primera etapa sus alumnos son sólo receptores pasivos, meros discípulos, en la segunda existe discusión entre ellos y su antiguo maestro. En la tercera etapa, la del “materialismo aleatorio” la discusión se ha desvanecido y, aunque se nota la influencia del Badiou de *Teoría del Sujeto*, sus alumnos no vuelven a polemizar con él y menos a ser influenciados por esa teoría, su pensamiento de madurez ya estaba en marcha. De cualquier forma, la concepción de la filosofía “sin objeto”, condicionada desde fuera como “lucha en el pensamiento”, que se materializa en tesis y la idea de que lo social se entiende como antagonismo permea la reflexión entera de nuestros autores.

Es imposible hablar de *la* filosofía de Althusser. Su pensamiento jamás tuvo ningún afán de sistematicidad o de unicidad, se trata más bien de una reflexión dinámica, plástica, que responde a las necesidades coyunturales y políticas dentro de los antagonismos de clase de su propio momento. La filosofía de Althusser se va construyendo a través de propuestas críticas que buscan intervenir en las diferentes prácticas de los seres humanos, principalmente, como veremos, en las prácticas científica, política e ideológica, aunque no sin dejar de lado la práctica artística y el psicoanálisis.

La filosofía para Althusser tiene una función de combate. Por ello, sólo se comprende cuando se entiende contra qué y quiénes se batalla y las armas teóricas que empuña contra

esos adversarios. La “revolución teórica de Marx” consistió en poner de manifiesto el carácter conflictivo de las sociedades humanas y, por ende, la primacía de la lucha de clases. Althusser se propuso lograr una filosofía a la altura de ese descubrimiento poniendo de manifiesto la manera en que la lucha se presenta también en el pensamiento. De esa manera, la filosofía carga con la obligación de construir un arsenal teórico de categorías que permitan responder a la batalla coyuntural del presente, lo que implica también la crítica de las filosofías (o estrategias teóricas) que se utilizaron en el pasado, e incluso autocrítica si se trata de hacer el balance de cómo se acometió teóricamente alguna coyuntura del pasado.

Esta situación, el hecho de que Althusser conciba la práctica filosófica como un combate, conlleva algunos problemas para los intérpretes y comentaristas de su obra: cada texto debe analizarse a partir de su fecha de composición. Esto debido a que cada artículo o libro corresponden a determinada coyuntura y que los textos del pasado son sometidos a crítica por el propio autor al hacer el balance de sus aciertos y fallos. A Althusser le gustaba recordar a Napoleón “*on s’engage et puis on verra*”, como le gustaba citar a Lenin. Nos metemos en la pelea y ya luego vemos. Hay que pensar la coyuntura política e intervenir lo más justo posible en ella, ya después podremos hacer el ejercicio de autocrítica tan necesario para reconocer los errores y no volver a cometerlos. Hay que comprometerse en la seriedad de la batalla y ya después veremos qué pasa.²⁹

El pensamiento de Althusser busca volver a hacer del marxismo un pensamiento vivo, descubridor e innovador. El marxismo estaba estancado frente a dos tendencias *interpretativas* que desactivaban su potencial crítico. Por un lado, teníamos la interpretación de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S. con su concepción metafísica de las leyes dialécticas universales, las cuales son necesarias e inexorables. El Partido se basaba supuestamente en esas leyes por lo que sus dictados compartían el mismo carácter de obligatoriedad. Por otro lado, tenemos la interpretación “humanista” que simplemente reducía al marxismo al nivel de una simple crítica moral de las injusticias del capitalismo. Para Althusser, en cambio, lo importante no es interpretar (o revisar) el marxismo, sino “volver a Marx”, es decir, volver a las bases con el afán de elevar la teoría a la altura de la

²⁹ Véase V. Lenin, “On Revolution” en *Lenin’s Collected Works*, 2nd English Edition, Progress Publishers, Moscow, 1965, Volume 33, (p. 476-80). Disponible en: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1923/jan/16.htm>

práctica científica y política de su tiempo. Lo importante es hacer del marxismo una teoría capaz de nombrar la práctica transformadora de la sociedad capitalista. Cumplir con la décima primera tesis sobre Feuerbach elaborando una filosofía que no fuera mera *interpretación*, sino *transformación* del mundo.

La transformación se logra combatiendo, incorporándose en la lucha que constituye a la sociedad en sí misma. Esto es, fabricar una inventiva con la cual incorporarse en los antagonismos fundamentales de lo social e intervenir en ellos a fin de obtener un cambio radical y de base de la manera en como lo social se constituye y nos constituye en el inter. Lo social es conflicto. Por “lo social” entendemos la forma de organizarnos para reproducir nuestras existencias, el ser y modo de ser de cada individuo inmerso en esa colectividad. Nos dice Althusser:

...lo que constituye una filosofía no es su discurso de demostración ni su discurso de legitimación. Lo que la define es su posición (*thesis*, en griego) en el campo de batalla filosófico (el *Kampfplatz* de Kant) por o contra tal posición filosófica existente o en defensa de una posición filosófica nueva.³⁰

La filosofía batalla por la defensa y conquista de tesis, es decir, de posiciones de pensamiento y territorios categoriales. Las tesis filosóficas son proposiciones activas y actuantes. Las proposiciones filosóficas son tesis. Tesis que son, siempre agrega Althusser, dogmáticas y siempre organizadas en sistemas. Es a partir de tesis que se desarrolla la lucha perpetua en la filosofía. Ellas son declaraciones de guerra y designan, incluso en silencio, al adversario. Actos de guerra teóricos que revisten, lo mismo que cualquier combate, las formas más estruendosas de la guerra de trincheras: astucias, desvíos, escondites y túneles; al mismo tiempo que pueden adoptar también formas del combate frontal: asaltos, fanfarrias, tambores, ascensos, caballería, trompetas y medallas de honor por la posición tomada. Continúa Althusser:

Lo que sugiere que la filosofía actúa bien y bonito, aunque sea bajo una forma no material, porque ella es abstracta, igual que un ejército en guerra contra adversarios reales, que sobre el campo de batalla filosófico (*Kampfplatz*, Kant), se producen choques, que, por ser categoriales (entre categorías, entre Tesis), no son menos sangrientos, sino inmediatamente, de menos en la corta y larga duración.³¹

Cuando una filosofía quiere ocupar las posiciones del adversario, es menester que gane para su causa sus argumentos filosóficos, que juegan el papel de “tropas adversas”. Para poder

³⁰ L. Althusser, *Filosofía y marxismo*, traducción de Josefina Anaya y Barrios, México, Siglo XXI, 2015, pp. 20-21.

³¹ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, París, PUF, 2015, posición Kindle, 1076.

vencer al enemigo es imperativo llegar a conocerlo primero, para ser capaz así de apropiarse de sus armas, tropas y territorio, es decir, de sus argumentos filosóficos, los cuáles serán revertidos contra él.

Para Althusser, la filosofía no tiene objeto, en el sentido científico del término, sino que la filosofía tiene objetivos o cuestiones. La filosofía no tiene objeto real. No es pensamiento de un objeto, *la filosofía piensa estrategias que se enuncian por medio de tesis*. Una tesis filosófica se compone de *categorías* (y así Althusser distingue a la filosofía de las ciencias, ya que para él, la ciencia produce conceptos). La categoría no tiene objeto, sino que su sentido es asignado por el conjunto de categorías que constituyen un sistema filosófico. En las tesis, y las categorías que las conforman, queda en claro la *posición* de la filosofía en cuestión. El agrupamiento de ciertas categorías bajo la forma de tesis expresa la toma de posición en filosofía acerca de las cuestiones controvertidas. En filosofía las categorías que constituyen una tesis se convierten en armas para combatir al adversario filosófico. Hay que pensar el conjunto de las diferentes filosofías a lo largo de la historia como un campo de batalla teórico. Nos dice Althusser:

Si una tesis filosófica no tiene objeto, si el objeto que ella plantea no es un objeto real, sino un objeto puramente interno a la filosofía, *este objeto se convierte para ella en un medio para ocupar un territorio de un adversario filosófico*. Este objeto filosófico representa el dispositivo <<militar>> por el cual, en la guerra filosófica, la filosofía en cuestión ocupa posiciones definidas contra un adversario definido. En efecto, no se plantea una tesis más que contra una tesis, contra una tesis adversa, es decir, diferente o contraria: *toda tesis es entonces por naturaleza anti-tesis*. Y cada filosofía aparece así como una especie de ejército teórico en marcha, desplegado sobre el campo de batalla presidido por tesis, que son destacamentos ofensivos destinados a ocupar el territorio en disputa [...] Entendemos así la razón por la cual la filosofía no tiene objeto, ni proporciona conocimiento en sentido estricto: ella no tiene por fin la producción de conocimientos, sino una guerra estratégica y táctica contra las fuerzas teóricas del adversario, que, como en toda guerra, supone *cuestiones*.³²

La filosofía, aunque quiera enunciar de una vez y para siempre la Verdad sobre todas las cosas, como es el caso de la filosofía de tipo idealista, es en esencia conflictiva y esto será así para siempre mientras el ser humano continúe pensando. La filosofía es una guerra de ideas perpetua. Esta idea “bélica” de la filosofía va a pasar casi íntegramente a Badiou y a Rancière. Ellos como Althusser, consideran que la realidad se piensa *tomando partido* no como un “espectador imparcial” que es la figura idealista por excelencia.

³² L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., pp. 321-322.

Ha quedado claro ya que la filosofía es un combate. Una lucha eterna. Debido a que toda la historia de la filosofía no es más que el reasentamiento de argumentos en los que se lleva a cabo una sola y única lucha, la lucha de tendencias filosóficas, podemos decir que la *filosofía no tiene historia*, sino que es la puesta en escena del mismo enfrentamiento. La filosofía no tiene algún objeto al cual otorgarle una historia y, por eso, la nada de su objeto es la nada de su historia. En el pensamiento filosófico no se hace otra cosa que escenificar el mismo choque o enfrentamiento de fuerzas una y otra vez.

Pero, ¿cuáles son las fuerzas enfrentadas? ¿Quiénes son los que se batan en esta lucha que se lleva a cabo en el pensamiento? En la filosofía se enfrentan tendencias, la tendencia idealista y la tendencia materialista. Si bien, como decíamos más arriba, toda filosofía es coyuntural, algo que para Althusser tiene el carácter de una constante, es que, en el seno de la filosofía, en cada obra filosófica, siempre se enfrentan la tendencia materialista e idealista. Nos dice el filósofo marxista: "...cada filosofía reproduce de algún modo, en su interior, el conflicto en el cual está inmersa exteriormente. Toda filosofía entraña el espectro de su contrario: el idealismo o el espectro del materialismo y viceversa."³³

La filosofía es pensamiento que se lleva a cabo y que se ha llevado a cabo en sociedades de clases. Ese conflicto permea en el pensamiento y se termina reflejando en las tesis filosóficas. El antagonismo es lo perenne de la filosofía. No se puede hablar de posiciones acabadas, cada posición siempre entraña su contraria. Y, al igual que las clases sociales, que se constituyen en el enfrentamiento, las tendencias filosóficas solamente se personifican en la lucha y por ello son siempre cambiantes, para poder adaptarse al ataque del enemigo, defenderse y eventualmente atacar. Lo que realiza la filosofía es la contradicción entre tendencias, las cuales siempre se presentarán entremezcladas. Dice Althusser:

...toda filosofía no es más que realización -más o menos acabada- de una de las dos tendencias antagónicas: la idealista y la materialista. Y en cada filosofía se realiza no la tendencia sino la contradicción antagónica entre ambas tendencias. [...] toda filosofía de tendencia idealista comporta necesariamente argumentos materialistas y viceversa. Repito, no hay pureza total. Ni la filosofía materialista marxista podría pretender ser exclusivamente "materialista" porque en ese momento habría abandonado el combate, renunciando a tomar preventivamente, posiciones ocupadas por el idealismo.³⁴

³³ L. Althusser, *Filosofía y marxismo*, op. cit., p. 35.

³⁴ *Ibid.*, pp. 36-37.

La filosofía siempre estará marcada por esta contradicción entre las tendencias que la constituyen. Estas tendencias nunca se encontrarán en forma depurada, lo que encontramos en las diferentes obras filosóficas son sólo tendencias dominantes. Teniendo esto en cuenta, en lo sucesivo explicaremos ambas tendencias filosóficas, sin perder de vista que se trata de una explicación de tipos que siempre se encuentran entremezclados.

a. **Idealismo o las mentes encerradas en cuerpos ordenados**

La primera característica de la filosofía idealista es su encierro. Ella está encerrada en sí misma. El profesor de filosofía idealista sufre muchos encierros: está encerrado en la Facultad o Departamento de Filosofía de su Universidad, de la misma forma, que está encerrado dentro de la historia de la filosofía. El filósofo idealista está convencido de la omnipotencia del pensamiento y, cómo puede determinar todo a partir de él, aunque en términos prácticos su obra no tenga mayores efectos y sólo unos cuantos, también filósofos, puedan entender su peculiar lenguaje técnico. Está convencido de que produce pensamiento y saber, y que debe transmitirlo a sus alumnos. Para el idealismo, la filosofía sirve solamente para su propia enseñanza. Este encierro de la filosofía idealista supone que la consciencia tiene un lugar privilegiado para *explicar el mundo desde la teoría*, es decir, desde la contemplación. Se supone que la filosofía es autosuficiente y que se basta a ella misma para enunciar “la Verdad sobre todo.” Althusser tiene una imagen para este encierro de la filosofía idealista: “creen que la filosofía no tiene trasero”³⁵, es decir, esto significa que el pensamiento no tiene un cuerpo ni tiene un afuera.

Otra característica importante es suponer que la filosofía es ante todo teórica y que puede pasar de largo los acontecimientos históricos y los conflictos de éste. Ella puede modificarse a sí misma sin necesidad de recurrir al mundo. La filosofía idealista es una filosofía del retiro. El filósofo medita desde su encierro y apela a cada uno a despertar *dentro de sí mismo*. El filósofo idealista puede ser muy buen lector de libros, pero muy mal lector de la realidad, de ser “actor” ni siquiera lo concibe. Para la filosofía idealista ser “objetivo”

³⁵ *Ibid.* p. 45. “Conocemos el dicho de Hegel: la conciencia de sí tiene un envés y no lo sabe. A lo cual responde la confianza de François Mauriac cuando recuerda que de niño él creía que las personas ilustres no tenían trasero. La irrupción de la práctica toma a la filosofía por la retaguardia [...] Tener un espacio exterior y tener un trasero puede decirse que es lo mismo. Pero tener un ‘detrás’ es tener un exterior inesperado. Y a la filosofía le ocurre eso.”

es situarse de modo contemplativo por arriba del mundo para así poder explicarlo e incluso “reflejarlo” como si el intelecto fuera “un espejo de la naturaleza”, como dice Richard Rorty.

El filósofo idealista refleja y argumenta, no produce, por eso, tiene horror por el trabajo manual. Por ello, uno de sus prejuicios más arraigados es suponer que la división del trabajo manual y el trabajo intelectual es parte de la inamovible “naturaleza humana”. El segundo le parecerá dotado de dignidad humana, el primero será patrimonio exclusivo de los esclavos. El idealismo es amante de las divisiones y de las jerarquías. De igual forma, los filósofos idealistas se consideran los genuinos detentores de la actividad del pensar ¡Hay que ser filósofo profesional para saber pensar! Si alguna institución no ha otorgado grado alguno, se carece del rigor y de la sistematicidad para el pensamiento. De esta manera, los profesores de filosofía son aquellos que, en diferentes grados y jerarquías, van a monopolizar el patrimonio del pensamiento. En este sentido, la filosofía idealista siempre ha mantenido una división del mundo entre los que piensan (contemplan) y los que no (y trabajan). Dice Althusser:

La división entre aquellos que trabajan y producen y aquellos que no trabajan, pero disponen del ocio para pensar la verdad y decirla, es buena cosa. La división entre aquellos que gobiernan y son gobernados es buena cosa, entre los militares y los civiles, entre los hombres y las mujeres, entre los hombres libres y los esclavos, entre los Griegos y los Bárbaros (o esclavos e inmigrantes), la división entre los adultos y los niños, la división entre los dioses y los hombres, la división entre sacerdotes y laicos, la división entre los videntes y los ciegos, la división entre las prostitutas sagradas y las laicas: todo eso es bueno, una excelente cosa. [...] si existen filósofos es para decir a aquellos que detentan la verdad de su verdad, etc. Sí, todo está bien. La división del mundo entre aquellos que saben y lo dicen y aquellos que no saben y escuchan, está bien.³⁶

Esta cita, que bien podría haber escrito Rancière, nos muestra que la filosofía idealista tiene por fin, no sólo apoyar racionalmente las distinciones entre los seres humanos, sino además tomarse la tarea de dictar quiénes son aquellos que hablan propiamente y aquellos que solo profieren ruido. El filósofo idealista mantiene el orden establecido, pues su trabajo es pensar (y no debe exceder esa área), al mismo tiempo que señala a quienes deben no pensar, sino trabajar (y mantenerse en ese lugar).

La soberbia es otra de las marcas distintivas del filósofo idealista. Dice Althusser: “Los filósofos idealistas hablan por todo el mundo, y en lugar de todo el mundo ¡Claro está! Piensan detentar la verdad sobre todas las cosas.”³⁷ De esta soberbia es que surge la íntima

³⁶ L. Althusser, *Être marxiste en Philosophie*, París, PUF, 2015, posición kindle 1298.

³⁷ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., p. 52.

conexión entre la filosofía idealista y la religión. Al querer hablar sobre el Todo, al querer expresar la Verdad máxima que contiene todo lo existente y así es que convierte los temas religiosos en cuestiones filosóficas. Cuestiones como el origen, el fin, la Verdad de la Totalidad, son tesis religiosas reelaboradas por la filosofía. La filosofía idealista tiene por función poner las cuestiones filosóficas al servicio de la religión, es decir, al servicio de la resignación. La filosofía idealista busca convertir en racional la adaptación pasiva al mundo social dado. Dice Althusser:

Porque hay que ser idealista para elaborar un discurso de apariencia racional al servicio efectivo de los valores y las cuestiones religiosas. Y ser idealista es afirmar entonces el poder absoluto de la filosofía y del filósofo sobre todas las cosas, y sobre toda verdad, posición que hace de la Verdad un poder (religioso y político), y que hace de los filósofos un pequeño grupo de intelectuales iniciados, únicos detentores de la verdad, que consienten a distribuir, desde arriba, al rebaño de los hombres vulgares, y a los Reyes, si están dispuestos a recibirla. Porque los reyes y los sacerdotes, y todos los detentores de cualquier poder, *tienen interés por esta filosofía*, que es la sola capaz de poner orden en las cosas y de fortalecer el orden de las cosas, de manera que cada uno permanezca en su lugar, y cumpla su función social: que el esclavo permanezca esclavo, el artesano como artesano, que el comerciante comercie, que el hombre libre sea libre, que los sacerdotes prediquen, los guerreros guerreen, y el rey reine. El idealismo habla de Verdad: pero detrás de la Verdad está el poder que se perfila, y con el poder, el Orden. Los filósofos parecen retirarse del mundo: para separarse de los ignorantes, de los hombres vulgares y materialistas. No se retiran del mundo más que para intervenir en el mundo, dictarle la Verdad: aquella del poder y del Orden.³⁸

Detrás de la filosofía idealista está el poder establecido. Hasta aquí parece obvio por qué los filósofos idealistas necesitan del poder de los poderosos, pero ¿Qué gana el poder con ellos? ¿Para qué los necesita? Según Althusser, la filosofía surge en estrecha unión con el surgimiento de alguna ciencia. Por ejemplo, Platón y Aristóteles surgen del advenimiento de las matemáticas, de Descartes a Kant la filosofía tiene que ver con la física (de Galileo a Newton). La filosofía idealista tiene por fin suturar o remendar el desgarramiento provocado por la ciencia en el tejido de la ideología dominante.

La filosofía, según Althusser, históricamente exacto en este punto, surge de dos escándalos: la emergencia de la ciencia y de la política democrática en Grecia. La filosofía nace cuando se abandonan las formas mitológicas y religiosas de pensar, y, por medio de la primera ciencia: las matemáticas, pudo adoptar las formas abstractas de razonamiento teórico propias de la ciencias. Nos dice el filósofo de *Pour Marx*:

...históricamente la filosofía surgió de la religión, de la cual heredó relevantes cuestiones que posteriormente se convirtieron en grandes temas filosóficos, aunque con planteamientos y respuestas diferentes, como por ejemplo, el origen, fin o destino del hombre, de la historia y del mundo. [...] cuando

³⁸ *Ibid.*, pp.94-95.

la filosofía se constituye como tal, en sentido riguroso, es cuando aparece la primera ciencia: las matemáticas. Esto no es causal, pues marca precisamente el paso del estado empírico al estado teórico. A partir de este momento, se empezó a razonar de otra manera, y sobre objetos diferentes los abstractos.³⁹

La filosofía va a tomar el producto de la ciencia (las abstracciones secularizadas) y las va a colocar en el ámbito de la lucha de clases, es decir, en el campo de la política. La filosofía sería la política continuada de una cierta manera, a propósito de lo que propone la ciencia. La filosofía representa la política en el dominio de la teoría, con más precisión, en el de las ciencias y viceversa. La filosofía representa la científicidad en la política, desde las clases comprometidas en la lucha de clases. Nos dice Althusser:

...la filosofía *representa* la lucha de clases, es decir, la política. Ella la *representa*, lo que supone una instancia junto a la cual la política va a ser representada: esta instancia son las ciencias. *Punto nodal número 1*: relación de la filosofía con las ciencias. *Punto nodal número 2*: relación de la filosofía con la política. Todo se juega en esta doble relación.⁴⁰

La tesis de Althusser sobre la filosofía, es que es una práctica humana de pensamiento que presupone el conflicto social y el trabajo científico. Por eso, considera que la historia de la filosofía es una secuencia de coyunturas en los que la novedad emerge como la conjunción de relatos políticos, económicos y científicos principalmente. Podemos observar que, aunque el filósofo idealista no sepa o se haga, la filosofía, a pesar del pretendido encierro del idealismo, está condicionada por su afuera: por las ciencias y por la lucha de clases, es decir, por la política, a la que Althusser también le da el nombre de ideología. La filosofía no está ni arriba ni debajo de las ciencias, ya que no es conocimiento, sino una *intervención*. Una intervención universal que tiene efectos en todas las prácticas humanas, por supuesto, también en la ciencia y en la política, así como en las ideologías y las prácticas, en todo el conjunto de las actividades humanas. Dice Althusser: "... la vasta mayoría de las filosofías son formas de *resignación* o, para ser más precisos: de *sumisión* a <<las ideas de la clase dominante>> (Marx) y así, al dominio de una clase."⁴¹

Para que el poder pueda "perseverar en su ser" es menester que la clase dominante convierta su poder violento en poder aceptado o consensado, que ese ejercicio del poder se transforme en lo que llamamos "sentido común" y que Althusser llama ideología. Es necesario que logre obtener por medio del consentimiento libre y cotidiano de los sujetos una

³⁹ L. Althusser, *Filosofía y marxismo*, op. cit., p. 33.

⁴⁰ L. Althusser, "Lénine et la philosophie" en *Solitude de Machiavel*, París, PUF, 2015, posición kindle 3012.

⁴¹ L. Althusser, *On the Reproduction of Capital*, traducido al inglés por G. M. Goshgarian, Londres, Nueva York, Verso, 2014, posición kindle 868.

obediencia que se deba a algo más que a la fuerza. La ideología logra que los sujetos actúen como el ejercicio del poder quiere que actúen y para esto logra que el mundo presente de dominación aparezca como el único mundo posible. La filosofía tiene estrecha relación con este sistema contradictorio de las ideologías debido a que la lucha de clases también se manifiesta en el pensamiento.

Ningún tipo de actividad humana puede llevarse a cabo sin ideología. En todas las prácticas sociales, ya sea que tengan que ver con la economía, la ciencia, el arte, el derecho, la moral, la política, los seres humanos que actúan, sépanlo o no, aunque las más de las veces no lo saben, lo quieran o no, están sometidos a las ideologías correspondientes, fraguadas, en última instancia, para favorecer los intereses de la clase dominante. La filosofía idealista es una filosofía que *pone orden*, para hacerlo hace las veces de unificadora de la ideología dominante. Dice Althusser:

...el mundo que piensa la filosofía [idealista] es un mundo unificado porque ha sido desarticulado y rearticulado, es un mundo que se ha *puesto en orden*. Es un mundo en el cual las diferentes prácticas sociales descompuestas y recompuestas se acomodan en un cierto orden de distinción y de jerarquía que es significativo [...] Y si el filósofo es <<el que ve todo>> sólo lo hace para ponerlo en orden para imponer a los elementos del todo *un orden determinado*.⁴²

La filosofía idealista trabaja incansablemente en sus categorías y tesis modificándolas, retomándolas y reordenándolas ya que son su arsenal teórico con el que lleva a cabo su misión: imponer a las prácticas y a las cosmovisiones de las personas, a las ideas sociales que funcionan en un determinado sistema ideológico la deformación impuesta por el orden determinado de ese sistema. Seguimos con Althusser:

La tarea que se le asigna y le delega la lucha de clases en general, y más directamente la lucha de clase ideológica, es la de contribuir a la unificación de las ideologías en ideología dominante, y la de garantizar esta ideología dominante como Verdad ¿Cómo contribuye ésta? Justamente proponiendo pensar *las condiciones de posibilidad teóricas* de la resolución de las contradicciones existentes y por ende de la unificación de las prácticas sociales y de su ideología.⁴³

El papel de la filosofía idealista es producir todo un dispositivo de categorías que permiten pensar e instaurar diferentes prácticas que reproducen el sistema social jerárquico en curso. La filosofía ordena a las prácticas bajo las ideologías jugando el papel de unificadora del discurso de la ideología hegemónica o dominante. La filosofía idealista siempre se ha ocupado del problema del fundamento, y, en cierto sentido, lo que funda, y por eso está

⁴² L. Althusser, *Filosofía y marxismo*, op. cit., p. 155.

⁴³ *Ibid.*, p. 165.

preocupación, es la asignación de lugares que debe ocupar cada quién y cada cuál para desempeñar el papel que se espera de ellos en la constitución de la ideología dominante. La filosofía idealista produce así una problemática general, es decir, una manera de resolver y por ende de plantear todos los problemas que puedan presentarse. Además, por medio de sus categorías, produce esquemas teóricos que permiten enmascarar y superar las contradicciones sociales y, de esta forma, también es un vínculo que liga los diferentes elementos de las ideologías. Por último, al poner en orden, de acuerdo al poder establecido, las diferentes prácticas sociales, genera la Verdad de éste mismo orden, enunciando así la garantía de un discurso racional funcional para el sistema. En última instancia, el papel de la filosofía idealista es unificar la ideología dominante; sirve de laboratorio teórico donde se fábrica el cemento que mantiene cohesionada a la sociedad.

Althusser, siguiendo a Marx, Lenin, Gramsci y Mao, apuesta por lograr una teoría de la filosofía (una filosofía de la filosofía diría José Gaos) en la que se pueda discernir la especificidad de las abstracciones filosóficas y así dar cuenta de la manipulación idealista de estas mismas abstracciones. La manipulación de las ideas es, de acuerdo con Althusser, para unificarlas en una ideología dominante, necesaria para la dominación de clase. Es así que la filosofía puede no tener objeto, pero tiene una *materia*: la ideología regional convertida en determinante por las prácticas y las luchas de la clase dominante.

b. Materialismo o la nueva práctica de la filosofía para el marxismo

Una constante en toda la carrera de Althusser es la cuestión acerca de lo que significa la filosofía. El autor de *La soledad de Maquiavelo*, siempre se preocupó por articular, delinear y trazar una concepción de la filosofía que estuviese a la altura de los descubrimientos científicos y políticos del marxismo. Desde la temprana y desafortunada (por todavía ser idealista) definición de la filosofía como “práctica teórica” en los célebres artículos que conforman *La revolución teórica de Marx*; las conferencias “Lenin y la filosofía” y la “Conferencia de Granada”, verdaderos ejercicios de autocrítica en donde la filosofía se define como “lucha de clases en última instancia”; los libros escritos en la década de los setenta *Iniciación a la filosofía para los no-filósofos* y *Ser marxista en filosofía*, que permanecieron inéditos hasta hace poco; hasta el “Retrato del filósofo materialista” de 1986; Althusser

siempre buscó producir una filosofía materialista que respondiera a los desafíos de la clase emergente proletaria. Nos dice Althusser: “la cuestión de la filosofía marxista se encuentra natural y completamente en el centro de mi reflexión.”⁴⁴ En este apartado nos centraremos, como lo hemos venido haciendo en las conferencias y en los libros recién publicados, escritos en los años setenta, para entroncarlos con la tardía filosofía del materialismo aleatorio. Lo que dejaremos de lado son los escritos tempranos de la práctica teórica que tenían como eje principal la distinción ciencia-ideología. Seguiremos analizando a la filosofía a la luz del conflicto que la compone, sólo que ahora vamos a delinear los rasgos principales de la filosofía materialista tal y como Althusser la concibe y, más importante, la produce y la práctica.

Ni Marx, ni Engels, ni Lenin nos dejaron ninguna obra de filosofía conveniente al marxismo, un libro que tratara sobre las características de la práctica filosófica y de sus cambios y modificaciones a partir de sus propios descubrimientos. Por esto, Althusser busca elaborar una filosofía que dé cuenta de los conceptos que Marx utiliza en *El Capital*, en este sentido se trata de elaborar, no una filosofía marxista, sino una filosofía *para* el marxismo. No se puede hablar de una filosofía marxista debido a que lo que Marx inaugura, según el filósofo de la ideología, es una ciencia, la del materialismo histórico. La filosofía, el materialismo dialéctico, sólo fue esbozada, elaborada en ciernes y, en su mayor parte, en los escritos de juventud de los que Althusser reniega por ser aún muy hegelianos. Al sacar a la luz o poner de manifiesto la manera en cómo funciona el sistema capitalista, los descubrimientos de *El Capital* son de carácter científico. Entonces, así como no se puede hablar de filosofía matemática o filosofía física o filosofía biológica, no se puede hablar estrictamente de filosofía marxista. Sin embargo, los descubrimientos de Marx (y de sus continuadores) tienen efectos en la filosofía y dan lugar a una nueva práctica de ella. Dice Althusser:

... cuando Marx pensaba en la forma del Estado futuro, hablaba de un Estado que fuera un <<no-Estado>>, es decir, una forma nueva que produjera su propia extinción. Lo mismo podemos decir para la filosofía: lo que él buscaba era una <<no-filosofía>>, cuya función de hegemonía teórica desapareciera para dejar lugar a nuevas formas de existencia filosófica.⁴⁵

⁴⁴ L. Althusser, “Soutenance d’Amiens” en *Solitude de Machiavel*, op. cit., posición kindle 4836.

⁴⁵ L. Althusser, *Filosofía y marxismo*, op. cit., p. 24.

Al buscar la abolición del Estado, Marx buscaba la abolición de toda opresión. Althusser se toma en serio este desafío dentro de la filosofía, al buscar esbozar una nueva práctica del pensamiento sin jerarquías ni ejercicio del poder. Esto significa acabar con la idea de una filosofía que “fundamenta” o que es “la Ciencia de las ciencias”. Se trata de terminar con la idea del filósofo que dicta los lineamientos de la sociedad y cómo es que ésta puede estar bien ordenada. De la misma manera que se debe terminar con la filosofía que, a partir de “experimentos mentales”, nos viene a decir cómo actuar. Ni Metafísica, ni ética, ni filosofía política, una filosofía sin “fundamentar” las ciencias, el conocimiento, ni la acción individual o colectiva.

Como vimos, la filosofía idealista está estrechamente ligada al Estado. Marx, que previó la caída del Estado, desconfía, al mismo tiempo y por las mismas razones, tanto de la filosofía como del Estado. No se trata de un rechazo “anarquista” total y en bloque, sino que se trata de delinear ya sea nuevas prácticas de pensamiento como de vida en común. Existía en Marx una desconfianza profunda a las instituciones estatales y a la tarea de unificación de la ideología, la filosofía, que existen ligadas entre sí por estar enganchadas en el mismo mecanismo de dominación burguesa. Marx se abstuvo de elaborar una filosofía completa para no caer en la trampa de “glorificar lo existente”.

Marx heredó a los marxistas y al movimiento obrero en general la difícil tarea de construir nuevas formas comunitarias que no estuviesen basadas en la dominación y que harían del Estado una entidad superflua. También heredó a los filósofos marxistas la tarea de inventar nuevas formas de intervención filosófica que no fueran ideológicas o estatales, sino que contribuyeran al fin de la dominación hegemónica burguesa. Marx, Lenin y Gramsci ya habían sugerido que la filosofía que el marxismo necesitaba no era una nueva filosofía producida como filosofía, creada o inventada de la misma manera que la filosofía idealista, sino una *nueva práctica de la filosofía*. La “práctica marxista” es una lucha contra las determinaciones ideológico-políticas constitutivas de la filosofía como tal que se van a constituir como una práctica contra-filosófica dentro de la propia filosofía. Nos dice Althusser: “Aquello que el marxismo introduce de nuevo en la filosofía, es una nueva *práctica de la filosofía*. El marxismo no es una (nueva) filosofía de la praxis, sino una

práctica (nueva) de la filosofía.”⁴⁶ Esta nueva práctica de la filosofía tiene por objetivo transformar la filosofía. Y, por añadidura, ayuda en lo posible a la transformación del mundo. Ayudar solamente, ya que no son los teóricos, científicos o filósofos los que van a cambiarlo principalmente, como tampoco, según Althusser, son los “hombres” los que van a cambiarlo, los que hacen la historia. Son las masas las que hacen la historia y el filósofo ayuda acompañando, con el pensamiento, este proceso, este andar por los caminos de la novedad y de la invención de nuevas formas.

Esta nueva práctica de la filosofía va tener como característica importante la de ser un ateísmo radical, no sólo por negar la existencia de Dios, de algún ente creador, sino también porque va a rechazar, tanto en el pensamiento como en el devenir histórico, la existencia de procesos con origen y fin. Así como de cualquier sentido posible. Dice Althusser:

De hecho, si no hay en la historia, o en la filosofía, ni origen ni fin absoluto, no tiene sentido conceder a la filosofía del poder exorbitante de crear el mundo (se trate de la Verdad de la Lógica, como en Hegel, o de un ser todopoderoso llamado Dios) y la historia, según un plan organizado hasta el detalle para asegurar la salvación o pérdida de los hombres. Es por esto que el materialismo es necesariamente un ateísmo.⁴⁷

La filosofía materialista va a apartarse de la religión en todas sus formas y en todos sus grados. No hay creador, no hay orden natural, no hay finalidades (teleología). Hay simples encuentros azarosos, fortuitos que van a iniciar procesos. No hay ningún fundamento, ni nada que ordene y de sentido a lo que existe y a nuestras experiencias. La filosofía materialista no sólo va a prescindir de Dios, en el sentido tradicional y religioso de la palabra, sino que va a prescindir de cualquier principio creador y ordenador; este bien puede ser Dios, pero en nuestro mundo globalizado y capitalista es el dinero, así como en ciertos contextos puede ser la Ley. La tendencia materialista en filosofía niega que haya cualquier principio creador, ordenador y dador de sentido, que Lacan llama “Gran Otro”. Se trata de pensar sin Dios, sin Padre, sin Amo, sin Ley y sin todas las cuestiones relativas a este tipo de entidades que simplemente no tienen sentido ni razón de ser. Nos dice Althusser:

Y la prueba de que se podía pensar *muy otro* [autrement] pensar dentro de una distinta <<problemática>>, en los mismos tiempos difíciles para la filosofía, en la existencia de otra tradición que la idealista: la tradición *materialista*, que no solamente piensa afuera de la religión, sino fuera de las cuestiones religiosas

⁴⁶ L. Althusser, “Lénine et la philosophie” en *Solitude de Machiavel*, op. cit., posición kindle 3055.

⁴⁷ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie*, París, PUF, 2015, posición kindle 733.

transformadas a cuestiones filosóficas, luego sobre una base distinta, dentro de una muy otra <<problemática>>, denunciando y rechazando las cuestiones que no tienen sentido.⁴⁸

Aceptar y adoptar la tendencia materialista en el pensamiento se trata también de un proceso de “maduración” existencial o personal. Implica aceptar que se acabaron las ilusiones y los pretextos, así como todos aquellos cuentos o mitos que hacen más ligera la existencia o ayudan a sobrellevar la vida. Se trata de la aceptación total del sinsentido, del desorden y el caos, de la orfandad y soledad de la humanidad frente a la vastedad del universo. De la muerte absoluta, sin más allá ni trasmundos ni pervivencia, así como de la gratuidad y carácter irredimible del dolor que sufrimos los humanos. Continúa Althusser:

La cosa más difícil de aceptar sin duda por los hombres es aceptar la idea, defendida por los materialistas, de <<la existencia>> de la muerte en el mundo, y del reino de la muerte sobre el mundo [...] *el sufrimiento y el mal pueden existir sin ninguna contrapartida, ninguna compensación ni en este mundo ni más allá.* Se trata de reconocer que existen *pérdidas* absolutas (que no serán jamás colmadas), *fracasos* sin razón, acontecimientos sin sentido ni fin.

La filosofía materialista que propone Althusser es una filosofía del cambio, de la transformación. Un cambio que no es personal, que no proviene del encierro. La filosofía materialista es una filosofía abierta, consciente de que su *afuera* la determina, que lo real, lo que excede el discurso, es lo que condiciona el pensamiento. La filosofía materialista es una filosofía que escapa hacia el aire libre. La filosofía materialista acontece en las facultades e institutos, sólo que *no se limita a ellos*, es decir, lee libros, pero también sabe leer los acontecimientos de la coyuntura política de la actualidad, al mismo tiempo que sabe tomar partido por alguno de sus bandos, de preferencia los oprimidos. Los filósofos materialistas no son parte de un mundo aparte, de un mundo cerrado en su interioridad. Los filósofos materialistas meditan sobre el mundo exterior: buscan que entre el mundo de la filosofía y el mundo real se establezcan intercambios fecundos. Mientras que los filósofos idealistas consideran que la filosofía es ante todo teórica, los materialistas consideran que es ante todo práctica, proveniente del mundo real y que, además, produce efectos concretos en el mundo real.

La tradición idealista, es cierto, ha buscado el cambio o transformación de aquellos que se alinean a esta tendencia de pensamiento. Sin embargo, apela a cada uno a despertar *dentro de sí* la inspiración filosófica. En cambio, la tradición materialista llama a los seres humanos a buscar *afuera* de ellos mismos, en las prácticas, los conocimientos (la producción

⁴⁸ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., p. 71.

científica) y las luchas sociales. Todo esto sin negar la lectura, el estudio y el análisis de las grandes obras filosóficas, con cualquier tendencia dominante, ya que de ellas aprendemos a filosofar.

Pensar bajo otra base, bajo otra “problemática” que el idealismo implica centrarse en las prácticas de los diferentes seres humanos, conocer y estudiar aquello que hacen los hombres, cómo trabajan y cómo producen, cómo crean el mundo en común que habitamos por medio de su trabajo. Significa saber escuchar no sólo lo que los seres humanos dicen acerca de lo que hacen, sino los efectos reales de sus prácticas y cómo estas se inscriben en un modo de producción. El filósofo materialista no “baja” la Verdad a los seres humanos, sabe escucharlos y extraer de ellos la verdad de la coyuntura política. Dice Althusser:

Así, si existe <<una manera otra de filosofar>> [*une autre manière de philosopher*] que aquella de los profesores idealistas, una práctica de la filosofía que, lejos de aportar desde arriba la Verdad a los hombres en un lenguaje ininteligible para los trabajadores, *sabe callarse y aprender* de los hombres, de sus prácticas, de sus sufrimientos y de sus luchas...⁴⁹

Los filósofos idealistas dictan cátedra, desde arriba, los filósofos materialistas son silenciosos: saben callarse para escuchar a los seres humanos, de preferencia a aquellos que no tienen voz y que se olvidan en el ruido al que han sido condenados. No detentan la Verdad sobre todas las cosas. Saben que no pueden devenir filósofos más que poco a poco, modestamente, y que su pensamiento les vendrá *de fuera*, entonces, se callan y escuchan.

La filosofía idealista mantiene o conserva “el estado de las cosas” tal y como están mediante mucha palabrería. En donde se habla del pensamiento encerrado. En cambio, la filosofía materialista practica lo que el pedagogo brasileño Paulo Freire llamó “silencio activo”⁵⁰ que consiste en callar y escuchar, primero, para no presionar a nadie a que hable, segundo para poder intervenir ulteriormente no con la voz propia, sino con la voz del colectivo que ha hallado su palabra. Tenemos así la paradójica idea de que callando se cambia al mundo y hablando se perpetúa: la filosofía idealista, por un lado, pasiva y resignada “del sentido común” que habla mucho; y, por otro lado, a la filosofía materialista del “silencio activo” que no se somete al orden del mundo porque lo está conociendo por medio de la escucha, tanto en el saber, como por motivos de cambio y búsqueda de su transformación.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁵⁰ Véase P. Freire, *Pedagogía de la esperanza*, México, Siglo XXI, 2002, p. III. Véase también Mariflor Aguilar Rivero, “¿Qué significa escuchar?” en <http://www.cartapsi.org/spip.php?article184>

Del hecho de que existan dos tendencias principales en filosofía se deriva que *en filosofía hay necesidad de elegir el campo al cual vamos a desarrollar*. Se trata de la célebre “toma de partido” de Lenin. La manera de pensar “espontánea” es la filosofía idealista, ya que ha sido la corriente dominante hasta ahora. La otra opción requiere una disciplina, una “ascesis” para cambiar los esquemas de pensar habituales y someter la subjetividad y el pensamiento a un muy otro punto de vista. No se trata de declararse simplemente materialista, ya que así se permanecerá en la tendencia idealista, se trata de *trabajar* para construir una nueva manera de pensar. Nos dice Althusser:

...¿qué puede ser la filosofía materialista marxista? Respondemos retomando nuestra definición: ella no puede existir más que bajo la condición de asumir de manera radical la naturaleza y los mecanismos de la filosofía. Como la filosofía implica toma de partido, la filosofía marxista toma partido dentro de la lucha de clases filosófica: ella es, en última instancia, lucha de clases en la teoría, y, consciente de los intereses de clase que ella representa, toma partido por el campo materialista, sobre posiciones proletarias.⁵¹

Por medio de la “toma de partido” es como puede surgir el análisis del funcionamiento de la filosofía y de sus mecanismos. No es a través del alejamiento teórico que permite la “objetividad”, sino a través de trabajar en la propia filosofía y, tomando el pensamiento como materia prima, transformarla, como lo haría cualquier artesano u obrero con su propio trabajo, actividad o práctica. De esa manera, es como surgen las tesis materialistas y proletarias: escuchando a la propia práctica y a la ajena.

Las tesis principales de la filosofía materialista son dos: “Tesis 1, primado de la práctica sobre la teoría; Tesis 2, primado de la materia o el ser sobre el pensamiento o la consciencia.”⁵² Ambas tesis no pueden explicarse por separado, están intrínsecamente implicadas. Para Althusser, ni la consciencia ni la teoría tienen prioridad sobre lo real y sobre la práctica, debido a que el ser humano genera ideas en su actuar sobre el mundo sin que seamos conscientes de todas ellas, aunque nuestros actos personifiquen o encarnen dichas ideas. La filosofía materialista marxista considera que las ideas no tienen existencia más que si son actuadas e incorporadas en la materialidad de las relaciones sociales. Detrás de las relaciones entre las ideas están las relaciones de fuerzas que hacen que algunas de esas ideas estén en el poder y que se convierten, así, en ideología dominante. Lo mismo, que unas ideas permanezcan sumisas (ideología dominada) se debe a que la coyuntura, la relación de fuerzas,

⁵¹ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie, op. cit.*, posición kindle 3039.

⁵² *Ibid.*, posición Kindle 2598.

mantiene dominados a aquellos que producen dichas ideas y la dominación no puede cambiar hasta que cambie las relaciones entre las fuerzas. La filosofía, aparentemente abstracta, tiene la misión de cambiar esta relación de fuerza. Hay que forzar las ideas a cambiar, y esto se logra cambiando las prácticas, ya que no es un asunto de cambio interior y de consciencia, es un asunto de cambiar estructuras que nos colocan en tal o cual papel dentro del sistema dominante.

No se trata de un materialismo mecánico o determinista, sino de la comprensión del funcionamiento de las relaciones sociales para sí lograr que las ideas jueguen un papel activo en la transformación del mundo. La economía no determina las otras esferas de acción humana de manera previsible pero siempre estructura el campo en que se enfrentan las ideas de acuerdo a la coyuntura presente de lucha de clases. La “determinación en última instancia” indica que existen otras instancias además de la producción, y que estas instancias, relativamente autónomas, disponen de cierto espacio abierto para actuar sobre la base de la producción. La filosofía materialista busca aprovechar ese espacio para cambiar la estructura de la producción. Dice el filósofo de *Pour Marx*:

Esta filosofía no tiene nada de religioso, nada de pasivo ni de resignado. Es, al contrario, una filosofía del trabajo y de la lucha, una filosofía activa, que viene a apoyar los esfuerzos prácticos de los hombres: contrariamente al idealismo que es una filosofía de la teoría, el materialismo es una filosofía de la práctica: entendemos por ella, no una negación de la teoría, sino que pone la práctica <<sobre>> la teoría, que afirma el primado de la práctica sobre la teoría.⁵³

Lo que la palabra “práctica” designa es una relación activa con lo real. Ella conlleva la idea de actividad, así como la noción de un agente (o sujeto) humano. El agente humano, a diferencia de los animales, como vimos ya citando a Marx, es capaz de formar en su cabeza un plan de acción. La práctica designa, pues, el contacto activo con lo real que es propio del ser humano. De esta manera, al igual que las tendencias en filosofía que no se encuentran nunca en estado puro, sino que cada una siempre lleva en su seno al adversario, nunca hay puramente teoría o puramente práctica. Siempre se encuentran conjugadas teoría y práctica en la actividad humana. No hay pura práctica, animal y ciega, así como ni el filósofo más idealista que podamos concebir es teoría pura, sin ninguna conexión con lo real y los demás seres humanos organizados en sociedad.

⁵³ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, op. cit., p. 85.

Las prácticas no pueden ser individuales, son siempre sociales. Al ser sociales siempre entran en juego una gran variedad y complejidad de elementos: materias primas, agentes de producción, instrumentos de producción, relaciones sociales de producción, etc. No se trata de un simple acto o una simple actividad, se trata de un sistema de estructuras en el que interviene toda la sociedad. Hay que concebir las prácticas no como actividad, sino como procesos en los que intervienen conjuntos de elementos materiales, ideológicos, teóricos y de agencia humana. Todos estos elementos se hallan adaptados unos a otros para que su acción recíproca produzca un resultado que modifique la materia a partir de la cual partimos. Escribe Althusser: “Llamaremos, entonces, práctica a los *procesos sociales que ponen en contacto a los agentes con lo real produciendo resultados de utilidad social.*”⁵⁴

La práctica filosófica tiene por objetivo la orientación de las prácticas. En esta orientación la filosofía no es nunca neutral ya que puede jugar el papel de mantenimiento o de derrocamiento del orden establecido y por eso está ligada a la política. La política que constituye a la filosofía trata la cuestión de la hegemonía ideológica de la clase dominante que trata de constituir, reforzar, defender o combatir. La tarea que caracteriza a todas y cada una de las filosofías es representar, en teoría, una determinada posición de clase. La labor de la filosofía materialista marxista es representar, en teoría, la posición de clase del proletariado. Afirma Althusser:

Recuerdo que se trata de una tesis filosófica, que no nos otorga ningún tipo de conocimiento, sino que está destinada a orientar la práctica. Si no, no comprenderíamos que Marx reconoce la existencia de dos objetos a la vez y los anula. En verdad, como en el caso de toda tesis, Marx no la plantea más que para oponerla a las tesis idealistas que él combate. Él concuerda ciertamente con algunos argumentos, pero para regresarlos en contra de sus autores: como Lenin: <<curvar el bastón en el otro sentido>> con el fin de enderezarlo.⁵⁵

Es por medio de la irrupción de la práctica que podemos denunciar a la filosofía idealista y afirmar que la filosofía sí tiene trasero, un afuera, y que la misma filosofía está condicionada por ese exterior. La filosofía idealista tiene la pretensión de querer abarcar el conjunto de las prácticas sociales y la totalidad de las cosas que existen, y así poder establecer su dominio sobre estas mismas prácticas. El materialismo marxista se pronuncia en contra de esta suposición de que la filosofía es cerrada y el pensamiento determinante y no determinado. La filosofía marxista afirma que la filosofía tiene un exterior y que no existe más que por ese

⁵⁴ *Ibid.*, p. 168.

⁵⁵ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie, op. cit.*, posición kindle 1772.

exterior. A partir de la práctica es como se hace tambalear a la filosofía idealista y se puede empezar a hacer una teoría general de la filosofía que permita ver claro dentro de ella.

Es aceptando la primacía del exterior de la filosofía como ésta puede intervenir en las distintas prácticas culturales, en el sistema de ideas que se refiere a un sistema de relaciones sociales para, de este modo, darle una dirección contraria a la inercia de ese mismo sistema. Althusser lo plantea de este modo:

Aparentemente la filosofía se desarrolla en un mundo cerrado y lejano. Pero sí tiene una actuación, un tanto peculiar: actúa a distancia, por la intermediación de las ideologías sobre las prácticas reales, concretas, por ejemplo, sobre prácticas culturales como las ciencias, la política, las artes, incluso el psicoanálisis. Y en la medida en que transforman las ideologías –que caracterizan esas prácticas-, estas podrán a su vez ser transformadas, dependiendo de las circunstancias de la realidad social. Pero las tesis filosóficas sí producen efectos en las prácticas sociales.⁵⁶

La práctica es aquello que sacude a la filosofía, esa otra cosa que no es sencilla de nombrar, como lo es la lucha de clases, el antagonismo constituyente de la sociedad. La práctica es aquello que sorprende a la filosofía, que la toma por detrás, por la retaguardia. Gracias a este anti-teoricismo consumado, Althusser reivindica radicalmente la determinación política de la filosofía. La filosofía es la política continuada con otros medios, con los medios del pensamiento, pero no del pensamiento puro, sino del pensamiento fuertemente anclado en la práctica. La filosofía, lucha de clases en la teoría, lo es “en última instancia”, lo que quiere decir que ella no se reduce, pero tampoco se deduce de la política. Simplemente, su conflicto de tendencias expresa o refleja el antagonismo que atraviesa a todas las relaciones sociales. Así, la filosofía actúa como un principio de división en las diferentes prácticas de manera que funciona trazando “líneas de demarcación”. Cito a Althusser de nuevo:

...llamaré una *práctica* de la filosofía, y a la consciencia de aquello que practicar la filosofía quiere decir; en breve, es la consciencia de un hecho brutal, primero, que la filosofía *divide*. Si la ciencia une, y si ella une sin dividir, la filosofía divide, y ella no puede unir más que dividiendo. Comprendemos la risa de Lenin: no hay comunicación filosófica, no hay discusión filosófica.⁵⁷

Se puede resumir la función principal de la práctica filosófica con la frase “trazar una línea de demarcación”. Para Lenin esta línea se traza entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. Sin embargo, esa no es la única línea de demarcación posible, en realidad las posibilidades son infinitas, dependiendo en qué práctica se busca intervenir. Puede ser también entre la

⁵⁶ L. Althusser, *Filosofía y marxismo*, op. cit., p. 50. Nótese como las cuatro prácticas que menciona Althusser en la cita son las mismas cuatro condiciones de la filosofía para Badiou: política, ciencia, arte y amor (psicoanálisis).

⁵⁷ L. Althusser, “Lénine et la philosophie” en *Solitude de Machiavel*, op. cit., posición kindle 2429.

clase sometida y la dominante, con sus respectivas ideologías, así como en nuestros amigos de clase como en nuestros enemigos. Puede ser, cuestión muy importante, para distinguir quién es el Pueblo y además nombrar al proletariado y a sus aliados, los amigos del Pueblo, así como a sus enemigos.

La filosofía lucha con y por las palabras, libra una pelea en el pensamiento y el lenguaje. Para así poder intervenir en las diferentes prácticas por medio de las ideologías. Es en este sentido que la filosofía es una intervención en el dominio teórico. Esta intervención reviste una doble forma: teórica, por la formulación de categorías definidas, práctica por la función de estas categorías. Estas dos formas constituyen el trazado de la línea de demarcación en el interior del dominio teórico, entre las ideas declaradas verdaderas y las ideas declaradas falsas. La filosofía se nos aparece, así, como el acto de una distinción, de una separación, de una delimitación. El acto filosófico está constituido entonces por las categorías con las cuales nos es posible discernir lo que nos orienta en nuestra práctica y lo que nos desorienta. Dice Badiou, refiriéndose a Althusser:

...toda filosofía es una *declaración*. Declarar es una delimitación en el vacío categorial del objeto: tal es la función *práctica* de la filosofía. La forma declaratoria le sirve a Althusser [...] para inscribir el acto filosófico bajo relaciones que él llamara políticas.⁵⁸

Como ya señalamos, la filosofía no tiene objeto, ahora podemos agregar que las verdades no tienen sentido. Al no tener objeto, la filosofía no es una interpretación de lo real, sino un acto. Un acto en forma de declaración, a este acto Althusser lo llama “trazar una línea de demarcación”. La filosofía separa, desliga, delimita. Y lo hace según su marco incambiable, dentro de la lucha de sus tendencias constitutivas: el idealismo y el materialismo. Esta nueva práctica de la filosofía también consiste en asumir que “todos los hombres son filósofos”, para poder arrebatarse así el monopolio del pensamiento a los profesores profesionales de la filosofía. Todos los hombres son filósofos en tanto que piensan también dentro de las categorías filosóficas que fueron elaboradas en el laboratorio de algún “filósofo profesional”⁵⁹, bajo la orden de la ideología dominante. Ya que la filosofía penetra en las

⁵⁸ A. Badiou, *op. cit.*, p. 68.

⁵⁹ Creo que en la actualidad la filosofía sufre de una fuerte crisis porque la tarea de producir ideas que convengan al orden establecido y de inocularlas a las masas son hoy en día delegadas al publicista y al mercadólogo. Fallecido Dios, ya no son necesarios los sacerdotes enmascarados que son los filósofos idealistas, ahora el sistema necesita a los funcionarios del mercado. La filosofía sólo puede continuar si se vuelve materialista y cumple con su tarea disruptiva de orientar a la juventud contra la desorientación del capital.

ideologías que dominan las prácticas de los hombres. El filósofo materialista sabe que él no produce, sino que debe estar atento a las novedades categoriales de “las masas” para esgrimir las contra sus adversarios idealistas.

El filósofo marxista entra en el combate con una nueva práctica de la filosofía que lo hace escapar de las trampas del idealismo, sobre todo cuando se asoma dentro de las prácticas de sus propias filas, en sus “aliados”. Lucha con tesis y estudia mucho, al mismo tiempo que milita, y que está al tanto de las novedades en las ciencias. Nos dice Althusser: “la nueva <<práctica de la filosofía>> será, se quiera o no, e incluso si la fórmula choca, una nueva forma de <<sierva de la política>> proletaria.”⁶⁰

Althusser supo captar muy bien la lección filosófica de *El Capital* de Marx, cuando éste habla de que hay dos tipos de dialéctica: la que “glorifica lo existente” y que es apologética; y la que está al servicio de la clase dominada y que es revolucionaria y crítica. La práctica filosófica que propone es de intervención a favor de la segunda opción. Para ello se necesita tener la oreja bien aguzada para poder escuchar a la lucha de los de abajo, los desposeídos, las mujeres, los jóvenes y los viejos, los del sur, los indios, los negros, en suma, los proletarios ¿Cuántos ha escuchado esta exhortación de Althusser que debería zumbarnos los oídos en todas las Facultades de Filosofía del mundo?:

¿Combaten dentro de la lucha de clase obrera y popular? Recuerden: la lucha de clases tiene necesidad de la filosofía, <<lucha de clases en la teoría>> [...] ¿Quieren ser filósofos? Recuerden: un filósofo es un hombre que lucha en la teoría, y cuando entiende las razones de este combate necesario, se une a las filas de la lucha de clases obrera y popular.⁶¹

⁶⁰ L. Althusser, *Être marxiste en philosophie, op. cit.*, posición kindle 3094.

⁶¹ *Ibid.*, posición Kindle 3150.

1.2. Rancière y la crítica plebeya a la filosofía

En todos sus discursos escuchamos la letanía del orden: no es correcto rebelarse, es correcto oprimir y ser oprimido, cómo podría ser diferente, no está en nuestro poder cambiar la situación de ninguna manera... además, todos sabemos, todas las revoluciones fallan incluso cuando triunfan ¡Hay que detener estas ruedas de oraciones! ¡Vamos a perseguir a estos recitadores de rosario! ¡Vamos a rellenar con sus canciones sus propias gargantas!

- ‘Écrasez l’infâme’, *La Cause de Peuple*, no. 7.⁶²

La crítica de Rancière a la filosofía es devastadora. Para él, a diferencia de Althusser, todo pensamiento oficial y académico trae consigo una “violencia simbólica” cuyo objetivo es reproducir el sistema de jerarquías tal y como existen en el mundo presente. Además, en última instancia, la filosofía reproduce la división entre aquellos que pueden hablar, que están autorizados para ello, y los que no pueden proferir ningún lenguaje, sino ruido, y son ubicados en la sociedad simplemente como un cuerpo que funciona como herramienta y están destinados al trabajo manual.

A diferencia de Althusser, Rancière es un filósofo postmarxista. Su pensamiento ya no depende de ninguna organización de corte marxista-leninista y rechaza todo el “cientificismo” de Marx o Engels. A veces utiliza su lenguaje, pero ya no sus métodos. Para Rancière el trabajo intelectual no tiene que ver con el análisis de la situación que permita “crear conciencia” para liberar a los oprimidos, sino que es más bien un trabajo de archivo à la Foucault, para estudiar cómo es que los excluidos han intentado (y pensado) liberarse a sí mismos.

Podemos decir que Rancière suscribiría toda la crítica althusseriana a la filosofía idealista, pero sin poder entrever la posibilidad de una nueva práctica de la filosofía (lo que Althusser llama “filosofía materialista”). Para el autor de *El desacuerdo*, toda filosofía lleva

⁶² Citado en J. Rancière, *The Intellectual and his People: Staging the People Volume 2*, traducción al inglés de David Fernbach, Verso, Londres-Nueva York, 2012, p. 75.

inevitablemente la marca de lo que, según Althusser, es el idealismo, es decir, la función social de la filosofía de colocar y de distribuir a cada quien de acuerdo con determinados roles jerárquicos. El filósofo es, pues, el poseedor de un muy dudoso conocimiento inaccesible a la mayoría de las personas comunes fuera de ciertos contextos pedagógicos. Además, en los contextos en que aparece la filosofía, esta funge inexorablemente como “autoridad”, es decir, como dotada de cierto poder. De acuerdo con Rancière, hay que considerar lo que está en juego cuando los intelectuales asumen una posición de autoridad bajo la égida de sus credenciales filosóficas o teóricas. Y debemos estar atentos y en guardia ante dicha autoridad.

Rancière, en toda su trayectoria, ha pensado contra la autoridad filosófica. Primero contra su maestro Althusser, y después, en los análisis de su libro *El filósofo y sus pobres* a Platón, Marx, Sartre y al sociólogo Bourdieu para rastrear en sus respectivos pensamientos los trazos de elitismo que sus respectivas obras contienen. De la misma manera, en obras como *La noche de los proletarios* y *El filósofo plebeyo*, realiza una genealogía de aquellos trabajadores u obreros que le han robado tiempo a sus noches para crear un pensamiento o filosofía singular donde inscriben su experiencia como excluidos de sus sociedades. De acuerdo con Rancière, los proletarios o plebeyos deben hablar por sí mismos, sin ninguna representación. La crítica es clara: nada ni nadie debe asumirse como portavoz de aquellos a los que la voz les es negada. Eso sólo sumiría aún más en la exclusión a aquellos a los que el habla les ha sido negada. El proletariado debe asumir su condición de pleno actor cultural y epistémico. Mientras tanto, el filósofo debe entender que su presencia no es indispensable en los procesos sociales y que la filosofía no debe presentarse a sí misma como el conocimiento de la Verdad que nadie más puede detentar.

La filosofía, según Rancière, desde su instauración llevada a cabo por Platón sufriría de un clasismo crónico además de convertirse plenamente en una justificadora racional del poder y de la división del trabajo. En *El filósofo y sus pobres*, nuestro autor hace de Platón la clásica referencia inaugural que le servirá de base ulterior para su crítica a la filosofía. Rancière considera a la filosofía como constituida a partir de la vejación de aquellos que realizan alguna labor manual. Nos dice Platón: “... aquello de quien por naturaleza es zapatero debe hacer zapatos y no otra cosa, y el que constructor, construcciones, y así los

demás.”⁶³La filosofía, desde su fundación, asume la tarea de asignar “por naturaleza” ciertos trabajos a unos y otras actividades a otros. La justicia es que cada quien se mantenga en su lugar. El artesano debe ser “templado” y quedarse en el lugar que le ha sido asignado. Es a partir de la ficción de las diferencias entre los seres humanos y sus características diferentes, que el filósofo se arroga el derecho de ser el amo y señor de la Verdad y la mentira y prescribir, así, los lugares que le tocan a cada quien en lo social. Dice Rancière:

...la definición primera de la división del trabajo, la adaptación de las disposiciones naturales a las funciones indispensables, va a aparecer como una doble mentira: sobre la naturaleza y sobre la función.⁶⁴

La filosofía se basa en la mentira que supone que el pensar no es accesible para todos. Considera que hay algunos destinados al pensar y otros que llevan en su destino el trabajo manual. Esta división debe permanecer intocada: los que usan la mente no deben usar las manos, los que trabajan con sus manos, deben utilizar su cerebro sólo para obedecer. Continúa el pensador de la estética:

Si la servidumbre es necesaria es por reservar la dignidad del filósofo que enuncia esta división donde su propio lugar no puede figurar en ninguna parte. Es por el filósofo, no por la ciudad que hay que postular la ruptura radical entre el orden del ocio y aquel del trabajo servil.⁶⁵

Es a partir de la obra platónica que se racionaliza la asignación de lugares entre los que tienen tiempo para pensar y aquellos a los solo les está asignado trabajar. Esta división del trabajo entre intelectual y manual pervive, según Rancière, en filósofos progresistas como Karl Marx, para quien el saber es poder y sólo aquellos que detentan el saber pueden acceder a la liberación. Dice el autor de *El desacuerdo*:

El enigma del poder define una posición para el intelectual que es más similar de lo que nos gustaría que fuera a la posición marxista definida sobre la base del enigma del plusvalor: un sitio donde el problema de la lucha cotidiana y el conocimiento del dominante y el dominado es transformado en un misterio –una fantasmagoría o un no-conocimiento- cuya verdad es finalmente revelada sólo en el trabajo del intelectual; el sitio también de reverso por el cual el conocimiento y la lucha de las masas otorga al intelectual la investidura que lo establece en un cara-a-cara privilegiado con el conocimiento de la dominación (económica o política) y con los portadores de ese conocimiento.⁶⁶

Toda la filosofía no ha hecho otra cosa, según Rancière, que justificar la división social entre aquellos cuyo acomodo es la producción y la lucha, y aquellos cuyo destino es el discurso y

⁶³ Platón, *La República*, traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1999, 443c.

⁶⁴ J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Fayard, 2002, posición kindle 712. Traducción mía.

⁶⁵ *Ibid.*, posición Kindle 852.

⁶⁶ J. Rancière, *The Intellectual and his People: Staging the People Volume 2, op. cit.*, p. 92.

la ideología. Lo que está implícito en la obra de Marx es que sólo el portador de la consciencia científica no sólo de la explotación capitalista, sino también de las leyes del conocimiento histórico pueden aprovechar con éxito la oportunidad de la lucha del pobre. Esta es la trampa del marxismo según Rancière, después de ofrecernos lo que considero una interpretación muy sesgada de Platón y Marx. Ambos pensadores tienen en común la construcción de un grupo que Rancière llama “el pobre” (que se refiere al proletario, a los trabajadores o a los dominados) del que se espera que sea constitutivamente incapaz de pensamiento. Podemos decir que la desigualdad estructura los discursos filosóficos. Partiendo de los casos de Althusser, Platón, Marx, Sartre y Bourdieu (y basándose en interpretaciones muy dudosas y en ocasiones muy forzadas debo agregar) es como Rancière llega a desacreditar toda filosofía y trabajo académico con la conclusión de que:

Incluso cuando se ocupa de la emancipación social, el discurso académico aplica el presupuesto de la desigualdad. Suele oponerse a este método, la pretensión de presentar en su desnudez las <<voces de los de abajo>>.⁶⁷

La preocupación principal del pensamiento de Rancière es cómo poder escapar a esto que él llama “filosofía académica”. Su preocupación ha sido pensar cómo poder escapar a la división entre disciplinas porque lo que le interesa es la cuestión de la distribución de territorios que es siempre una manera de decidir quiénes son los que están calificados para hablar y sobre qué.

Llegados a este punto podemos afirmar que Rancière es también un seguidor, más radical que Althusser, del lema citado de Gramsci: “Todos los hombres son filósofos”. La filosofía es propiedad de todos, no de una elite. Esta proposición es afirmada por Rancière cuando afirma que todas las inteligencias de los seres humanos son iguales. La filosofía, el pensamiento, la inteligencia, como queramos llamarle, está presente, en primer lugar, en el lenguaje que todos los seres humanos manejamos y que utilizamos para comunicarnos, incluso en el plano de dar y recibir órdenes. El lenguaje en sí mismo es una totalidad de nociones y conceptos determinados y no solamente palabras gramaticalmente provistas de contenido. En segundo lugar, todos las mujeres y hombres estamos dotados de una manera de ver o representarnos el mundo que llamamos “sentido común” y que puede ser transformado al cambiar las acciones de los seres humanos. Este sentido común que

⁶⁷ J. Rancière, *La noche de los proletarios*, traducción de Emilio Bernini y Enrique Biondini, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, p. 8.

constituye nuestra manera de ver el mundo y de cambiarlo también ha recibido el nombre de “cultura”. El reconocimiento de que todos los hombres participan en la elaboración del pensamiento y de la vida social a partir de sus competencias lingüísticas y sus interacciones sociales permite a Rancière estudiar a aquellos proletarios que se esforzaron en tomar la palabra, aun cuando ésta les era negada debido a su condición subordinada.

La filosofía auténtica o pensamiento tiene que ver, según Rancière, con los esfuerzos intelectuales que son profundamente disruptivos de las asignaciones sociales, es decir, con aquellas empresas de pensamiento llevadas a cabo por aquellos a los que la sociedad no les había otorgado ningún derecho ni permiso para pensar o para hablar. Es un verdadero acto político que piensen aquellos que tienen prohibido usar su cabeza por ser solamente manos que fabrican, pero no cerebros que piensan. Se trata de lograr un estilo de escritura que provoque la abolición de la jerarquía de los discursos. El auténtico trabajo intelectual es aquel que realiza una desidentificación de sí mismo del papel social que le había sido asignado. En el libro *La noche de los proletarios* Rancière analiza cómo es que algunos notables obreros llevan a cabo esta desidentificación que constituye una verdadera victoria estética, ya que disloca la manera en que el tiempo les había sido asignado y que, ciertamente, no contemplaba que algún trabajador le robara tiempo a sus noches para, en vez de dormir, escribir reflexiones filosóficas sobre su existencia y condición. El tiempo no es para estos “filósofos plebeyos” lo que les habían dicho que era, la noche no es para dormir como les prescribían, es para pensar como decidieron afirmarse. Dice Rancière:

La política ocurre cuando aquellos que <<no tienen>> el tiempo se toman este tiempo necesario para plantearse como habitantes de un espacio común y para demostrar que su boca emite también una palabra que enuncia lo común y no solamente una voz que denota dolor. Esta distribución y redistribución de los lugares y las identidades, de lo visible y lo invisible, del ruido y la palabra constituyen lo que yo denomino el reparto de lo sensible. La política consiste en reconfigurar el reparto de lo sensible que define lo común de la comunidad, en introducir sujetos y objetos nuevos, en volver visible aquello que no lo era y hacer que sean entendidos como hablantes aquellos que no eran percibidos más que como animales ruidosos.⁶⁸

Para Rancière, la victoria estética de la toma de palabra por parte de aquellos considerados sin voz implica suspensión del sentido habitual y el descubrimiento de nuevas posibilidades sensoriales, esto es: ver lo que no se veía, escuchar lo que no se podía escuchar, en suma, sentir lo que estaba prohibido sentir. Podemos afirmar en este punto que: si bien Rancière no

⁶⁸ J. Rancière, *El malestar en la estética*, traducción de Miguel Petracca, Lucia Vogelfang y Marcelo G. Burello, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011, pp. 34-35.

pretende elaborar ninguna filosofía materialista en el sentido de Althusser, sí se toma en serio el reto lanzado por su maestro de que la filosofía debe escuchar las voces de “los de abajo”, por eso en sus primeros libros adopta el papel de oyente y son actos e intervenciones teóricas que recogen las voces de otro modo pérdidas de los “filósofos plebeyos” que pensaban en sus horas libres después del extenuante trabajo de la fábrica.

Estos cambios en la manera de sentir, estas transformaciones estéticas del “sentido común” tienen como efecto la puesta en escena del Pueblo, es decir, la aparición de nuevos sujetos sociales que no gozaban de existencia debido que no estaban siendo nombrados por ningún lenguaje. Se trata de una forma polémica de subjetivación que conlleva líneas particulares de fractura, donde la distribución de líderes y dirigidos, doctos e ignorantes, poseedores y desposeídos es puesta en cuestión y sometida a la más radical crítica.

Rancière no produce propiamente una filosofía, sino que lleva a cabo una antifilosofía (término acuñado por Badiou y que explicaremos en el siguiente apartado). Su trabajo nos permite entrever los límites del pensamiento filosófico desde la perspectiva de aquellas o aquellos que les ha sido vedado el hablar, que están excluidos del universo simbólico. Aquellos a los que Rancière llama “plebeyos”. Cito:

El término ‘plebeyo’ es más adecuado aquí que ‘proletario’, para evitar ambigüedad. Algunas personas, de hecho, insisten en que ‘proletario’ debe simplemente ser usado para trabajadores de cierto tipo de industria. Debe quedar claro, por otro lado, que ‘plebeyo’ denota una relación simbólica y no algún tipo de trabajo. El plebeyo es el individuo excluido del discurso que hace historia.⁶⁹

Los filósofos deben aceptar que, mientras enseñan, la historia continua y que la hacen los hombres que cambian sus prácticas para obtener una nueva distribución del tiempo y del espacio. Los filósofos deberían abdicar de cualquier pretensión de autoridad y de hablar por y para el otro. De acuerdo con Rancière, es mucho más fecundo un pensamiento que tenga por fin cambiar los términos del debate e intervenir en la coyuntura entre la opinión activista y el plano universitario donde las formas de composición y recomposición de la figura del trabajador está siendo determinada.

Los estudios de Rancière tienen como objetivo emprender la historia de la clase obrera para que podamos ver cómo se está gestando –en las luchas, en las prácticas, en las

⁶⁹ J. Rancière, *Staging the People. The Proletarian and his Double*, traducido al inglés por David Fernbach, Verso, Londres-Nueva York, 2011, p. 37.

organizaciones, en los movimientos- la formación de la identidad de la clase obrera. Se trata de analizar, en la Francia de los años 1830 a 1860 los argumentos, fantasías, trayectorias reales o imaginarias, pasiones e historias de algunos muy pocos trabajadores que realizaron una actividad cercana a lo que hoy llamamos agitación y pensamiento de los intelectuales. El propósito de Rancière es rastrear la identidad inicial del pensamiento específico de la clase obrera al que el traslape del discurso marxista cubrió. Regresar al punto de origen donde el discurso marxista vino a insertarse a sí mismo en las voces de la protesta de la clase obrera. Puedo decir, entonces que, Rancière lleva a cabo una especie de “heideggerianismo político” en donde en vez del “olvido del ser” tenemos “el olvido de las voces de la clase obrera”. En este sentido, Marx juega el mismo papel que Platón en la filosofía de Heidegger ya que es con ellos que comienza “el olvido” (y el olvido del olvido). Y, en vez de presocráticos, tenemos premarxistas: que son Gauny, Raspail, Jacotot sobre todo, así como todos los “filósofos plebeyos” que Rancière estudia en los archivos. Esto le permite a Rancière llevar a cabo una crítica de la consciencia de clase al estilo marxista en términos de madurez o inmadurez en relación con el desarrollo de las fuerzas productivas.

El mérito de los pensadores obreros que analiza Rancière es haber afirmado la identidad de la clase trabajadora al buscar transformar el lugar que el sistema les había asignado. Estos trabajadores tomaron la palabra con el fin de afirmar que ellos no son los “bárbaros” que el discurso burgués afirmaba que eran. Se trataba de forjar una identidad estratégica que guiará la práctica cotidiana en los discursos de resistencia que expresan una batalla contra las regulaciones de los patrones. Dice Rancière:

Quizá, el trabajo del pensamiento consista menos en demostrar como en hacer que se muevan los puntos de referencia a partir de los cuales se operan las demostraciones.⁷⁰

El trabajo de Rancière se sitúa del lado de lo que no es una doctrina y por ello no se puede enseñar. Se trata más bien de un ejercicio de pensamiento que constituye una manera de circular entre los textos de la filosofía, el archivo obrero y los textos literarios para así cambiar los términos de la discusión y sacar consecuencias de ello. Rancière rechaza la idea althusseriana de “la filosofía como arma de la revolución”. El concepto o el discurso filosófico no sirven para actuar, si acaso proporcionan un “mapa del terreno”, una

⁷⁰ J. Rancière, *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*, traducción de Pablo Betesh, Buenos Aires, Nueva Visión, 2014, p. 117.

descripción, un trazo o dibujo de la cartografía en la cual nos movemos. Este mapa sólo nos permite luchar contra la tradición que afirma que el pensamiento produce desengaño y que la gente vive en ignorancia y hay que sacarla de ella. Todo el esfuerzo intelectual de Rancière va dirigido contra la teoría que “permite ver” y que “da consciencia”. Respecto a Althusser, que ya vimos, y respecto a Badiou, que veremos, la obra de Rancière es una especie de llamado a la modestia antifilosófica ante los excesos de los filósofos que suponen que desengañan a la gente.

1.3. Badiou y el (re)comienzo perpetuo de la filosofía

-Por lo pronto, coge el azadón, teoriza, se puntual. Paga tu precio y cobra tu salario. En los ratos libres pasta hasta reventar: hay inmensos predios de periódicos. O desplómate cada noche sobre la mesa del café, con la lengua hinchada de política. Calla o gesticula: todo es igual. En algún sitio ya prepararon tu condena. No hay salida que no dé a la deshonra o al patíbulo: tienes los sueños demasiado claros, te hace falta una filosofía fuerte.

Octavio Paz

a. Panorama actual de la filosofía

Ningún pensamiento le debe tanto a la filosofía de Althusser como el de Badiou. Si alguien continuo la concepción de la filosofía “belicista” fue el autor de *El ser y el acontecimiento*. En 1977 publica un artículo titulado “La situación actual en el frente de la filosofía” el cual, aunque fue redactado por el filósofo, fue firmado por el colectivo “Grupo Yenan de filosofía” que formaba parte de la organización maoísta *Union de Communistes de France Marxiste-Léniniste* (UCFML) el cual comenzaba así:

La filosofía como partidismo. La filosofía como concentración de los antagonismos en términos de cosmovisión. La filosofía convocada minuciosamente por la historia. La sierva no de las ciencias sino del arsenal. No del reino de lo eterno, mucho menos de la sabiduría, pero la figura mordaz de lo actual, de lo dividido, de la clase. No el paraíso y el aire, el lugar de la transparencia contemplativa. Para nada las aguas nocturnas de la reconciliación. Sino la resistente tierra de la producción, el peso de la parcialidad, el fuego de la dura experiencia histórica.⁷¹

Estamos hablando de años de triunfos para el comunismo, de militancia y de textos en los que la victoria podía saborearse, sentirse muy próxima. Badiou llama a esta época de revueltas por todo el mundo los “años rojos”, para referirse al periodo que abarca del inicio de la Gran Revolución Cultural Proletaria China (1966) a la muerte del Presidente Mao (1976). Son los años de la guerra de Vietnam y de revueltas juveniles en todo el mundo en torno al año 1968. Las revoluciones en el planeta entero estaban a la orden del día y había

⁷¹ A. Badiou, “The Current Situation on the Philosophical Front” en A. Badiou, *The Adventure of French Philosophy*, traducción al inglés de Bruno Bosteels, Londres-Nueva York, 2012, p. 1. La traducción al español es mía.

que radicalizar al maestro, el cual era visto como “blando” por sus antiguos alumnos. Althusser, el maestro, y Deleuze, el compañero, son denunciados en el texto como farsantes pequeño burgueses. El primero como “social-fascista pseudo-marxista” y el segundo como “fascista-nihilista anti-marxista”. En cambio, Badiou se veía a sí mismo como un guerrillero filosófico (y a veces no sólo) que iba a dictar las “ideas correctas” a Francia y al mundo. Mientras que:

Sólo hay un gran filósofo en nuestro tiempo: Mao Zedong. Y no es un nombre, ni siquiera el *corpus* de una obra, sino la época en sí misma, que esencialmente tiene en la actualidad la forma de la guerra: revolución y contrarrevolución. No hay nada más que decir, filosóficamente hablando, más que la anterioridad de la división con respecto a cualquier filosofía. Por ello, lo que importa es la línea trazada desde el frente.⁷²

Muchas cosas han cambiado desde el final de los “años rojos”. La coyuntura es muy diferente. No hay revoluciones activas ni países socialistas y la idea comunista está en la lona mientras Badiou y Žižek la someten a primeros auxilios y le dan respiración de boca a boca. A diferencia de los años setenta no hay prácticamente victorias y las pocas que hay son precarias y derrotadas al poco. Badiou se ha temperado y ha cambiado casi por completo la postura que acabamos de citar. A Althusser lo reconoce como su gran maestro y en conferencias y capítulos de libros ha desarrollado lo mucho que le debe a su pensamiento. Para el Badiou actual, Althusser es el más importante filósofo de lo político que dio el siglo XX⁷³. En cuanto a Deleuze, si bien no hubo ninguna reconciliación, los años suavizaron los términos de la discusión y ambos se reconocieron a principios de los años noventa, y poco antes de morir el autor de *Lógica del sentido*, como “enemigos íntimos” y de mucho respeto mutuo como filosofías enfrentadas e incompatibles, pero que había que contrastar si queremos entender el mundo contemporáneo y el estado de la filosofía actual.⁷⁴ ¿Qué es lo que permanece de aquellos años en el pensamiento de Badiou? Su admiración por Mao sigue inamovible. A pesar de los constantes señalamientos de “totalitario” jamás ha cambiado - nuestro filósofo- su opinión del estadista chino. Tampoco ha cambiado la idea, heredada de su maestro, de que la filosofía es un combate contra la ideología dominante (que Badiou llama de forma platónica *doxa*). Si bien los términos han sido muy suavizados, el autor de

⁷² *Ibid.*, p. 2.

⁷³ Véase A. Badiou, “Althusser lo subjetivo sin Sujeto” en *Compendio de Metapolítica*, traducción de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2009 y *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Paris, Germina, 2011.

⁷⁴ Véase A. Badiou, *Deleuze. “El clamor del ser”*, traducción de D. Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002.

Lógicas de los mundos sigue considerando a la filosofía como un instrumento de cambio y a sí mismo como un defensor de la hipótesis comunista. De este modo, los rasgos con que Badiou traza a la filosofía y que siguen invariantes desde los “años rojos” son:

- La filosofía tiene como misión primaria ofrecer un diagnóstico de su época, así como una crítica de lo que ofrece ese mismo tiempo.
- La filosofía es una construcción de un concepto de verdad.
- La filosofía es una experiencia existencial de lo que nos puede ofrecer la verdadera vida.

El diagnóstico del tiempo presente que hace Badiou en el siglo XXI es muy diferente del que lleva a cabo en los años setenta del pasado siglo. Althusser y Deleuze, aunque ahora respetados, ya no son reconocidos como fuerzas principales en el pensamiento. Ese lugar se lo han apropiado otras tendencias filosóficas: la fenomenología y la hermenéutica, la filosofía analítica de corte anglosajón y la posmodernidad o deconstrucción. Todas ellas contribuyen al nihilismo de nuestro tiempo de acuerdo con nuestro filósofo.

Al inicio de *El ser y el acontecimiento*, Badiou ofrece el estado de la situación filosófica actual, punto de partida de su propio pensamiento:

1. Heidegger es el último filósofo reconocido universalmente.
2. Los dispositivos de pensamiento, sobre todo los norteamericanos, que siguieron las mutaciones de las matemáticas, la lógica y los trabajos del círculo de Viena, mantienen como paradigma, de manera dominante, la figura de la racionalidad científica.
3. Está siendo desarrollada una doctrina post-cartesiana del sujeto cuyo origen puede atribuirse a prácticas no filosóficas (la política o la relación instituida con las <<enfermedades mentales>> y su régimen de interpretación, marcado por los nombres de Marx (y de Lenin), de Freud (y de Lacan), está intrincado en operaciones, clínicas o militantes, que exceden el discurso transmisible.⁷⁵

La situación filosófica contemporánea está dominada por el nombre de Heidegger, cuyo pensamiento da lugar tanto a la fenomenología como a la hermenéutica y a la deconstrucción o posmodernidad. En cambio, la “filosofía analítica” de corte anglosajón es estimulada por los progresos científicos del positivismo como por los avances de la matemática y sobre todo de la lógica. Dejamos de lado por el momento, hasta la parte tercera de este apartado, el condicionamiento exterior de la filosofía que representan la política y el psicoanálisis, a los que se sumaran la ciencia, sobre todo matemática y el arte, principalmente el poema.

⁷⁵ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, traducción de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 9.

En otros textos posteriores a la obra maestra, Badiou cambia poco su postura acerca de las corrientes dominantes, pero la hace más precisa y clara. Hay, para el pensador del acontecimiento, tres corrientes filosóficas en el mundo:

La primera puede llamarse corriente hermenéutica y procede históricamente del Romanticismo alemán. Los nombres más conocidos de esta corriente son Heidegger y Gadamer, y su sitio histórico fue originalmente alemán. Luego está la corriente analítica, originada en el Círculo de Viena. Los principales nombres conectados a la misma son Wittgenstein y Carnap. Más allá de su origen austriaco, domina ahora la filosofía académica inglesa y norteamericana. Y, finalmente, tenemos lo que puede ser llamado la corriente posmoderna que, de hecho, toma prestadas de las otras dos. Es sin duda la más activa en Francia y mentes tan diferentes como las de Jacques Derrida o Jean-François Lyotard pueden incluirse en ella. Posee mucha actividad también entre nuestros vecinos del sur, en España, Italia y Latinoamérica.⁷⁶

Si bien en las minucias podemos hallar otras combinaciones y mezclas en los espacios académicos de cada universidad en concreto, a grandes rasgos me parece una descripción adecuada del estado actual de la teoría filosófica.

De acuerdo con Badiou, para la corriente hermenéutica la filosofía tiene por misión descifrar el sentido de la existencia y del mundo. Es de todos conocido que su concepto y acción principal es la de la interpretación. El mundo, la propia existencia y todo lo que nos rodea es entendido como un texto que tiene un sentido oscuro, latente, oculto u olvidado. La filosofía debe poder encontrar el sentido adecuado de aquello que se nos presenta como un texto a descifrar o para clarificar la oscuridad. La oposición fundamental de la tendencia hermenéutica es la de los polos abierto y cerrado. En el mundo en el que estamos inmersos hay algo disimulado y cerrado que la interpretación busca abrir al sentido. La filosofía es entonces “una vocación de entrega a lo abierto”. Debido a esto se oponen la vocación filosófica y el ámbito de la técnica que es la realización del nihilismo y lo cerrado. Según Badiou, la corriente hermenéutica relaciona la verdad con el sentido y esto la convierte en la tendencia contemporánea de filosofía piadosa o religiosa.

Llamamos “religión” a todo lo que supone una continuidad entre las verdades y la circulación de sentido. Se dirá entonces: contra toda hermenéutica, es decir contra la ley religiosa del sentido, la filosofía dispone las verdades compositibles sobre fondo de vacío. Ella sustrae así el pensamiento a toda presuposición de una Presencia.⁷⁷

⁷⁶ A. Badiou, *La filosofía, otra vez*, traducción de Leandro García Ponzó, Madrid, Errata naturae, 2010, p. 52.

⁷⁷ A. Badiou, *Condiciones*, traducción de Eduardo Lucio Molina y Vedia, México, Siglo XXI, 2005, p. 72.

Más adelante hablaremos del vacío y de su necesidad en un materialismo renovado. Aceptar que no hay fundamento, así como la contingencia de cada situación es lo único compatible con la tesis de la muerte de Dios.

La siguiente corriente dominante en la Academia filosófica es la filosofía analítica. El objetivo de esta manera de filosofar es llevar a cabo una estricta demarcación entre las proposiciones que tienen sentido y las que no lo tienen. Trazar una línea de demarcación entre lo que puede ser dicho y lo que es imposible o ilegítimo de decir. Su instrumento más importante es el análisis lógico de las proposiciones y del lenguaje a cabalidad. Su concepto central es el de “regla”. La filosofía tiene por función averiguar las reglas que aseguran un acuerdo acerca del significado y el sentido. La polarización más importante en esta corriente es la de aquellas oraciones que pueden ser regladas, que se conforman con la legalidad reconocida y aseguran el acuerdo sobre el sentido, mientras que, por otro lado, se deben evitar las proposiciones “ilegales” que nos hacen caer en ilusiones o discordancias. Su propósito es terapéutico y crítico: se trata de las ilusiones y aberraciones del lenguaje que nos dividen y retornar a las reglas que son transparentes para todos. De acuerdo con Badiou, la filosofía analítica es la filosofía oficial de la democracia, o, como él llama a este sistema-Estado “capital-parlamentarismo”, ya que, al eliminar la categoría de verdad, aplana o nivela todos los discursos, para simplemente elucidar cómo llegar a acuerdos por medio de las reglamentaciones correctas.

Por último, tenemos a la corriente posmoderna. Su objetivo principal es hacer de la filosofía la deconstrucción de los hechos considerados evidentes por la modernidad. Este estilo de filosofar se propone disolver las grandes construcciones que hemos heredado sobre todo del siglo XIX: el sujeto, la idea de progreso, la idea de revolución, el ideal de la ciencia, etc. Para el posmodernismo, estos “grandes relatos” están caducados. No hay más que una irreductible pluralidad de discursos y de acciones que son diversas y heterogéneas y que son imposibles de reconciliar o totalizar. En última instancia, la corriente posmoderna dirige sus anhelos deconstructivos a esta idea de totalidad. Esta corriente se ocupa de los “márgenes”, de las afueras, de lo que no puede ser circunscrito por totalidades. Uno de sus principales efectos es instalarse en los linderos del arte y favorecer aquello que considera innovaciones al estilo del arte.

Lo importante de esta descripción esquemática del estado actual de la filosofía y sus tres principales corrientes es destacar aquello que todas ellas guardan en común. Cada corriente a su manera anuncia el cierre de la filosofía, pone de manifiesto el agotamiento del pensamiento. Ya sea que se le llame “fin de la metafísica” o “anulación de las proposiciones sin sentido” de la filosofía tradicional, la filosofía contemporánea está de acuerdo en que la filosofía está exhausta y llegando a su final. Dice Badiou:

Hay entonces acuerdo general en cuanto a la convicción de que no es concebible ninguna sistemática especulativa y que ha pasado la época en que la proposición de una doctrina del nudo ser/no-ser/pensamiento (si se admite que es en este nudo que se origina, desde Parménides, lo que se llama <<filosofía>>) podía hacerse desde la forma de un discurso acabado. El tiempo del pensamiento está abierto a un régimen de aprehensión diferente.⁷⁸

Las filosofías contemporáneas se presentan a sí mismas como filosofías del fin, del final de la tradición de pensamiento que ya no puede, según el *establishment* filosófico, continuar. Todas las corrientes filosóficas en boga están de acuerdo en que la metafísica de la verdad llegó a su final. Es difícil imaginar a dos filósofos con estilos tan dispares como los de Carnap y Heidegger; aun así, van de la mano y están de acuerdo en que la metafísica alcanzó su desenlace. Comparten esta conclusión incluso si llegan a ella por medio de premisas diferentes con las cuales estarían en desacuerdo. De la misma manera, para Lyotard la metafísica es el modelo principal de una gran narrativa, de un gran relato de los que ya son imposibles y hay que deshacernos de ellos. Dice Badiou:

Si encontramos, por tanto, un tema común a las tres corrientes, es el tema de un final, de una conducción hacia el cierre, de una realización que puede ser articulado de esta manera: el ideal de verdad como era postulado por la filosofía clásica ha llegado a su final. Debemos de sustituir la idea de verdad por la idea de pluralidad de sentidos. [...] Deberíamos decir de manera esquemática, pero no inexacta, que la filosofía contemporánea instituye el paso desde una filosofía orientada por la verdad hacia una filosofía orientada por el sentido.⁷⁹

Las tres maneras principales de hacer filosofía en nuestro tiempo llevan a juicio a la categoría de verdad y con ella, a toda la filosofía clásica. La búsqueda de la verdad se ha vuelto imposible y, por ello, la filosofía no puede pretender ser lo que había sido siempre.

Si la filosofía ya no puede ser la búsqueda de la verdad, lo que nos muestra la característica negativa de esta filosofía contemporánea ¿Qué es lo que sí puede ser? ¿Cuál es su característica positiva? La filosofía se ha convertido en una meditación sobre el lenguaje.

⁷⁸ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 10.

⁷⁹ A. Badiou, *La filosofía, otra vez*, op. cit., p. 55.

Este trazo común salta a la vista: la importancia central del lenguaje. Las tres grandes tendencias de la filosofía de nuestros días constituyen lo que se ha llamado “el giro lingüístico” de la filosofía occidental. Es así como llegamos a los dos grandes axiomas de la filosofía contemporánea:

- Primer axioma: la metafísica de la verdad se ha convertido en imposible;
- Segundo axioma: el lenguaje es el lugar del pensamiento porque lo que está en juego es la cuestión del sentido.⁸⁰

De acuerdo con Badiou, estos dos axiomas no hacen otra cosa más que bloquear y entorpecer el deseo de filosofía y no responden a las exigencias del mundo contemporáneo. Las tres corrientes de la filosofía contemporánea quedan a deber cuando se trata de orientar a los sujetos en medio de este mundo capitalista que ideológicamente es una máquina de alta tecnología para desorientar a los sujetos.

Pero, ¿cuál es este mundo en el que la filosofía debe intervenir? No sólo hay que hacer el diagnóstico de la filosofía en el presente, también hay que diagnosticar este presente en el que nos encontramos. La filosofía debe estar a la altura de los desafíos de su presente: “¿la filosofía, tanto en su tradición como en su origen, es capaz de estar a la altura de su tiempo, de soportar la medida de su presente?”⁸¹

Lo primero que salta a la vista es que nuestro presente es extremadamente hostil al deseo de filosofía ya que esta es una disciplina que, de acuerdo con Badiou, es una “revuelta lógica”, exige que uno se levante contra el mundo tal cual es y la realización de una crítica radical a la dictadura de las opiniones establecidas por medio de la exigencia de una racionalidad. En suma, el deseo de filosofía es un deseo de crítica y racionalidad que busca un cambio tanto individual como colectivo. Podemos decir que la filosofía estudia el presente porque se alza contra él, ya que se levanta contra la injusticia del mundo y el estado miserable de la vida humana en que nos encontramos, al mismo tiempo que protege los derechos racionales y razonables de argumentación y propone una nueva lógica. A su vez, al defender la racionalidad, la filosofía busca pensar y realizar el universal, es decir, dirigirse a todos sin importar su condición identitaria. Si bien la filosofía busca la revuelta lo hace buscando que esta sea eficaz y racional y no en la barbarie y el furor. De la misma manera, busca que el

⁸⁰ A. Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, Paris, PUF, 2015, posición kindle 223. Traducción mía.

⁸¹ A. Badiou, *La filosofía, otra vez, op. cit.*, p. 93.

levantamiento tenga valor universal y se aleje de cuestiones particulares como la raza, la religión o la identidad nacional.

La filosofía es, entonces, un compromiso riesgoso, ya que analiza su propio mundo presente, pero para poder transformarlo, y las resistencias de ese mundo nunca se dejan esperar. Se trata de asumir el riesgo y el azar que conlleva el compromiso con el cambio y con la crítica. Dice Badiou: “Revuelta, lógica, universalidad y riesgo: son los componentes del deseo de revolución, son los componentes del deseo de filosofía.”⁸²

El mundo contemporáneo está organizado contra los cuatro valores del cambio que son también los valores de la filosofía. El deseo de revuelta está obstruido en nuestro mundo porque el mundo se presenta como ya libre, como el mejor de los mundos posibles. El mundo del capital-parlamentarismo asume que es un mundo ya libre y que la libertad es un valor organizador y, por lo mismo, no hay lugar para esperar algo mejor. Entonces la libertad se presenta comercializada y estandarizada. Libertad es elegir un refresco o a un candidato, ya conocemos las opciones y los resultados. Dice Badiou:

La libertad es propuesta por el mismo mundo, ni tampoco apropiada para lo que podría llamarse un libre ejercicio de esa libertad, ya que la libertad está codificada o precodificada en el infinito brillo de la producción de mercancías y no se establece más que a partir de la abstracción monetaria.⁸³

La libertad en el mundo actual es la de la circulación de las mercancías, es la palabra “libre” en la expresión “libre mercado”. Es decir, se trata de una palabra que, dentro del uso que le da este mundo, no dice nada más que opresión de la verdadera libertad que es la revuelta. Este mundo no tiene en relación a la revuelta más que una disposición insidiosamente opresiva.

En segundo lugar, el mundo es igual de inapropiado para la lógica, principalmente porque estamos sumidos en la dimensión ilógica de la comunicación.

La comunicación nos transmite un universo construido por imágenes desconectadas y observaciones incoherentes. La comunicación deshace todas las relaciones y todos los principios, transformando lo que ocurre en un confuso conglomerado, excluyendo toda referencia posible. Y lo que es quizás incluso más angustiante: la comunicación masiva nos presenta al mundo como un espectáculo desprovisto de memoria, un espectáculo en el cual las nuevas imágenes y las nuevas observaciones aparecen para cubrir borrar y olvidar lo que acaba de ser dicho y mostrado. Un proceso que ejerce una presión considerable sobre la resolución de la fidelidad del pensamiento hacia la lógica.⁸⁴

⁸² A. Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, op. cit., posición kindle 107.

⁸³ *Ibid.*, posición Kindle 117.

⁸⁴ A. Badiou, *La filosofía, otra vez*, op. cit., p. 51.

En nuestro mundo actual lo importante es que la información circule, que “el espectáculo continúe”. No importa el rigor, no importa profundizar, no importa tomar en cuenta la ilación de las ideas; importa la publicidad, es decir, que la información circule tan rápido como las mercancías. Se trata de un régimen de circulación de las palabras que excluye la memoria y la disciplina. No hay tiempo para recordar lo que ha sucedido ni para el rigor del razonamiento.

En tercer lugar, el mundo contemporáneo es igualmente hostil hacia la universalidad. El mundo actual es especializado y fragmentado por razones correlativas a las anteriores. Lo único que se mantiene universal en nuestro mundo es el dinero, la abstracción monetaria o el equivalente general. En el dinero reside el único signo efectivo de todo aquello que circula y se intercambia de manera universal. El dinero es, podemos decir, el medio universal de intercambio de particularidades en un mundo regido por la especialización y la fragmentación. Dice Badiou, acerca de este mundo que: “Está disgregado en respuesta a las demandas de las innumerables ramificaciones de la configuración técnica de las cosas, del aparato de reproducción, de la distribución de los salarios, de la diversidad de funciones y habilidades.”⁸⁵ Este mundo fragmentado, en el que el único universal es abstracto, complica en demasía el poder partir de un universal concreto, de la igualdad de todos los seres humanos, al mismo tiempo obstruye también la percepción de lo que puede ser válido para todo pensamiento. El universal monetario, aunque es de forma abstracta funcional para todos, funciona excluyendo, mientras se concentra en pocas manos y se espolia de las muchas. Todo lo contrario a cómo debe funcionar el pensamiento, el cual se acrecienta compartiéndolo.

Finalmente, el mundo es también muy poco propenso a las decisiones arriesgadas y que dejan mucho espacio al azar. En nuestro mundo hay muy pocos o nulos medios de entregar la existencia al azar y a los peligros que conlleva. Dice Badiou: “El mundo, tal cual es, es un mundo donde reina la necesidad del cálculo de la seguridad.”⁸⁶ Por ejemplo, la enseñanza está ordenada de acuerdo al cálculo de la seguridad profesional y su ajuste a las disposiciones del mercado de empleo. Se nos enseña a dejar de lado la decisión azarosa a favor del cálculo que nos otorgue seguridad. Nuestro mundo concede la vida al cálculo

⁸⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁶ A. Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, op. cit., posición kindle 137.

minucioso y ordenado de la seguridad calculadora. No es un mundo apto para pensamiento que es, citando a Mallarmé, “una tirada de dados”.

El deseo de filosofía que conlleva un deseo de una conversión o de un cambio radical en la existencia que concebimos como el anudamiento entre revuelta, lógica, universalidad y decisión riesgosa, se encuentra obstruido por cuatro obstáculos que son: el reino de las mercancías, la universalidad monetaria, así como la especialización productiva y técnica y los cálculos realistas sobre la seguridad ¿Están las tres principales corrientes filosóficas que mencionamos a la altura del desafío que presenta este mundo contemporáneo? La respuesta de Badiou es imaginablemente que no. Los axiomas en que se pueden reducir estas tres corrientes representan un peligro para el pensar en general y no pueden darle a la filosofía los medios consecuentes y necesarios para sostener su propio deseo.

Si la filosofía se convierte únicamente en una meditación sobre el lenguaje, no va a conseguir remontar el obstáculo que supone la especialización y fragmentación del mundo como opuesto a la universalidad creativa. Dice Badiou:

Aceptar el universo del lenguaje como el horizonte absoluto del pensamiento filosófico equivale, de hecho, a aceptar la fragmentación y la ilusión de comunicación. , pues la verdad de nuestro mundo es que hay tantos lenguajes como comunidades, actividades o tipos de conocimiento haya.⁸⁷

La filosofía no debe establecerse en esta multiplicidad de juegos de lenguaje si quiere alcanzar la verdadera universalidad. De lo contrario, se convertirá solamente en el análisis y descripción infinita de esta multiplicidad de juegos de lenguaje y en una meditación acerca de cómo lograr o alcanzar que las diferentes culturas logren una convivencia armónica entre sí, mientras el capital se sigue reproduciendo claro está.

Contrariamente a la posibilidad de asumir y afirmar la multiplicidad de juegos de lenguaje, existe una posibilidad aún más peligrosa: afirmar solamente un lenguaje de manera unilateral. Como Heidegger cuando asevera que solamente se puede pensar en griego o en alemán, que la lengua alemana es la única capaz de sostener el pensamiento ante el reto de su destino. O como la filosofía analítica que asigna un privilegio al lenguaje científico y que conduce al desprecio de todos los sitios y espacios reluctantes a este tipo de lenguaje que excluye a la mayoría de la humanidad.

⁸⁷ A. Badiou, *La filosofía, otra vez, op. cit.*, p. 57.

De igual manera, si la categoría de verdad es dejada de lado o se convierte en inoperante, la filosofía no puede estar a la altura del desafío que representa una existencia servil a la circulación de las mercancías o a lo ilógico de la comunicación. Todo en este mundo está condicionado a la ley de la circulación de objetos, dinero e imágenes. La exigencia radical de la filosofía contemporánea es interrumpir este principio de circulación y, por lo mismo, la afirmación de una Idea estratégica absolutamente antagónica a este principio como lo es la Idea comunista y que su validación en el mundo consiste en un proceso de verdad como veremos. Por esto, se requiere de la reconstrucción de la categoría de verdad.

Ante el espectáculo de imágenes sin consistencia y comentarios conservadores de los medios de comunicación que pregonan la vida sin Idea, sin orientación ¿Qué nos queda como recurso para experimentar la emancipación? Badiou piensa que nos queda la posibilidad de la paciente búsqueda de una verdad para interrumpir lo que en nuestros días constituye la caverna platónica. La filosofía requiere que olvidemos la obsesión por la seguridad y que impidamos el cálculo de vida determinado por dicha obsesión. El valor que otorga consistencia a este riesgo es, para Badiou, el principio de verdad. En cambio, las tres formas filosóficas dominantes están demasiado identificadas y comprometidas con el mundo tal cual es, con el estado de la situación actual. Estas tres orientaciones, al estar atravesadas por la equivocidad del sentido y pluralidad del lenguaje, son compatibles con nuestro mundo contemporáneo. Ni la filosofía analítica, ni la hermenéutica, ni la filosofía posmoderna están en condiciones de sostener la ruptura filosófica que necesita la situación actual. Para mantener las cuatro dimensiones del deseo de filosofía (revuelta, lógica, universalidad y apuesta) contra los cuatro obstáculos que el mundo contemporáneo le opone (mercantilización, comunicación, abstracción monetaria y obsesión por la seguridad), la situación nos exige que superemos las orientaciones filosóficas dominantes.

Badiou pretende romper con estos marcos de pensamiento y encontrar o constituir configuraciones renovadas de lo que ha sido siempre el gran estilo de la filosofía. El estilo clásico fundador de un Platón o un Descartes y, creo, muy parecido a la definición filosófica de Althusser. De acuerdo con Badiou, se trata de profesar una filosofía en contacto con lo real, lo que disloca los saberes, y que, por eso, escape del giro lingüístico. Para nuestro filósofo, el lenguaje no es el horizonte absoluto del pensar. El lenguaje o, peor aún, un

lenguaje, puede ser el cuerpo histórico de una filosofía, la personificación singular de un pensamiento, sin embargo, la organización lingüística de un pensamiento, de una filosofía, no es tributaria de las reglas de ningún lenguaje. Al contrario, si se trata de pensar, se trata de romper reglas y de construir, en un pensamiento basado en la práctica, procesos de innovación. Estos procesos son llamados por Badiou procesos de verdad. Como la filosofía se apoya en estos procesos, ella es transmisible universalmente. Como veremos, la ontología, la ciencia del ser-en-tanto-ser son las matemáticas. Las matemáticas se dirigen a todos, son universalmente transmisibles. Atraviesan todas las comunidades lingüísticas y es heterogéneo a todos los juegos de lenguaje. No se trata de privilegiar ningún “juego de lenguaje”, se trata de admitir esta multiplicidad y de establecerse en ella pero privilegiando la actitud matemática de serle fiel al proceso de extraer consecuencias de los axiomas. Tampoco se trata de alienarse en el ideal formal del lenguaje científico, sino de construir elementos propios de la figura de la universalidad.

Badiou propone una filosofía que coopera a la ruptura del orden del mundo. Nuestro mundo está marcado por la velocidad y la incoherencia. La filosofía debe ser aquello que nos permita interrumpir o dislocar esta velocidad o esta incoherencia. La filosofía se encuentra enferma, es el diagnóstico de Badiou, padece la misma enfermedad del mundo. Sin embargo, la enfermedad de la filosofía puede corregirse elaborando un cambio interno en los principios de la filosofía de tal modo que ella se dirija contra el estado actual de la situación, contra este mundo enfermo de velocidad, seguridad y ganancias. No se trata de afirmar la muerte de la filosofía, sino de llevar a cabo un paso más en el pensamiento, incluso contra la presión que ejerce el mundo. Dice Badiou: “El sistema general de circulación, de la comunicación, de la seguridad está orientado al debilitamiento del deseo de filosofía”⁸⁸. Se necesita una filosofía fuerte que pueda enfrentarse con firmeza a tal estado de cosas, a dicho sistema. Es necesario exigirle a la filosofía que renueve su capacidad de proponer una figura novedosa y fundacional de la racionalidad que sea homogénea al mundo contemporáneo.

⁸⁸ A. Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, op. cit., posición kindle 323.

b. Antifilosofía y sofística

Como toda actividad o práctica fundada en el antagonismo, la filosofía se nutre y se desarrolla a partir de la fuerza de sus enemigos. Estos adversarios de la filosofía se llaman: sofística y antifilosofía.

La filosofía hoy, paralizada como vimos, se ve en la necesidad, como en tiempos platónicos, de distinguirse de aquello que no es, pero se le parece. Platón lo llama “sofística”. Desde los orígenes de la filosofía la sofística es una especie de “enemigo íntimo”. Hoy en día la filosofía es muy débil con respecto a su adversario y la sofística es dominante en casi todos los espacios de pensamiento. Podemos decir, en cambio, que la sofística vive tiempos de auge. Dice Badiou:

¿Quiénes son los sofistas modernos? Los sofistas modernos son aquellos que, siguiendo la escuela del gran Wittgenstein, consideran que el pensamiento se encuentra en la alternativa siguiente: ya sea los efectos del discurso, los juegos de lenguaje, o bien la indicación silenciosa, el puro “mostrar” de lo que es sustraído al control de la lengua. Los sofistas modernos son aquellos para quienes la oposición fundamental no es la que hay entre la verdad y el error o la errancia, sino la existente entre la palabra y el silencio, entre lo que puede ser dicho y lo que es imposible de decir. O entre los enunciados provistos de sentido y los que están desprovisto de él.⁸⁹

El sofista moderno reemplaza la idea de verdad por la categoría de regla. Lo que el sofista pretende imponer es precisamente la idea de que no hay verdad y que su sola enunciación es inútil e incierta. No hay pues sino convenciones, reglas, estilos y géneros del discurso. En suma, el sofista enuncia tres afirmaciones importantes de imposibilidad:

- No hay verdades, sino técnicas para enunciarlas y lugares de enunciación.
- Hay multiplicidad de juegos de lenguaje, pluralidad y heterogeneidad de sistemas discursivos.
- El ser-en-tanto-ser es inaccesible al concepto y al pensamiento.⁹⁰

Desde antaño este ha sido el brete entre filosofía y sofística: verdad en la heterogeneidad de discursos contra el pensamiento determinado por las reglas del lenguaje. Mucho del pensamiento depende de este conflicto. Por eso, para Badiou, ni la filosofía ni la sofística deben emprender una guerra de aniquilamiento entre ambos. Al contrario, su ejercicio debe ser el de mantener vivo y álgido el antagonismo entre ellos. La sofística siempre ha sido útil para el pensamiento filosófico y por ello es contraproducente el querer terminar con el

⁸⁹ A. Badiou, *Condiciones, op. cit.*, pp. 53-54.

⁹⁰ Véase *Ibid.*, pp. 66-67.

enemigo. La filosofía, si no quiere caer en el riesgo del dogmatismo, debe refrenar el impulso de acabar “de una vez por todas” con la sofística. Al sofista simplemente se le debe asignar su lugar, es decir, precisar su función y aprovecharlo para superar las crisis internas de la filosofía.

La filosofía requiere del sofista para poder mantener su ética. El sofista siempre recuerda al filósofo que la categoría de verdad es vacía, que no es una sustancia o una presencia, sino un acto. De otra manera, al sustancializar la verdad y negar al sofista, se cae en lo que Badiou llama un “desastre”. Hacer de la verdad una presencia y juzgar a los demás en torno a esa creencia, como sucedió con el terror en los peores momentos del socialismo real.

Por otro lado, pero en el mismo tenor, tenemos a la antifilosofía. La antifilosofía privilegia la experiencia directa o el momento que excede nuestro lenguaje frente al trabajo del concepto. Dice Badiou:

Llamo <<antifilósofo>> a esa especie particular de filósofo que opone el drama de su existencia a las construcciones conceptuales, para el que la verdad existe, absolutamente, pero debe ser encontrada, experimentada, más que pensada o construida.⁹¹

La antifilosofía no niega la noción de verdad, como lo hace la sofística, más bien afirma que no se puede alcanzar más que con ciertas experiencias particulares que son personales y escapan al trabajo del pensamiento. La verdad existiría solamente en el terreno de la subjetividad pura, en la interioridad de algunos antifilósofos o en el momento político como vimos cuando analizamos a Rancière. El antifilósofo no es un escéptico o un relativista, ni tampoco un demócrata, como sí lo son los sofistas antiguos y modernos; el antifilósofo es un convencido. Sabe que ha experimentado la verdad y, armado de su profunda y dura experiencia, se pone en guardia contra el filósofo que creía haberla encontrado en su sistema. Los antifilósofos son personalidades imperiosas, implacables y comprometidas contra los filósofos en una lucha sin piedad ni tregua. Así, cada gran filósofo encuentra su par en un (o varios) antifilósofos a decir de Badiou: Pascal contra Descartes, Rousseau contra Voltaire, Diderot y Hume, Kierkegaard contra Hegel, Lacan contra Althusser, etc.

Cada antifilósofo está armado con una pluma espectacular y excepcional. Cada antifilósofo tiene un estilo que no se puede separar de su experiencia. Todos ellos son grandes escritores. Pascal y Rousseau son grandes artesanos de la lengua francesa la cual llevaron a

⁹¹ A. Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, op. cit., posición kindle 404.

nuevos campos y alturas. Nietzsche obtuvo del alemán acentos y matices antes desconocidos para esa lengua. Lacan inventó y proveyó al psicoanálisis de un lenguaje propio, acorde a su trabajo en el diván.

La filosofía es esencialmente conceptual y sistemática, por esa razón debe resistir a la seducción que representa la antifilosofía. Sin embargo, la resistencia implica comprender y asumir los retos que le plantean los antifilósofos para asumir la particularidad de la existencia y no convertirse en un propagandista de lo establecido, en un demócrata consensual o en un adaptado del imperativo ¡vive sin Idea! Los antifilósofos son el antídoto contra la moderación contractual. Pascal, Kierkegaard o Rancière, por dar solo tres ejemplos, nos recuerdan la importancia de la fe o compromiso, los momentos de elección riesgosa o de irrupción del Pueblo, para así poder sacudirnos la inercia del pensamiento que se acomoda en lo existente.

Los antifilósofos nos recuerdan que la existencia puede ser más que el tejido de las triviales satisfacciones que nos concede la vida y que podemos aspirar vivir una vida en donde superemos nuestras capacidades con base en un esfuerzo heroico. Todo episodio de la vida es una oportunidad de experimentar el Absoluto. Un poema, un levantamiento popular, una cita amorosa o la construcción de la vida en diferencia, son ocasiones para remontarnos a nosotros mismos y llegar a ser más de lo que somos. Estos acontecimientos trastornan de manera violenta la existencia y nos permiten contemplar el Absoluto. Sólo los demócratas del mundo contemporáneo consideran que se puede vivir en la paz: con leyes, con contratos, con multiculturalismo, etc. Cuando vivir realmente es vivir absolutamente en riesgo y comprometido con la Idea. Ninguna objetividad puede garantizar esta vida. Hay que arriesgar la vida en la apuesta y en la convicción. Los antifilósofos son el testimonio ejemplar de que la vida puede ser algo más que su perpetuación. Dice Badiou:

Es en el tumulto del tiempo donde un filósofo construye nuevos conceptos, y no puede relajar su atención, contentarse con lo que ya está ahí, construir el mantenimiento de los órdenes establecidos, sin caer de inmediato en lo que constituye la peor amenaza para el devenir de su disciplina: su absorción, su digestión por parte de los saberes académicos. El antifilósofo nos recuerda que un filósofo es un militante político, en general odiado por las potencias constituidas y por sus siervos; un esteta, que va al encuentro de las creaciones más improbables; un amante, cuya vida sabe zozobrar por un hombre o una mujer; un erudito, que frecuenta los despliegues más violentamente paradójicos de las ciencias. Y que produce catedrales de ideas en esta efervescencia, en esta in-disposición y en esta rebelión.⁹²

⁹² A. Badiou, *La antifilosofía de Wittgenstein*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013, pp. 7-8.

La antifilosofía siempre estará en guardia para que la filosofía no sea absorbida por los saberes establecidos y pueda continuar su marcha de transformación. Hay que aguzar los oídos ante esos justos reclamos. En efecto, el entusiasmo político, la beatitud científica, el placer estético o el goce amoroso van más allá de la satisfacción de las necesidades y nos permiten entrever el Absoluto que como seres humanos somos capaces. Su lección permanece: si quieres escapar de la religión, de Dios, del Otro, de la vida miserable, del odio, del absurdo, confía en los encuentros que te depara el azar, despliega tu fidelidad a lo oficialmente prohibido, demuestra obstinación para inventar caminos que lleven hacia lo imposible.

c. La filosofía (re)comienza o el final del final

Cosas flotando como los cien primeros copos de nieve
De una tormenta que debemos resistir toda la noche,
De una tormenta de cosas secundarias),
Un horror de pensamientos que de repente son reales.
Debemos resistir nuestros pensamientos toda la noche,
Hasta que el brillo indudable quede inmóvil en el frío.
Wallace Stevens “hombre llevando objeto”

¿Qué es entonces la filosofía para Badiou? ¿En qué consiste esta peculiar vocación que se dedica a pensar? ¿Cómo se activa para que contribuya a la transformación del mundo? ¿A qué nos debemos dedicar los filósofos si queremos que nuestra profesión sea algo más que la lectura de textos difíciles en las aulas? ¿Cuál es la función social del filósofo, en caso de que haya alguna?

Badiou es, en este punto, ampliamente althusseriano. Para él, la filosofía no tiene ningún objeto, pero tampoco tiene sujeto. De acuerdo con Badiou, los sujetos son sólo sujetos de los procesos de verdad y la filosofía no produce verdades. No existe algo así como verdades filosóficas. Las verdades sólo pueden surgir en cuatro campos: amor, arte, ciencia y política ¿Qué pasa con todo lo demás? En las demás actividades humanas no hay acontecimientos, no hay novedades, sólo existe la repetición. Como veremos, la filosofía no es la excepción y ella también se ocupa de repetir, de repetir de manera creativa, pero de repetir al fin. La filosofía repite para conservar un legado, repite para recordar que aún es

posible lo imposible, repite para transmitir que existe otro modo de ser, otro modo de vivir. Y justo, la filosofía existe (y esto lo debe repetir en cada época aciaga y desorientada) para recordarnos que tenemos razón en rebelarnos, para mantener vivas “las revueltas lógicas”.

Pero veamos más de cerca y, sobre todo, vayamos con calma, qué es lo que requiere la filosofía: sosiego, serenidad. En palabras de Badiou:

... hoy la vuelta requiere tranquilidad y no velocidad. Este pensamiento, lento y en consecuencia rebelde, es el único capaz de establecer el punto fijo, cualquiera que sea, sin importar cuál sea su nombre, que necesitamos para sostener el deseo de filosofía.⁹³

La filosofía, a diferencia de la mercadotecnia, es un pensamiento que va lento, que busca orientar y orientarse mientras camina seguro y firme. Hay que aislarse de la velocidad del mundo si se busca transformarlo. La filosofía no persigue al mundo. Reflexiona sobre lo que ha acontecido al caer la tarde, como el famoso búho de Minerva de Hegel. En un mundo de tanta velocidad, donde las mercancías corren para poder aumentar la reproducción del Capital y las ganancias de sus detentores, vivimos en una vulnerabilidad muy peligrosa. Un mundo donde reina la ley general de circulación de mercancías y la comunicación al estilo de los *mass media*. La filosofía debe ser capaz de pensar el acontecimiento, no tanto la estructura de este mundo, ni sus leyes ni sus principios, sino también la sorpresa y lo inesperado, las nacientes configuraciones que nos proponen y prometen un mundo nuevo.

Romper con la hermenéutica, la analítica y la posmodernidad es apostarle al riesgo de una filosofía decidida, fundadora, que piense la singularidad. Se trata de una filosofía de la verdad y que por ello vuelve la cara y el pensamiento hacia los lugares donde ella se está produciendo. Es pensar, como ya lo propone Rancière, el acontecimiento, pero también el trabajo que da lugar a que las consecuencias de él se desplieguen y funden un mundo nuevo. Esto trae consigo una teoría del sujeto como aquellos que soportan una verdad pues llevan a cabo el desarrollo de sus emanaciones en el mundo. Un sujeto que construye su verdad a partir del acontecimiento. En palabras de Badiou, la filosofía es:

... el lugar del pensamiento donde se enuncia el “hay” de las verdades y su composibilidad. Para hacerlo monta una categoría operatoria, la Verdad, que abre en el pensamiento un vacío activo [...] La filosofía, como discurso, organiza así la superposición de una ficción de saber y de una ficción de arte [...] Ficción de saber, la filosofía imita al matema. Ficción de arte, ella imita al poema. Intensidad de un acto, ella es como un amor sin objeto. Dirigida a todos para que todos estén en la captura de la existencia de las verdades, la filosofía es como una estrategia política sin apuesta de poder.⁹⁴

⁹³ A. Badiou, *La filosofía, otra vez, op. cit.*, p. 61.

⁹⁴ A. Badiou, *Condiciones, op. cit.*, p. 71.

La filosofía trabaja en el espacio abierto, en el “vacío”, entre el conjunto de saberes establecidos que en *El ser y el acontecimiento* llama “enciclopedia”, y las nuevas prácticas que las verdades han inventado. Ambos tipos de discursos, los saberes establecidos, la enciclopedia, y las verdades tienen la forma de una ficción, sólo que la filosofía pretende contribuir a consolidar las ficciones que surgen del acontecimiento y que producen un proceso de verdad.

Las verdades únicamente acontecen en el arte, amor, ciencia y política, en esas actividades es donde se abre el espacio, el vacío en que la filosofía va a trabajar para hacerlas compositibles, es decir, compatibles entre ellas en un trabajo de nombramiento que las relaciona entre sí y que da un panorama teórico y orientativo de la época, del propio presente. La filosofía no produce verdades, pero defiende las verdades. Podemos decir, entonces, que la filosofía produce un “efecto de verdad”, en el sentido en que hace posible un nombramiento que tiene que redituarse en acciones, en el reclutamiento activo de seres humanos para conminarlos que se unan a ellas, a que se incorporen a un proceso de verdad. A través de la historia, no ha hecho otra cosa más que sostener y articular, en diferentes contextos históricos y en diferentes estilos, la afirmación de que existen verdades. Se trata de una repetición creativa de la misma tesis esencial: “hay verdades”.

La filosofía, entonces, trata de su propia enseñanza, de su propia transmisión. Por ello, los filósofos son profesores y la filosofía es una cuestión de escuela. Sin embargo, la filosofía no es conocimiento o conocimiento del conocimiento, como tampoco puede identificarse con las reglas de un discurso. La filosofía es una acción. Es el acto que enseña y demuestra la posibilidad de escapar de la sumisión ciega a las opiniones establecidas. Se trata de otorgar a los jóvenes las herramientas conceptuales para cambiar su postura acerca de las normas sociales. La filosofía existe para sustituir la imitación por la discusión y la crítica racional, e, incluso, cuando se trata de principios, de incorporarse a un proceso de verdad, suplantar la obediencia por la rebeldía. Es un desafío en el pensamiento a las opiniones establecidas.

El filósofo tiene la imperativa obligación de participar activamente en todo lo que condiciona a la filosofía desde afuera. El filósofo es un custodio de la noche, un vigilante nocturno que “siempre se mantiene despierto” y “no tiene permitido dormir” debido a que espera el momento para despertar a los que se le acercan y proclamar que todos debemos despertar, que están sucediendo cosas, que hay novedades, que hay acontecimientos y que es

necesario pensarlos. Esta es la razón por la que cualquier filósofo debe ser, en todos los sentidos, un militante político, conocer sobre el estado actual de la ciencia, ser un artista, saber de arte y ser parte de un proyecto amoroso. Para Badiou, la filosofía:

...se encuentra muy cerca de la religión, pero exclusivamente a través de medios racionales; muy cerca del amor, pero sin el violento soporte del deseo; muy cerca del compromiso político, pero sin la restricción de una organización centralizada; muy cerca de la creación artística, pero sin los medios físicos del arte; muy cerca del conocimiento científico, pero sin el formalismo de las matemáticas y sin los medios empíricos y técnicos de la física.⁹⁵

El filósofo tiene la obligación de practicar las condiciones de la filosofía. Conocer y estudiar la poesía moderna; el trabajo reciente en ciencia en general y en matemáticas en particular; pensar y perdurar en la diferencia que supone la pareja amorosa; ser militante de las invenciones políticas. Este es el mínimo estricto que puede esperarse de los que claman ser filósofos.

Los filósofos deben cuidar de los acontecimientos y tomar el riesgo de ser partisanos de los procesos de verdad por ellos abiertos. Si la filosofía quiere ser algo más que idéntica al “discurso de la universidad”, a la mera repetición inerte y pasiva de los saberes ya establecidos y a la administración del conocimiento, debe identificarse con los procesos de verdad abiertos en su presente. El futuro de la filosofía depende entonces de que los filósofos practiquen sus condiciones y en su habilidad para reconocer que lo imposible está surgiendo en estos momentos en forma de poemas y obras de arte, nuevos teoremas, experiencias amorosas y revoluciones políticas. Son estos acontecimientos los que obligan a la filosofía a reconfigurarse a sí misma y a tomar nuevos atuendos, estilos y formas de expresión.

Hemos dicho que la filosofía para Badiou debe ser acción, siguiendo la línea marxista de transformar el mundo en vez de interpretarlo. Pero, ¿qué tipo de acción está implicada en la filosofía? En palabras de Badiou:

Un filósofo genuino es alguien que decide por su propia cuenta qué problemas son los importantes, alguien que propone nuevos problemas para todos. La filosofía es, primero y ante todo, esto: la invención de nuevos problemas.⁹⁶

El acto filosófico es entonces una problematización creativa. La filosofía es la invención, y yo, más marxista, diría producción de problemas. Problemas no tanto *por* y *de* la filosofía,

⁹⁵ A. Badiou, *La filosofía, otra vez*, op. cit., p. 71.

⁹⁶ A. Badiou, “Thinking the Event” en A. Badiou y S. Žižek, *Philosophy in the Present*, traducción al inglés de Peter Thomas y Alberto Toscano, Cambridge, Polity, 2009, p. 2. La traducción al español es mía.

sino problemas que plantean los nuevos acontecimientos políticos, científicos, amorosos y artísticos.

Frente a los problemas que plantean estas “condiciones” la filosofía debe demostrar que estos acontecimientos entrañan una decisión y una jerarquía. En esto Badiou no podría ser más althusseriano, la filosofía existe para instaurar una decisión, una separación, una clara distinción, por ejemplo, entre conocimiento y opinión, verdad y errancia, etc. La filosofía es una incisión activa, una línea de demarcación. El ejemplo de Badiou es el diálogo de Platón *Gorgias*. En este diálogo se escenifica el estruendoso encuentro entre Calicles y Sócrates. Se trata de una puesta en escena de una situación filosófica debido a que los pensamientos de Sócrates y Calicles son inconmensurables. Platón nos muestra, nos hace entender que hay dos tipos de pensamientos que no tienen nada en común. La tesis de Calicles es que “la ley es del más fuerte” y que la felicidad más plena alcanzable en esta vida es aquella del tirano, aquel que prevalece sobre otros mediante malicias, engaños y violencia. Por el otro lado, Sócrates sostiene que el verdadero hombre, y que coincide en que también es el más feliz, es el justo, aquel que medita, piensa y actúa en consecuencia para el bien de todos. Entre la justicia como violencia y la justicia como “vida filosófica” hay un abismo. No se trata de simple oposición que pueda ser pactada o acordada mediante un entendimiento común. En vez de discusión o diálogo estamos hablando de oposición o confrontación. Lo que Platón quiere es que sus lectores lleguen al punto de decisión entre una u otra alternativa. Entonces, nos dice Badiou: “La única tarea de la filosofía es mostrar que debemos elegir. Debemos elegir entre dos tipos de pensamiento. Debemos decidir si estamos del lado de Sócrates o de Calicles [...] una situación filosófica consiste en el momento en que una decisión es elucidada. Una decisión de existencia o una decisión de pensamiento.”⁹⁷ Badiou entiende por decisión de existencia o de pensamiento el elucidar las opciones de tal modo que sólo se pueda tomar partido por alguna de ellas. Esto lo veremos en el último capítulo sobre el sujeto cuando, tomando como ejemplo la insurrección zapatista, analicemos cómo este tipo de acontecimientos te fuerzan a elegir entre apoyarlo o no. Lo que no se puede es ser indiferente.

La filosofía nos lleva al borde de la existencia, a ese preciso punto existencial en el que es necesario elegir. Esto implica que el filósofo ya ha tomado una decisión y que las

⁹⁷ A. Badiou, *Filosofía del presente*, traducción de Alejandrina Falcon, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005, p. 14-15.

opciones nunca se presentan de un modo “neutral” o “objetivo”. La elección tomada determina la perspectiva acerca de las opciones. Lo que es imposible es no elegir. La filosofía nunca es neutral, sino que es siempre ya una toma de partido. Es la repetición creativa de un acto problemático y una separación normativa, una acción que merma a la corriente dominante. Por eso, la filosofía es siempre una acción que creativamente desnaturaliza una situación o mundo. Esto precisamente porque la filosofía se ocupa de lo que no es, de lo que no es el ser-en-tanto-ser o de lo que inexiste. Badiou lo pone de esta manera: “Así, podemos decir que la filosofía, que es el pensamiento, no de lo que hay, sino de lo que no es lo que hay (no de los contratos, sino de contratos rotos), está exclusivamente interesada en las relaciones que no son relaciones.”⁹⁸

La filosofía no piensa lo que hay o lo que es. Ni siquiera piensa el “ser” de lo que está ahí, porque la filosofía no es la ontología. La filosofía piensa lo que es excepcional al ser de lo que está ahí. De acuerdo con Badiou, la filosofía tiene que comenzar con la proclamación de la inexistencia, con la declaración de que algo inexiste. Piensa lo que suplementa al ser y por eso concentra sus esfuerzos en las verdades que son posibles gracias a los acontecimientos y a los determinados sujetos que las despliegan por medio de su decisión y su trabajo. La filosofía se ocupa de las excepciones a lo que es o lo que hay, de aquellas excepciones que fuerzan a las personas a decidir y decir un <<sí>> o un <<no>> rotundos. El sí representa la creación frente a la situación o mundo erigido por el poder. La filosofía de Badiou se decide por el acontecimiento porque considera que hay que tomar distancia de lo que hay, de lo que es, es decir, de lo que el poder puede ofrecer. El acto de repetición creativa de la filosofía es un acto de problematización centrado en tres categorías: decisión, distancia y excepción. Excepción de lo que existe, distancia de los datos naturalizados por el poder, decisión del individuo de incorporarse a un proceso de verdad y volverse Sujeto. Dice Frank Ruda sobre esto:

La filosofía es una acción que creativamente es repetida como una manera de problematizar el orden dado y naturalizado: una acción que inscribe una normativa, una distinción jerarquizada y así afirma la necesidad de la elección (y de este modo del cambio) e insiste en la posibilidad de las verdades que siempre se mantienen en la excepción de lo que está justo ahí y por tanto afirma lo que no es.⁹⁹

⁹⁸ A. Badiou, “Thinking the Event” en A. Badiou y S. Žižek, *Philosophy in the Present*, op. cit., p. 15.

⁹⁹ F. Ruda, *For Badiou. Idealism without Idealism*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2015, p. 122. Traducción mía.

La práctica del pensamiento se soporta en la excepción de lo que es, existe cuando el orden establecido se ve desafiado. La operación filosófica es un método de contra-naturalización que funciona contra la ideología. Se trata de constituir o producir nuevo conocimiento a partir de lo que ha irrumpido en el acontecimiento como verdad. El filósofo es un vigía que se mantiene y nos mantiene despiertos para que podamos colaborar en el nuevo amanecer que traen consigo las verdades.

2. Contra la filosofía política

Hemos visto ya como para Althusser, Rancière y Badiou la filosofía está estrechamente relacionada con la política. Para Althusser, la filosofía se define de acuerdo a la coyuntura que le presenta la ciencia y la política y realiza un embiste en contra de las tesis ideológicas. Según Rancière, la filosofía tiene una matriz esencialmente conservadora por dedicarse a explicar, y por ello mismo a neutralizar, el escándalo que representa la política; la rebelión de los que no tienen ni son nada. La filosofía, si acaso, podría tener algún valor emancipador si proviene de estos mismos sectores de excluidos que son las víctimas del sistema; precisamente porque no tienen voz, la sola existencia de su toma de palabra consiste en un acto de rebeldía. Finalmente, para Badiou, la política es una “condición” de la filosofía. Junto con el arte, el amor y la ciencia, la política condiciona al pensar y el filósofo debe participar activamente en estas condiciones si es que quiere dar cuenta de las verdades que se están produciendo en estos campos.

¿Cuáles son las relaciones de la política con el pensamiento? ¿Tiene la filosofía alguna tarea específica que tenga que ver con la política? ¿Qué significa un acto o acontecimiento político? ¿Cómo se liga la filosofía o el pensamiento con éstos? ¿Es posible aún la política, entendida ésta como un cambio radical en lo social? ¿Queda lugar para la filosofía en nuestro tiempo tan escaso en creaciones? Son algunas preguntas que en torno a la relación entre filosofía y política se plantean Alain Badiou y Jacques Rancière. Tanto la filosofía como la política son actualmente puestos en duda, son tiempos difíciles para estas vocaciones. Muchos niegan que existan o que, como es el caso de la filosofía, tengan alguna utilidad.

Empecemos con la política, a la que muchos autores e intelectuales dan por muerta y piensan que vivimos en una época postpolítica. Estos tiempos son de decadencia y reacción, donde la transformación del orden político vigente se nos presenta como poco probable. Se trata de la época del fin de la historia en que no parecen haber proyectos alternativos en lo que a lo político y lo económico se refiere. En lo económico domina ampliamente el capitalismo junto con su forma política: el parlamentarismo. El consenso académico e intelectual afirma que, si bien este sistema tiene defectos y es perfectible, lo mejor sería dejarlo como está en lo que se refiere a lo general y conformarnos con pequeñas reformas.

Un proyecto más radical que pregonara la transformación crítica y radical del régimen sería visto como una amenaza totalitaria. Como dice Slavoj Žižek, para nuestros contemporáneos es más fácil imaginar la extinción total de la vida en la tierra que creer que el sistema económico-político pueda cambiar. Esta es una era en la que no se consideran alternativas.

Todo mundo parece estar de acuerdo en que la organización política tal como existe ahora en los países de gobierno de corte liberal considerados “avanzados” es la mejor que la humanidad podría inventar. A pesar de incluso conocer los datos de injusticia y desigualdad, así como del sufrimiento, hambre e ignorancia que produce el sistema capitalista, muchos simplemente se encogen de hombros y proclaman que cualquier intento de renovación traería peores consecuencias. Han decidido nombrar a estas secuelas de las revoluciones: “totalitarismo”.

Asistimos en nuestro tiempo a la negación de la política. El ideal (el sueño al que aspiran) de los filósofos políticos liberales es el de “superar” los conflictos políticos o ideológicos y simplemente proponer las reglas claras por las que podamos resolver conflictos de manera verbal o lógica sin llegar a la violencia. El ideal generalizado es buscar evitar conflictos violentos, y, por ello mismo, toda radicalidad en algún planteamiento político, mediante la instauración de normas en las que todos los actores políticos se ubiquen en el centro y, de ese modo, todas las opiniones puedan circular libremente. Podemos observar la insistencia de la figura de la “regla” tan importante, según Badiou, para la filosofía analítica y la “sofística” contemporánea. Los “filósofos políticos” piensan en el mismo tenor.

Lo característico de la filosofía política contemporánea de nuestra era postpolítica es dejar atrás categorías del pensamiento político antes muy usadas, como las nociones de izquierda y derecha, para así poder tender hacia el centro. Las coordenadas políticas, el espacio en que se producen las diferentes opiniones, no se ponen en cuestión. Por “espacio político” entiendo las instituciones y las leyes que hacen posible las “opiniones políticas”. Simplemente se asume y se trata de validar cualquier opinión que surja en ese espacio como igual ante las demás. Sin embargo, lo que resultaría fútil en el mejor de los casos y totalitario en el peor, nos dicen nuestros “filósofos políticos”, es hacer una crítica radical al espacio en donde se producen las opiniones y conflictos políticos.

Tanto Rancière como Badiou están de acuerdo en que esta era que se quiere y denomina a sí misma postpolítica ha logrado arraigarse en la mente de casi toda la gente e influido en la llamada “opinión pública”. La idea de que las promesas que algún día hizo la política son vanas y que lo que conviene es alejarse del conflicto con tal de no generar uno mayor que genere desastres como los del terror jacobino, el estalinismo o la revolución cultural china es dominante y generalizada en nuestra época de restauración de todas las jerarquías. La política es conflicto puesto que conlleva la reorganización total de todo lo social. El ideal postpolítico es que el conflicto de las diferentes visiones encontradas, personificadas en los diferentes partidos políticos, puede ser reemplazado por la colaboración de tecnócratas iluminados y de multiculturalistas liberados. Los “expertos” podrían reemplazar a los políticos y por la vía de procesos de negociación, bien establecidos y delimitados, llegar a acuerdos en los que se llegue a un consenso que satisfaga más o menos a todos los involucrados. De este modo, la postpolítica se esfuerza en dejar atrás lo que son añejas divisiones ideológicas para así enfrentar nuevos problemas equipados del saber experto necesario y de la libre deliberación y discusión que tiene en cuenta lo que serían las verdaderas necesidades y exigencias concretas de la gente.

De acuerdo con Rancière, este fin de la política trae consigo el fin de la promesa igualitaria que las políticas emancipadoras alguna vez ofrecieron¹⁰⁰. Se trata de una vuelta al centro en el que los extremos políticos deben desaparecer. El “centro radical” del que hablaba Tony Blair¹⁰¹ y que consiste simplemente en “dar resultados” aplicando cualquier estrategia posible sin importar su proveniencia ideológica. Ubicarse en este centro político es precisamente lo que Rancière llama “utopía realista” que consiste simplemente en evitar conflictos soterrándolos, reprimiendo o ignorándolos. “Despolitizar: tal es el más antiguo de los trabajos del arte político; el que llega a culminación a borde del fin, a la perfección cuando llega al borde del abismo.”¹⁰²

Postpolítica es el nombre que utiliza Rancière para designar el miedo al conflicto en la sociedad postmoderna. Para esta sociedad todo es banal y, por ello mismo, en que las

¹⁰⁰ Cfr. J. Rancière, “El fin de la política o la utopía realista” en *En los bordes de lo político*, traducción de Alejandro Madrid, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

¹⁰¹ Cfr. S. Žižek, *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l’ontologie politique*, traducción al francés de Stathis Kouvelakis, Paris, Flammarion, 2007. p. 268.

¹⁰² J. Rancière, *Op. Cit.*, p. 41.

políticas revolucionarias, emancipadoras o igualitarias no tienen sentido ni valen la pena. Finalmente, en este mundo postmoderno todo está permitido mientras sea bajo el emblema de la defensa de lo individual. Mientras tanto, las políticas de liberación exigen disciplina y sacrificio. Es el compromiso personal con una causa o Idea lo que está prohibido en nuestro mundo, lo que se denomina “fanatismo”.

Un punto importante de coincidencia entre Badiou y Rancière con respecto a esta situación actual es que ambos consideran que el discurso al que se ha etiquetado como “filosofía política” sólo contribuye a la ocultación del conflicto político que vivimos en nuestros días. Para Badiou, la “... exigencia fundamental del pensamiento contemporáneo es acabar con la filosofía política.”¹⁰³ De acuerdo con el autor de *El ser y el acontecimiento*, la filosofía política tiene como objeto el análisis de lo político al que considera un “dato objetivo”, ya que piensa a las políticas no de manera utópica sino mediante la objetividad de las políticas “reales”. Al analizar los diferentes momentos políticos, la filosofía política considera que tiene el derecho de arrogarse como juez moral de esos mismos momentos. De esta manera, puede determinar los principios de una buena política y de aquella que se ajusta a las exigencias morales que los mismos filósofos establecieron. Como la filosofía política toma en cuenta sólo los datos “objetivos”, de ninguna manera cabe en el análisis que lleva a cabo el ser un militante activo de algún proceso político verdadero que esté en curso. Por ello, la filosofía política privilegia el punto de vista del espectador, nunca el del militante o del activista que estaría supuestamente cegado por su mismo compromiso.

Para los filósofos políticos, la política es nada más un libre juego de opiniones en que cada una debe participar en la discusión sin ningún privilegio ni prerrogativa. De ese modo, la política concierne solamente, como creían los antiguos sofistas, a la “opinión pública”. La única opinión que debe ser rechazada es aquella que se asume como privilegiada, es decir, como verdadera. Podemos observar cómo esta filosofía política no puede pasar de ser una justificación y una apología de la política parlamentaria en que la libre discusión tiene un lugar privilegiado.

¹⁰³ A. Badiou, *Compendio de Metapolítica*, traducción de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2009, p. 17.

Badiou, en cambio, se opone a cualquier forma de consenso, a toda visión consensual de la política. De acuerdo con él, un acontecimiento político jamás es compartido, aunque la verdad que se infiera del mismo sea universal. Esto sucede porque para reconocer algún proceso político concreto como *acontecimiento*, se tiene que hacer mediante una *decisión*, es decir, mediante una toma de postura activa frente a él y no a partir de la posición del observador. La política es para Badiou una fidelidad militante y sólo se autoriza a partir de sí misma, sin necesidad de una “filosofía” o cualquier cosa que la legitime. De esta manera, la pluralidad real de las políticas no es la de las opiniones, ya que esa pluralidad sólo expresa la doctrina de un solo régimen político que es el parlamentario. Por ello mismo, la pluralidad de las opiniones no es la esencia de la política, sino que la política tiene como lo principal a la posibilidad de ruptura con lo que hay, el cambio del espacio político o situación que hace posible que emerjan las diferentes opiniones.

El juicio de Rancière a la filosofía política no es menos severo:

La expresión “filosofía política” no designa ningún género, ningún territorio o especificación de la filosofía. Tampoco designa la reflexión de la política sobre su racionalidad inmanente. Es el nombre de un encuentro –y un encuentro polémico- donde se exponen la paradoja o el escándalo de la política: su ausencia de fundamento propio. La política sólo existe por la efectivización de la igualdad de cualquiera con cualquiera como libertad vacía de una parte de la comunidad que desarregla toda cuenta de las partes.¹⁰⁴

Rancière está de acuerdo con Badiou en que lo importante de la política es el escándalo que conlleva el exigir igualdad mientras que reordena y reestructura el espacio social. Este espacio social es lo que posibilita que hablemos como hablamos, es decir, posibilita y ordena el lenguaje, a la vez que configura nuestra forma de percibir el mundo y con él los diálogos y discusiones entre los diferentes actores o partes de la comunidad, que también son producidas.

Para el autor del *desacuerdo*, la igualdad es el axioma necesario de toda acción política. La igualdad debe ser postulada y no simplemente deseada. Se trata de establecer la igualdad para poder verificar sus resultados en la práctica política. La igualdad no depende, de ninguna manera, del ámbito de lo social o de la justicia, la igualdad no es el resultado de las prácticas o luchas posibles, sino que es el enunciado que prescribe esas prácticas o luchas.

¹⁰⁴ J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, p. 83.

Es el principio latente de toda política digna de ese nombre y, para Rancière, resulta ser la política de emancipación. La política no trata de realizar la igualdad, simplemente la postula universalizando y extrayendo todas las consecuencias posibles de su enunciación.

El axioma o postulado de la igualdad, de acuerdo con Rancière, irrumpe en las sociedades jerarquizadas y estratificadas para rearticular y reestructurar todo el campo donde se despliega lo comunitario. De este modo, la política supone la declaración de igualdad como una condición no política de la política. Es así que la política existe cuando la comunidad no cuenta entre sus partes a un colectivo determinado de manera tal que este colectivo es invisible o contado como nada. La política es justamente este juego antagónico o contradictorio entre la parte no contada y la totalidad de lo social. Cuando el todo comunitario no reconoce a un grupo y éste mismo grupo lucha por irrumpir y ser contado, declarando que vale todo, es cuando surge propiamente la actividad política. El acontecimiento político aparece necesariamente como *skandalon*, como algo indecible, o sea, como una intrusión que no tiene lugar de acuerdo a las coordenadas de lo posible que definía una situación dada. De esta manera, La política supone que surja un nombre de los incontados, como fue, en su momento, el nombre de proletario. En nuestra era postpolítica, la operación que se lleva a cabo es la de negar que tal nombre exista. Para Rancière y para Badiou, la filosofía política tiene parte de responsabilidad en el ocultamiento del antagonismo político.

Sin embargo, de acuerdo con Rancière, la filosofía *es siempre* cómplice de la ocultación y denegación del conflicto político. El autor del *desacuerdo* considera que la filosofía también contribuye para que se alcance el objetivo básico de la ocultación de la política que es la despolitización de la sociedad, para así mantener intacto el *status quo* y la normalidad de las cosas, así como la jerarquía de los seres humanos en cada situación determinada. Es así que, según Rancière, a la postpolítica le tenemos que agregar algunos otros prefijos para explicar los *tipos* con que la filosofía encubre el escándalo del antagonismo político y así explicar las que son las tres figuras dominantes de la filosofía política.

En primer lugar, nos encontramos con la *arquipolítica*, cuyo mayor representante sería Platón, pero que encuentra sus exponentes contemporáneos en los republicanos de

nuestros días. La arquipolítica sostiene el ideal de una comunidad cerrada, es decir, un espacio homogéneo y orgánicamente estructurado, de tal modo que no permita que el vacío¹⁰⁵ del momento político pueda emerger. La arquipolítica realiza la “verdadera” esencia de la política de acuerdo con su principio o *arjé*. Se trata del gesto supremo en que la gente y cada individuo hacen lo que deben y les toca hacer. En esta arquipolítica no cabe espacio para la discusión libre, ya que el filósofo o los “expertos” determinan todo el espacio social y asignan a cada persona su lugar dentro de lo social.

En segundo lugar, tenemos a la *parapolítica*, cuyo mayor representante en la antigüedad es Aristóteles, en la modernidad Hobbes y Kant, y, en nuestros días encajan en este esquema los filósofos políticos de estirpe rawlsiana. La parapolítica acepta el conflicto político sólo que es disfrazado o reformulado en términos de competición en el seno del espacio de la representación entre agentes y partidos políticos reconocidos que buscan la ocupación temporal del poder. La parapolítica aspira a formular y establecer reglas claras para que la competencia tome el cauce de una competencia “civilizada” y no se convierta en una lucha violenta por el poder. Es decir, la parapolítica reconoce que la esencia de la política es el conflicto entre las partes, así como la cuestión del origen y de la determinación del poder, sólo que busca principios claros que determinen y legitimen cómo es que el poder es distribuido.

El tercer tipo de política de los filósofos es para Rancière la *metapolítica*, cuyos principales representantes son los filósofos revolucionarios como Rousseau y Marx, así como toda la corriente marxista o crítica que se extiende hasta nuestros días. En este lugar, podríamos incluso colocar a Badiou, ya que quizá no es casualidad que haya puesto el mismo nombre de metapolítica a su propuesta de filosofía sobre la política y que examinaremos más adelante. En la metapolítica, el conflicto político es plenamente asumido y afirmado, pero solo en tanto un teatro de sombras o “caverna platónica” cuyo lugar verdadero es “otra escena” como la economía reconocida como infraestructura. En este montaje se escenificarían los procesos de algo que realmente sucede en el fondo o en otra parte, necesitando “expertos” que sepan interpretar bien la situación y que no se dejen llevar por la ideología dominante para proponer y sostener un curso de acción revolucionario. Para la

¹⁰⁵ En el siguiente capítulo explicaremos que queremos decir con vacío.

metapolítica, la verdadera política tiene por objetivo su autoanulación. Dice Bruno Bosteels: “Para Rancière, [...] la metapolítica subsume las prácticas políticas reales a un doble veredicto, tanto ser mera “apariencia” que esconde la “verdad” infrapolítica de la lucha de clases detrás de ella o caer en la realización de una suprapolítica más allá de la política en la sociedad que alcanzaría su satisfacción y plenitud y que sería también su final.”¹⁰⁶

Como dice Žižek¹⁰⁷, recordando al viejo leninismo, en la metapolítica se trata de pasar de la administración de las personas a la administración de las cosas en el que tendríamos un orden racional y perfectamente transparente de la voluntad colectiva. La metapolítica descubre el contenido verdadero de la política en tanto antagonismo o lucha de clases. Es por eso, y aquí empieza la identificación con Badiou, que la metapolítica es una anticipación programática de la verdadera política o política de la verdad.

Cabe mencionar que Žižek añade un cuarto tipo a la clasificación de Rancière, y que llama *ultrapolítica*¹⁰⁸ que es la tentativa de despolitizar el conflicto político llevándolo al extremo de la militarización directa de la política reformulándola como la *guerra de nosotros contra ellos*. Para Žižek, todos estos “tipos” de filosofía política no son más que intentos de amortizar o atemperar la dimensión traumática de la política. Lo que se ha llamado “filosofía política” ha sido un intento de suspender o de desestabilizar el potencial de lo político y de regularlo con el pensamiento. “... la filosofía política es ella, en sus diferentes formas, una especie de “formación defensiva” y quizá se pueda establecer su tipología haciendo referencia a las diferentes modalidades de defensa contra una experiencia traumática en psicoanálisis.”¹⁰⁹ La filosofía política deniega el centro antagónico o contradictorio de la política y, por ello, busca configurar un cuerpo social postpolítico que fije de una vez por todas las reglas de competición por el poder y que éste se mantenga estable y sin ningún grupo que perturbe el cuerpo social.

¹⁰⁶ B. Bosteels, *Badiou and politics*, Durham, Duke University Press, 2011, p. 23. Traducción mía.

¹⁰⁷ S. Žižek, *Op. Cit.*

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 257. De Žižek sobre estos temas también se puede revisar “The Lesson of Rancière” en J. Rancière, *The politics of Aesthetics*, traducción al inglés de Gabriel Rockhill, London, Continuum, 2004. En este artículo el pensador esloveno expone las mismas tesis sobre Rancière que en *El espinoso sujeto*, sólo que de forma más resumida y atempera más sus críticas.

Badiou también establece una serie de “tipos” de política en la filosofía y, significativamente, con los mismos prefijos que Rancière y que incluso completa la tipografía en cuanto a las relaciones del pensamiento con la política. Encontramos en Badiou el término *archipolítica* que designa o nombra el hecho de que la filosofía se encumbre a sí misma como promotora del cambio o de la revolución y se olvide de la política o políticas fácticas “realmente existentes” por considerarlas inauténticas. El caso paradigmático de esta archipolítica es para Badiou el de Nietzsche e incluso formula el término en un artículo sobre el pensador dionisiaco¹¹⁰. La archipolítica es la “megalomanía” de intentar revolucionar o cambiar el mundo de forma radical *solamente* con la filosofía, ocultando (y despreciando) los movimientos emancipatorios que se lleven a cabo, como fue en su tiempo la Comuna de París. Según Nietzsche, su filosofía va “a partir la historia de la humanidad en dos pedazos”. Se trata de revolucionar la vida y la humanidad entera en un acto más radical que el de los cálculos de la política emancipadora. Nietzsche se considera a sí mismo un explosivo no-cristiano que va a cambiar el mundo (y su manera de interpretarlo) mediante un acto filosófico sin precedentes en el que “transmute todos los valores.” La archipolítica de Nietzsche es otra ocultación de la política por parte del pensamiento que, en este caso, se considera a sí mismo como todopoderoso.¹¹¹

Badiou está totalmente de acuerdo con Rancière en que la llamada “filosofía política” no es más que una forma de ocultación del conflicto que entraña la política. La filosofía política, según nuestro filósofo, está basada en la suposición de que es posible producir una idea clara y distinta sobre lo que constituye la esencia de la política. La filosofía política considera viable, e incluso deseable, el poder formar un juicio sobre lo que es la esencia de

¹¹⁰ A. Badiou, “Nietzsche, filosofía y antifilosofía” en *Nietzsche, más allá de su tiempo 1844...*, traducción de Francisco Sazo B., Edeval, Valparaíso, 1998. Disponible en: <http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/badiou.htm>

¹¹¹ Aunque no soy ningún experto de la filosofía de Nietzsche, me parece que la interpretación de Badiou, sobre todo en el artículo citado arriba, es parcial y sesgada, centrada en la correspondencia del final de su vida como escritor en donde la cordura del autor de *Así habló Zaratustra* parecía ya estar comprometida. No obstante, la presencia del pensamiento nietzscheano en Badiou es más complicada. Remito al lector al propio seminario de Badiou sobre el que considera antifilósofo: A. Badiou, *Nietzsche. L'antifilosofie 1 1992-1993*, Paris, Fayard, 2015. Véase también, B. Bosteels, “Nietzsche, Badiou y la gran política” en *Debates y Combates*, Buenos Aires, FCE, No. 8, Año, 5. Para una interpretación de Nietzsche más en conjunto desde un punto de vista del acontecimiento y desde la filosofía de Badiou y el psicoanálisis lacaniano véase: A. Zupancic, *The Shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*, Cambridge, MIT Press, 2003.

la política propiamente hablando. Para Badiou, la filosofía no debe tener como finalidad el evaluar o juzgar como “tribunal de la razón” la esencia de la política.

Por eso, Badiou clama que no hace filosofía política, sino que bautiza como metapolítica a sus reflexiones acerca de los procesos políticos y sociales. Utiliza el mismo término que Rancière, sólo que se aleja de él por considerar que sí es posible un pensamiento que no oblitere u obstaculice el conflicto político. La metapolítica es lo que opone Badiou a la filosofía política, ya que considera que el filósofo en vez de juzgar a la política debe pensarla como una forma de pensamiento en sí misma. La filosofía se debe subordinar a la condición de la política para investigar que herramientas conceptuales debe desarrollar para registrar las consecuencias de un acontecimiento político. La metapolítica se opone a la filosofía política ya que no considera que el filósofo deba pensar lo que sucede en la política, sino que la política es *en sí misma* una forma de pensamiento. Como dice Badiou en el epígrafe de su libro *Compendio de metapolítica*:

Por “metapolítica” entiendo los efectos que una filosofía puede extraer, en sí misma y para sí misma, del hecho de que las políticas reales sean pensamientos. La metapolítica se opone a la filosofía política, para la cual, como las políticas no son pensamientos, es al filósofo a quien corresponde pensar lo político.¹¹²

La orientación metapolítica se basa en el principio materialista de que la filosofía está condicionada por la política, en vez de meditar desde las alturas idealistas de la razón especulativa capaz de objetivar o de dar forma al acto político o, más aún, de juzgar o discernir acerca de la buena o mala política ya sea para impedir la amenaza del mal radical, instaurar principios de justicia o defender la democracia contra el totalitarismo.

La metapolítica no es para Badiou una crítica de la falsedad de los movimientos sociales y reales de emancipación con la idea de la verdadera política revolucionaria. Esta es la concepción metapolítica de Rancière que ya revisamos. Para Badiou, la filosofía de orientación metapolítica busca definir un espacio en el que el pensamiento práctico de la política emancipadora tenga registro en el pensamiento teórico de la filosofía. Badiou deja en claro su confianza en el pensamiento de la gente o de las masas desde temprano:

¹¹² A. Badiou, *Compendio de metapolítica*, *op. cit.*, p. 9.

Nuestra convicción, anclada en la historia completa de las revueltas populares, está concentrada en esta evidencia difícil: las masas piensan, y, lo que es más, en el movimiento general de la historia de su resistencia ininterrumpida a la explotación y a la opresión, las masas piensan justamente.¹¹³

Esta es la mayor constante política en la obra de Badiou, la gente piensa y produce formas de pensamiento que son justas. El pensamiento en la política unifica la teoría y la práctica, de hecho, cuando asumimos que “la gente piensa” nos damos cuenta que nunca estuvieron separados y que ese pensamiento se realiza en las ideas, estrategias, discursos y comunicados de los movimientos políticos de emancipación.

El nexo entre pensamiento y política solo puede ser entendido desde dentro de un proceso militante sin crear distancia entre lo que ocurre y el juicio u opinión acerca de este acontecer. La política, para el autor del *Compendio de metapolítica*, no necesita de filosofía puesto que ya es, en sí misma, pensamiento. La metapolítica filosófica no hace otra cosa que el registro de los efectos que la política produce en el pensamiento. Lo que hace la metapolítica es atender a la política real, no a la política de los filósofos, sino a la que sucede efectivamente como movimiento de liberación que trastorna las coordenadas de existencia de lo político. De este modo, si, como filósofos, queremos aprender y pensar algo acerca de un momento político, por ejemplo, la revolución francesa de 1789, no hay que estudiar el pensamiento de Kant o de Furet, sino a sus militantes más creativos como Saint Just o Robespierre.

Badiou considera que la política verdadera, la que es singular y constituye un acontecimiento, es realizada por las masas. Como dice Badiou:

La política es un procedimiento de masas porque toda singularidad la requiere y porque su axioma, simple y difícil a la vez, es que la gente piensa. La gestión no se preocupa por ello, pues sólo considera los intereses de las partes. Se puede decir también que la política es de masas, no porque tome en cuenta los “intereses del mayor número”, sino porque se edifica sobre la suposición verificable de que nadie está sometido, en su pensamiento o en su acción, al lazo que le impone ser, en su lugar interesado.¹¹⁴

El que la gente piense quiere decir que las personas no se conforman fácilmente con el lugar que la administración o la gestión del Estado les ha adjudicado, sino que se organizan para cambiar el ordenamiento de ese reparto de lugares.

¹¹³ A. Badiou y F. Balmès, *De l'idéologie*, París, Maspéro, 1976. Citado en B. Bosteels, *Op. cit.*, p. 17. Traducción mía.

¹¹⁴ A. Badiou, *Compendio de metapolítica*, *op. cit.*, pp. 60 y 61.

Paradójicamente, es en el contexto de esta política de masas que los nombres propios adquieren singular importancia. Por un lado, la política de emancipación es esencialmente aquella de las masas anónimas y, cuando se alcanza el triunfo, estamos hablando de la victoria de las masas anónimas. Pero, por otra parte, la política de emancipación está marcada de cabo a rabo por nombres propios que definen y marcan secuencias de lucha: Espartaco, Robespierre, Flores Magón y Zapata, Lenin, Luxemburgo, Guevara, Mao, etc. Los nombres de todos estos individuos (así como de todos los que me faltan y se pueden mencionar como creadores en política) simbolizan la secuencia de una singularidad política (y de su pensamiento) que se manifestó en las diferentes secuencias de liberación. Los diferentes nombres logran identificar la existencia empírica de las singularidades políticas.

La acción anónima de millones de combatientes, insurgentes, militantes y combatientes es por sí misma irrepresentable. Por eso, para ser comunicada y extendida a otros individuos, Badiou considera que el nombre propio es simple y poderoso para denominar a los diferentes movimientos o secuencias políticas.¹¹⁵ Es así que por eso la metapolítica piensa los efectos en la filosofía que tienen las masas cuando piensan y se organizan y esa organización queda registrada en los textos de los nombres propios que simbolizan a los colectivos y dejan constancia de la organización y militancia.

Podemos constatar así, las diferencias entre lo que Badiou y Rancière denominan “metapolítica”. Para Rancière, la metapolítica es una de los tres obstáculos filosóficos que ya hemos revisado y que eclipsan el juego de libertad e igualdad inherente a la política. Badiou, por el contrario, con el mismo nombre, deja libre a la actividad política, a la vez que la piensa en sí misma y sin intermediarios idealistas que consideran que pueden “juzgarla”. Metapolítica es, para Badiou, el nexo que existe entre militancia y teoría. Para comprender la política y pensarla con justeza, no se pueden separar pensamiento y acción. Por ello, es menester comprender la relación que existe entre acto político y filosofía.

3. La disputa filosófica contemporánea en torno al materialismo

En la actualidad, podemos decir que, desde los últimos treinta años, coincidiendo con el ascenso al poder y la hegemonía cultural del movimiento económico, político y cultural

¹¹⁵ Cfr. A. Badiou, *L'hypothese communiste*, París, Lignes, 2009, pp. 197-198.

llamado “neoliberalismo”, las tendencias en pugna que constituyen a la filosofía se han desplazado. De acuerdo con Badiou, Dios está muerto y el idealismo murió el mismo día que Él. Nuestra época está marcada por esas dos muertes que marcan el final de toda trascendencia y de todo fundamento. Frank Ruda, que ha estudiado mucho este aspecto de la filosofía de Badiou, y que ha llevado más lejos sus presupuestos, nos dice lo siguiente:

...la vieja batalla ideológica, para decirlo con palabras de Althusser, entre idealismo y materialismo, determinante para la filosofía a lo largo de su historia, ha entrado en una nueva fase, Con el completo agotamiento del idealismo, podemos afirmar que la división que separaba al idealismo del materialismo está reapareciendo dentro del materialismo.¹¹⁶

Podemos decir que, en nuestros días, tras la desaparición del idealismo y el suceso de la muerte de Dios, todos nos hemos convertido en materialistas. El idealismo ya parece cosa del pasado, algo que ya se superó. Llamar idealista a alguien es querer decir que, o no conoce las leyes del mundo contemporáneo, o no encaja en ellas. Sin embargo, el antagonismo ha reaparecido en el propio seno del materialismo. En la actualidad, el pensamiento que conserva el mundo tal cual es, función anteriormente asignada al idealismo, y el pensamiento que crítica y transforma reaparece en el interior del materialismo.

El nuestro es un mundo “inmundo” en donde no tiene cabida la trascendencia, sino que se trata de una ideología de la satisfacción personal en cuanto a la vida de los individuos y de “democracia” en lo que se refiere al vivir juntos. Es decir, se trata de un mundo en el que “no se puede vivir juntos”, sino que por todas partes encontramos muros y divisiones. En palabras de Badiou:

¿Por qué puedo decir que el axioma real de la política dominante es que el mundo unificado de los sujetos humanos no existe? Porque el mundo que declaramos que existe, y que debe imponerse a todos, el mundo de la globalización es únicamente un mundo de objetos y de signos monetarios, un mundo de libre circulación para los productos y los flujos financieros. Es exactamente el mundo previsto por Marx hace ciento cincuenta años: el mundo del mercado mundial. En este mundo, no hay más que cosas – objetos vendibles- y sus signos –los instrumentos abstractos de la venta, las diferentes formas de moneda y de crédito. Pero, no es cierto que en este mundo existan libremente los sujetos humanos. Para comenzar, no cuentan absolutamente con el derecho elemental de circular y se instalarse donde deseen. En su vasta mayoría, los hombres y mujeres de este pretendido mundo, el mundo de las mercancías y la moneda, no tienen ningún acceso al mundo.¹¹⁷

¹¹⁶ Frank Ruda, “Recordar lo imposible: para una anamnesis metacrítica del comunismo” en S. Žižek (Ed.), *La Idea de comunismo. The New York Conference (2011)*, traducción de Juan Gorostidi Mungia y Francisco López Martín, Madrid, Akal, 2014, posición Kindle 3376.

¹¹⁷ A. Badiou, *De quoi Sarkozy est-il le nom?*, Paris, Lignes, 2007, pp. 73-74. Traducción mía.

Nuestro “mundo inmundo” está marcado, en cuanto impartición del poder se refiere, por el nombre de la *democracia*. La tarea filosófica de nuestra contemporaneidad es denunciar que, bajo los atavíos pomposos de este poder, bajo su espectáculo de costosas elecciones y sus falsas imágenes de tolerancia y debate incluyente, no puede disimular ni la ferocidad de su constitución represora, ni la desigualdad, ni la injusticia y, mucho menos, su vacío, lo débil que en realidad es.

Ser fiel a Marx, de acuerdo con Badiou, no es repetir la crítica al capitalismo, todo mundo se la sabe de memoria y ya no espanta a nadie. Se trata de volver a irrumpir en el centro de la ideología por medio de la verdad política, es decir, hacer una crítica de las imágenes mediante las cuales funciona el poder para así crear conciencias activas que se desempeñen con éxito en el enfrentamiento entre clases. El fetiche de nuestro tiempo, el emblema por el que funciona el poder desnudo, sin imagen, es la palabra “democracia”. La democracia es, actualmente, un valor intocable. Hoy en día, el poder se hace amar y temer por medio de esta sagrada palabra. Por ello, hoy en día, la única crítica peligrosa y radical, es la crítica de la democracia, porque ésta es la insignia del tiempo presente. Democracia es una palabra que nadie sabe ya qué significa o qué quiere decir, es un significante múltiple que se usa con fines dudosos por casi todos los bandos posibles y que no sabemos ni a dónde va ni a qué viene. En realidad es una palabra que nombra nuestro pasivo deseo de comodidad y la satisfacción de nuestra miseria mental, además de esconder bajo este nombre las grandes injusticias de nuestra civilización. Como dice Badiou:

Que el contenido sustancial de toda <<democracia>> sea la existencia de gigantescas y sospechosas fortunas; que la máxima <<¡Hágase rico!>> sea el alfa y el omega de la época; que la materialidad brutal del lucro sea la condición absoluta de cualquier sociedad conveniente; que, en síntesis, la propiedad sea la esencia de la <<civilización>> [...] la recuperada buena conciencia de los agiotistas, de los corruptos, de los especuladores, de los financistas, de los gobiernos exclusivamente interesados en sostener el enriquecimiento de los ricos: he aquí la visión del mundo que nos propone [la democracia] bajo los estandartes triunfales de la civilización.¹¹⁸

Hoy en día, para no hablar de su historia, la palabra democracia significa *parlamentarismo*, es decir, elecciones, ejecutivo dependiente en grados variables y un poder legislativo que surge del voto. La “democracia” designa únicamente como lugar de lo político a una forma-Estado, dejando de lado al pensamiento y a la creatividad dentro de la política, para

¹¹⁸ A. Badiou, *De un desastre oscuro, sobre el fin de la verdad de Estado*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, pp. 34-35.

legitimarse en periodos variables por elecciones en las que el propio Estado propone las opciones. El sujeto político de la democracia es el administrador, no el pensador o el creador. De igual manera, esta forma de gobernar acaparando el Estado por una minoría necesita como campo de cultivo, la propiedad privada y el libre mercado. Por eso, se debería de llamar de un modo más correcto capital-parlamentarismo.

El capital parlamentarismo o “democracia” compone en sí mismo toda una ideología que estructura las sombras en la caverna platónica del presente. Sombras que son el libre mercado, el trabajo, la sexualidad libre, la tecnología, el blog, los *smart phones*, el dinero, las elecciones e innumerables etcéteras entre los que se cuentan como decíamos la filosofía en sus vertientes analíticas, hermenéutica y posmoderna. Todos estos síntomas de la ideología dominante se concentran, de acuerdo con Badiou en una sola declaración o axioma que dice:

“No hay más que cuerpos y lenguajes”¹¹⁹

A todo lo que engloba esta declaración lo llamaremos, junto con Badiou: *materialismo democrático* y que es el nombre de la ideología de este siglo que apenas cuenta con poco más una década y media. El ser humano forjado y sometido por esta ideología sólo reconoce la existencia de los cuerpos. En el mundo contemporáneo, el individuo reconoce la existencia objetiva de cuerpos solitarios y, en primer lugar, de su propio cuerpo. Al mismo tiempo, se reconoce a cada cuerpo como marcado por la finitud y expuesto al placer, al sufrimiento y a la muerte. Como dice Badiou: “... el cuerpo es el único ejemplo concreto para los individuos desolados que aspiran al placer”¹²⁰

La *doxa* contemporánea absorbe a la humanidad dentro de una visión positiva de la animalidad. Para el materialismo democrático, cada individuo humano no es otra cosa que un cuerpo que debe ser protegido. Por eso, los derechos humanos se identifican con los derechos de la vida. Lo que más se protege en esta ideología son los derechos del ser viviente para permanecer como un individuo infecundo que aspira al placer. Por esto, el mayor miedo de los individuos formados bajo el materialismo democrático es el sufrimiento, al mismo

¹¹⁹ A. Badiou, *Lógicas de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, p. 17.

¹²⁰ A. Badiou, *La filosofía otra vez, op. cit.*, p. 112.

tiempo que la muerte es reprimida y olvidada como algo en lo que no se debe pensar. Es así que, la protección humanista a todos los cuerpos vivos es la norma del materialismo democrático. Estamos hablando entonces de un materialismo de la vida, en el que se tiene horror al sufrimiento.

Ya el joven Marx observaba que el capitalismo reduce a todos los animales humanos al sustrato de su animalidad, es decir, que el ser humano sea incapaz de vivir para otra cosa que no sea la satisfacción de sus propios intereses. Badiou insiste constantemente en que uno de los imperativos más básicos en los que reposa el materialismo democrático es ¡vive sin idea! Es decir, únicamente para la satisfacción del bien propio y siendo perfectamente egoísta. Por eso, el capitalismo actual existe bajo la promesa de que seguir gozando es posible y es, incluso, una obligación. Dice Ruda:

...la idea del sujeto propia de capitalismo contemporáneo responde en el modelo biosubjetivo de subjetividad encarnada; en última instancia, se considera que el hombre es un <<bípedo sin plumas, cuyos encantos no son evidentes>>. El capitalismo reduce los cuerpos a sus capacidades comerciales, sus intereses particulares, sus pequeños deseos y fetichismos, y después produce una animalidad comercial generalizada [...] el imperativo contemporáneo es vivir la propia vida de una manera propiamente corporal, es decir, animal, sin compromisos, sin ideas.¹²¹

El sistema económico político de nuestros días reduce nuestra existencia a la simple conservación de la vida, a la supervivencia. Y nos coloca en la posición de pasividad. De simplemente esperar “satisfactores” por nuestro trabajo mientras se vive una existencia desorientada, sin rumbo, sin ningún objetivo y sin ninguna satisfacción propiamente humana, como la de la insurrección política. Por ejemplo, en la organización de la vida pública cuenta más un gran número de votantes pasivos que tener un número significativo de verdaderos militantes. La ideología capitalista actual cuenta a todos los cuerpos, los “cuenta” y los organiza de una forma abstracta para que puedan circular como cualquier objeto mercantil. Esta circulación de objetos mercantiles es lo que estructura aquello que más arriba llamamos “mundo inmundado” y que también podemos llamar, junto con Badiou: *el mercado*. La “democracia” es el emblema de este mundo animal. Es sintomático que los portavoces oficiales de la democracia y del sistema establecido hablen del fracaso de otros sistemas, como Cuba o Venezuela, al exhibir los anaqueles de los supermercados vacíos, sin mercancías, sin satisfactores. Obviamente, el otro fallo de nuestro sistema es la inmensa

¹²¹ F. Ruda, *op. cit.*, posición Kindle 3288.

mayoría que no puede acceder a los súper mercados de anaqueles repletos de la “democracia”. Y es que en este mundo mercantil, como ya vimos en la introducción, solo existen dos tipos de cuerpos agrupados en tres grupos, una oligarquía del 10% de la población que acapara el 86% de los recursos mundiales; una clase media que constituye 40% de la población que se conforma con el 14% de los recursos; mientras tanto 50% de la población mundial no posee nada.¹²² Los dos primeros estratos, oligarquía y clase media son o consumidores o productores o ambos. Su existencia es la de los animales que deben ser cebados. Los “sin nada” constituyen el proletariado actual y están condenados a la vida animal de ser desechables, de no contar, de poder ser asesinados y, de hecho, se les asesina cotidianamente, son los *homo sacer* de Agamben, los animales a los que se lleva al matadero. Podemos extraer entonces la misma conclusión que Ruda:

...la forma de domesticación democrático-materialista, como parte de su proyecto ideológico, consiste precisamente en esta reducción naturalista a la animalidad, a la que llamaré *humanismo animal*. La vida humanista animal es una vida subjetivamente empobrecida, aun cuando uno tenga la suerte contingente de llevar una vida objetivamente acomodada. Es una vida sin Idea, o, por decirlo en otras palabras, una vida sin pensamiento.¹²³

El capitalismo, al producir sujetos animales, se convierte en una inmensa máquina de producir indiferencia: indiferencia ante el otro y también en indiferencia hacia cualquier tipo de compromiso que, como veíamos arriba, implique riesgo, azar y valentía. En el medio ambiente del mercado, todos tenemos que competir entre sí, por tanto, la meta es ser el mejor depredador, no el mejor militante, artista, amante o sabio, por lo tanto, la indiferencia es también hacia las verdades.

La naturalización de este sistema en el que se “vive y se piensa como cerdos”, a decir de Gilles Châtelet¹²⁴, ofrece una única orientación posible que se inscribe en la siguiente ecuación axiomática: posible=<<existencia=individual=cuerpo>>. Lo posible es lo corporal, es decir, la existencia determinada por sus necesidades. El materialismo capitalista o democrático es el materialismo de los cuerpos biológicos y un materialismo de lo posible. Ser un cerdo significa no entender nada de este sistema que nos controla (y por lo demás no

¹²² Véase A. Badiou, *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries de 13 novembre*, Paris, Fayard, 2016, posición Kindle 311.

¹²³ F. Ruda, *op. cit.*, posición Kindle 3307.

¹²⁴ G. Châtelet, *Vivre et penser comme des porcs. De l'incitation à l'envie et l'ennui dans les démocratie-marchés*, Paris, Gallimard, 1998. Hay que recalcar que la más reciente traducción al inglés (2014) cuenta con un prefacio de Badiou.

entender nada de nada), mientras se vive en la satisfacción confortable que no exige riesgos ni aventuras. No se puede concebir la existencia de comunidades o de entrega a los demás o a una causa, simplemente se vive para fomentar la propia individualidad.

La segunda faceta del materialismo democrático es la pluralidad de lenguajes y la igualdad jurídica de éstos. Todos los lenguajes cuentan, en principio, con los mismos derechos democráticos inherentes a esta diversidad. Todas las comunidades y culturas, todos los colores y pigmentos, las religiones y sectas, los usos y costumbres, las sexualidades más dispares, las intimidades más insólitas, etc. Todo y todos merecen ser reconocidos por la ley. Todos los discursos están al mismo nivel y ninguno debe pretender la hegemonía ni regular a otros. Este es el límite del materialismo democrático. Como dice Badiou:

Un lenguaje que no reconoce la universal igualdad jurídica y normativa de los lenguajes no merece ser beneficiario de tal igualdad. De un lenguaje que pretende dar su norma a todos los otros y regir todos los cuerpos se dirá que es dictatorial y totalitario. Entonces, no es de la incumbencia de la tolerancia, sino del “deber de injerencia”, legal, internacional, militar si es necesario: se le hará pagar a los cuerpos sus desvíos del lenguaje.¹²⁵

La “tolerancia” del materialismo democrático tiene un punto de detención: un lenguaje que no se muestra de acuerdo con la igualdad universal, normativa y jurídica de los lenguajes no merece acceder a esta igualdad. Bajo la faceta tolerante e incluyente de la *doxa* democrática se encuentra el afán guerrero de exterminar a aquel que no comulgue con sus valores. Como cualquier otra ideología y sistema político, el capital-parlamentarismo tiene por objetivo el terminar con sus adversarios. Estos van a ser prontamente etiquetados como “terroristas”, “fanáticos” o “fundamentalistas” y perseguidos policial o militarmente. En principio, el materialismo-democrático es una ideología abierta a todos, bajo la salvedad de compartir los mismos valores. En caso contrario, el mismo materialismo democrático va a declarar la guerra contra ese otro que no acepta sus reglas. El nuestro es un mundo que exige vender y consumir. Por eso todos los lenguajes son invitados a vender y a consumir. Sólo hay un lenguaje vetado: el de aquellos que no tienen medios para comprar mercancías, a ellos es a los únicos que se les exige silencio.

De acuerdo con Badiou, nos encontramos con una situación desfavorable para la filosofía, ya que, nuestro tiempo padece dos enfermedades: el *relativismo lingüístico* y el

¹²⁵ A. Badiou, *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 19.

pesimismo histórico. Para desatar el dispositivo doxístico-capitalista-democrático, además del coraje, la militancia y la asunción del riesgo, hace falta el efecto discursivo de mostrar que hay verdades y rescatarlas, además de probar que existe en el ser humano una dimensión de eternidad que lo separa de la animalidad y de la finitud. Hace falta un dispositivo de pensamiento que acepte la forma de lo imposible y la orientación de la Idea. Una dialéctica materialista que es, como dice Ruda, un “idealismo sin idealismo”. El materialismo democrático se puede entender como un “materialismo sin idea” mientras que el materialismo con enfoque dialéctico es “Idea sin idealismo”, eso es lo que debe ser la filosofía para enfrentarse al materialismo hedonista del capitalismo contemporáneo.

La filosofía debe volver a ser lo que siempre ha sido si quiere seguir teniendo futuro y enfrentar con éxito a los enemigos del pensamiento. El desarrollo de la filosofía se da siempre bajo la forma de resurrección. Cuando muere la vieja filosofía es porque va a vivir la nueva filosofía. El hecho de la resurrección sólo confirma el dato de su inmortalidad. El futuro de la filosofía es su mismidad. La filosofía es siempre lo mismo. Lo mismo de la filosofía es que es un conocimiento reflexivo y escolar que defiende la verdad en los ámbitos teóricos y los valores humanos en los ámbitos prácticos. Sin embargo, el medio académico no agota lo que es la filosofía. La filosofía es algo más que lo académico y esto es lo más importante. La filosofía además de un conocimiento teórico y práctico es una conversión existencial; es la transformación directa de un sujeto, un cambio completo de vida. La filosofía tiene que actuar oponiendo la potencia del pensar a la *doxa* dominante. Para ello, se convierte el filósofo para convertir a los demás individuos, cuyo blanco principal son los jóvenes.

El objetivo de la filosofía es introducir una división dentro de las opiniones. Según Badiou, la filosofía es rebeldía en el pensamiento, sólo que esta rebeldía no es ni espontánea ni agresiva, en la medida en que es la consecuencia de principios y de una crítica propuesta a la discusión de todos. El pensar es un acto de ruptura frente a lo establecido. De esta manera, el acto filosófico siempre se presenta en la forma de una decisión, una separación y una distinción clara. La filosofía es una decisión que involucra una conversión existencial, una manera de ser diferente, de pensar y luchar contra lo establecido. Es, también, una separación y una distinción clara entre la opinión y el conocimiento, entre opiniones correctas y

opiniones falsas, entre verdad y falsedad, entre el Bien y el Mal, entre sabiduría y lucro, etc. El acto filosófico siempre tiene una dimensión normativa.

Nada más lejos de la concepción rancieriana de la filosofía como ocultadora del conflicto que la propuesta que hace Badiou de la vocación filosófica. Para Badiou, el conflicto es inherente a la filosofía y, aunque no participe directamente en el antagonismo político, lo piensa y extrae todas las consecuencias del acontecimiento político para establecer líneas de demarcación coherentes con ese acontecimiento. Como dice Badiou:

La filosofía es el acto de reorganización de todas las experiencias teóricas y prácticas por la propuesta de una nueva gran división normativa que invierta [*renverse*] un orden intelectual establecido, y que prometa nuevos valores más allá de los valores comunes. La forma de todo esto es una dirección más o menos libre a cada uno, pero primeramente a la juventud; porque un filósofo sabe perfectamente que los jóvenes van a decidir su vida y que ellos están, más a menudo, muy dispuestos a aceptar los riesgos de una revuelta lógica.¹²⁶

La filosofía es, para Badiou, una actividad ampliamente democrática, porque se dirige a todos en tanto todos somos seres racionales y porque en ella prevalece la discusión intelectual argumentada y el pensamiento libre. Sin embargo, los filósofos no reconocen, en general, los beneficios unánimemente celebrados del Estado parlamentario y de la libertad de opinión. Incluso, no es raro en la historia de la filosofía que los pensadores acepten y propongan un marco autoritario que controle el destino de la humanidad. El filósofo va a oponer las verdades al materialismo democrático. El acto filosófico afirma las verdades, es decir, los pensamientos anteriormente desconocidos que luchan por afirmarse ante la situación establecida, ante el *stablishment*.

A esta filosofía de las verdades, Badiou la llama *dialéctica materialista* y también cuenta con un axioma que la abarca en su totalidad y que es explícitamente una crítica completa al materialismo democrático:

“No hay más que cuerpos y lenguajes, sino que hay verdades”¹²⁷

Las verdades existen como excepciones a lo que hay. Con el materialismo democrático, admitimos que es la existencia de cuerpos y lenguajes lo que estructura al mundo. Pero también afirmamos que eso no es lo único que hay. Las verdades son aquello que viene a

¹²⁶ A. Badiou, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, París, Germina, 2011, p. 24. Traducción mía.

¹²⁷ A. Badiou, *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 20.

interponerse entre la continuidad de los cuerpos y los lenguajes. Las verdades no son suplementos ni complementos a la situación, estamos hablando de excepciones, de elementos que no están integrados, no pertenecen o no cuadran al estado de la situación.

De acuerdo con el autor del *Ser y el acontecimiento*, las verdades políticas son algo así como la filosofía realizada. Recapitulemos, la filosofía es universal, abierta y dirigida a todos. Sus enunciados o proposiciones (tesis) son objetivos porque no se legitiman más que de sí mismos, ya que son indiferentes a la posición social de quien habla o de quien piensa. En este sentido, la filosofía es la actividad más democrática ya que cualquiera puede ser filósofo o interlocutor de un filósofo. Podemos decir, contra Rancière, que la filosofía es la más igualitaria de las prácticas humanas debido a que las proposiciones filosóficas y las verdades son universales e igualitarias, mientras que son las diferentes opiniones las que distinguen y dividen a las personas. Como dice Badiou:

El axioma de igualdad de las mentes [*sprits*] está lejos de ser el axioma de la igualdad de las opiniones. Desde el inicio de la filosofía debemos, con Platón, de distinguir primeramente entre las opiniones correctas y las opiniones erróneas, y, seguidamente, entre la verdad y la opinión. [...] La filosofía opone la unidad y la universalidad de las verdades a la relatividad de las opiniones.¹²⁸

La filosofía de la dialéctica materialista de Badiou opone así las verdades a las opiniones, ya que las verdades son aquellas que descomponen las opiniones y surgen como una excepción a ellas. La filosofía, como las verdades, vale para todos, y por ello mismo, ambas están continuamente sometidas al juicio crítico. Sin embargo, este sometimiento a la crítica implica la aceptación de una regla común para la discusión. Debemos reconocer la validez de los argumentos y la existencia de una lógica universal. Es así que, hay libertad para dirigirse a la filosofía y a las verdades, pero la necesidad de una regla estricta para la discusión. La filosofía se vale de todo y vale para todos, pero hay reglas estrictas de las consecuencias que se infieren de ellas.

Ya hemos mencionado cuales son los cuatro campos de verdad que existen para Badiou, nosotros, por ser tema de nuestra tesis, sólo nos concentraremos en las verdades políticas. Pero, ¿qué es una verdad política? Para Badiou, una verdad política obedece a las siguientes condiciones:

¹²⁸ A. Badiou, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, op. cit., p. 36.

- a. Compatibilidad con el principio filosófico de la igualdad de los intelectos.
- b. Compatibilidad con el principio filosófico de la subordinación de la variedad de opiniones a la universalidad de la verdad.

La verdad política se expone y se expresa bajo el nombre de justicia. La Idea de justicia es lo que guía la práctica de la política verdadera. La justicia implica igualdad y universalidad. La dialéctica materialista opone la igualdad a la libertad y la universalidad a la particularidad, la identidad o la individualidad. Tanto la libertad como la individualidad son valores del materialismo democrático, por eso, son derechos proclamados como intocables. Incluso podemos decir que el materialismo democrático es una ideología de la libertad y el individualismo. Cada individuo debe ser libre absolutamente, en su persona y en sus opiniones e incluso libre para explotar a otros y hacerse rico a costa de ellos. También es la ideología donde cada particularidad y la identidad de los individuos son protegidas a cambio de no proclamarse “la identidad verdadera”. Dice Badiou.

Podemos decir simplemente que igualdad y universalidad son las características de una política válida en el campo de la filosofía. El nombre clásico para esto es justicia. La justicia viene a organizar toda situación desde el punto de vista de una norma igualitaria reivindicada como universal.¹²⁹

La justicia, entendida como verdad política, reorganiza el todo de una comunidad bajo el nombre de la igualdad. Mientras que para el materialismo democrático sólo existen individuos y comunidades, para la dialéctica materialista, la universalidad de las verdades es soportada por formas subjetivas que no pueden ser ni individuales ni comunitarias. En la medida en que todo sujeto es sujeto de alguna verdad se sustrae a sí mismo de toda comunidad y destruye cada individuación. Lo definitorio para un sujeto es que participa de un movimiento universal, de una verdad que es para todos y, por ello, se define únicamente por esa verdad, no por sus rasgos comunitarios o individuales a los cuales debe renunciar.

Entre el materialismo democrático y la dialéctica materialista hay, por las razones arriba mencionadas, una concepción muy diferente de la libertad, aunque la sofística la defiende. La concepción que tiene el materialismo democrático de libertad es la de libertad negativa, la de ser libre de... por ello, se cuida de que los cuerpos no estén constreñidos por nada, de ahí que la libertad sexual sea paradigmática, el derecho de los cuerpos a su gozo. En cambio, la dialéctica materialista tiene una idea de libertad como libertad positiva, ser libre

¹²⁹ *Ibid.*, p. 38.

para... se trata de incorporarse a una verdad, es decir, cómo un cuerpo participa en la excepción de una verdad. Como dice Badiou:

Libertad es participación activa en las consecuencias de un nuevo cuerpo, el cual está siempre más allá de mi propio cuerpo. Un cuerpo-verdad que pertenece a una de las cuatro grandes figuras de la excepción: amor, política, arte y ciencia, así que la libertad no es una categoría de la vida elemental de los cuerpos. Libertad es una categoría de la novedad intelectual, no *dentro de* sino *más allá* de la vida ordinaria.¹³⁰

La verdadera vida, así como la verdadera libertad, consiste en participar punto por punto en la organización de un nuevo cuerpo, el cual soporta la creación excepcional de una verdad. Un individuo se transforma en sujeto cuando apoya o soporta la posibilidad del advenimiento de algo nuevo en un mundo viejo. Un nuevo cuerpo es una clase de objeto que soporta y le da orientación a las consecuencias locales de esa clase de cambio. Es un conjunto lógico de prácticas creativas. Ese nuevo cuerpo que soporta un cambio real, no es un devenir, sino un corte, una pura discontinuidad; una nueva multiplicidad aparece inesperadamente en el mundo, una verdad se impone, debido a una cuestión de organización.

Una verdad impone a los individuos una decisión, la decisión de ser sujetos, de apoyar a esa verdad o la decisión negativa de destruir a esa verdad interrumpiendo el proceso de formación del nuevo cuerpo. Jamás tendremos una certeza en lo que concierne a la elección. Se trata de una apuesta, de un lance de dados, jamás tendremos la certeza de que alguna verdad advendrá. Sin embargo, la labor de la filosofía es la de exponer la posibilidad de una vida verdadera, de tratar la cuestión de cómo podemos vivir de verdad y ser inmortales. Por eso, los conceptos filosóficos valen la pena, porque aclaran y ordenan la instancia de una elección, de la decisión vital, aunque para ello se valgan de una gran complejidad. El sentido del concepto, debe ser, también y siempre un asunto vital de la existencia.

Vivimos un tiempo en que la política carece de principios y de verdades, por eso nuestra situación es, para Badiou, similar a la de los jacobinos como Robespierre que se preguntaban: ¿Qué es lo que buscan los que no quieren la virtud y el terror? Quieren la corrupción. Pero, ¿a qué se refieren con la corrupción? A un mundo ajeno a todo principio, a la superioridad autoproclamada del capital-parlamentarismo y a su ideología que ya hemos

¹³⁰ A. Badiou, *La filosofía otra vez, op. cit.*, pp. 120-121.

analizado, en suma, se trata de querer una democracia que no esté en relación directa con la verdad y la justicia.

En cambio, a este mundo corrupto y sin principios, Badiou opone la idea de la hipótesis comunista. Para él, el comunismo es una hipótesis de un lugar de pensamiento donde la condición formal de la filosofía sea sostenida por la condición real de existencia de una política democrática enteramente diferente del Estado democrático actual. Podemos decir que la filosofía es un comunismo restringido y que tenemos el problema de pasar y de lograr el comunismo generalizado, de construir realmente lo universal, desde el pensamiento hasta la práctica política.

4. La construcción de los universales a partir de las singularidades

a. Rancière y la subjetivación de lo universal

Todo el pensamiento de lo político que Rancière lleva a cabo está atravesado plenamente por el antagonismo activo que se produce en el encuentro entre política y policía. Lo político en sí mismo es el resultado del encuentro de estos dos procesos heterogéneos. El proceso policial designa al gobierno de los seres humanos y su acomodo en partes y jerarquías, así como en la audibilidad y poder que tiene su lenguaje. Es un proceso que ordena a los seres humanos en rangos.

En cambio, el proceso de la política concierne a la igualdad que es su punto de partida y su supuesto esencial. La política asume la igualdad para llevar a cabo ciertas prácticas que tienen por fin verificarla y, por ello mismo, su fin es la emancipación. Se trata de un relato de parte de los oprimidos o excluidos por parte del sistema policial. El sistema policial no sólo niega la lógica de la igualdad y es antagónico a ella, sino que también funciona cometiendo agravios, “haciendo mal” a esa suposición igualitaria. De hecho, la policía existe para cuidar que los excluidos no puedan imponer la lógica de la igualdad; se trata de un agravio a los ya agraviados. El principio de la policía es “naturalizar” las reglas de cada gobierno y los lugares que asigna a cada individuo. Mientras que la política de la emancipación tiene que ver con la irrupción de *lo otro*, de lo diferente al gobierno y administración de las personas. El proceso de emancipación es la verificación de la igualdad de cualquier ser hablante con respecto a cualquier otro. Se trata del nuevo lenguaje que va creando o produciendo los excluidos, los anónimos, los sin nombre o los nadies.

Dice Mariflor Aguilar, hablando de Žižek, pero en el mismo tenor que Rancière: "... el universalismo posible es sólo el que se construye sobre la base y en relación con algún grupo social excluido"¹³¹. Únicamente los nadies, los subalternos, los borrados pueden ser el referente de algún universal válido. El discurso del poder no escucha, simplemente administra la vida y la muerte a la vez que se niega a ver y a oír a aquellos que son excluidos. Cuando los grupos de víctimas de una injusticia protestan contra un agravio se refieren generalmente a toda la humanidad y a sus derechos. Sin embargo, la universalidad no reside en los conceptos que invocan. La universalidad reside en el proceso argumentativo que demuestra sus consecuencias, de lo que se infiere que una indígena tome la palabra, que un grupo de obreros pueda controlar una fábrica o escriba filosofía, que el negro es un ser humano, que el "naco" también puede tomar las calles y gobernar, etc. La universalidad se encuentra en lo que se deriva o resulta de aquellas afirmaciones. Dice Rancière:

El único universal político es la igualdad. [...] La igualdad existe y hace efecto de universalidad en tanto que ella es puesta en acto. Ella no es un valor que uno invoca, sino un universal que debe ser presupuesto, verificado y demostrado en cada caso. La universalidad no es el principio de comunidad al que uno opondría las situaciones particulares. Ella es un operador de demostraciones. El modo de eficacia de la universalidad en política es la construcción discursiva y práctica de una verificación polémica, un caso, una demostración.¹³²

La universalidad es un lugar de subjetivación en un proceso de argumentación que busca probar que todos los intelectos son iguales, que la palabra de cada uno vale por igual. Se trata de un lugar de habla que anula el hecho de que unas palabras manden y otras obedezcan puesto que se trata de la puesta en escena de aquellos cuyos intelectos se consideraban subordinados. Por eso es un lenguaje que puede ser comprendido por todos. Las declaraciones de igualdad desvelan la desigualdad social y transforman su espacio en un lugar de una demostración polémica.

Un proceso de subjetivación es la creación o formación de un *uno* que no es en sí, sino la relación con otro. Un sujeto está siempre entre dos. Como lo demuestra, según Rancière, el nombre de "proletario". Él mismo nos cuenta la historia de Auguste Blanqui quien en su proceso en 1832 respondió, a la pregunta del procurador sobre su profesión que él era un "proletario". El procurador objetó que "esa no es ninguna profesión", a lo que

¹³¹ M. Aguilar, "Una lectura feminista de Gadamer" en: Raúl Alcalá Campos y Armando Reyes Escobar (Eds.) *Gadamer y las humanidades*, México, UNAM, 2007, p. 182.

¹³² J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2012, p. 116. Traducción mía.

Blanqui adujo: “es la profesión de la mayoría de nuestro pueblo, que está privado de sus derechos políticos”. El procurador tenía razón, desde el punto de vista policiaco, “proletario” no es una profesión. Pero Blanqui hablaba desde la política, donde “proletario” significa el nombre de un grupo social que no es identificable, sino que nombra a los que están “de más”, “fuera de la cuenta”, a los que son marginados o proscritos. “Proletario” es el nombre de aquellos parias que por no estar insertos totalmente en el orden de las clases tienen la misión de disolver ese mismo nombre, como Marx vio claramente. Por esto, un proceso de subjetivación es también un proceso de desidentificación o de desclasificación.

Para Rancière, “proletarios” es el nombre propio de algo que resulta sobrante: que sobra entre los diferentes nombres, estatutos o identidades; es el nombre de aquello que habita en el intersticio, en el resquicio que se abre entre la humanidad y la inhumanidad, entre la participación ciudadana y su negación, entre la máquina y el ser humano, entre ser un simple objeto útil o alguna herramienta y ser hablante y pensante, entre ser un mero reproductor pasivo del mundo o un transformador activo. Ser parte de un proceso de subjetivación significa habitar esta hendidura. La subjetivación política es la puesta en escena de esta declaración de igualdad donde se trata de resolver los agravios del sistema y reunirse para construir colectivamente su agrietamiento y su eventual destrucción. El procedimiento de subjetivación es un cruzamiento de identidades y de nombres que buscan ocupar el espacio vacío que este heterogéneo conjunto produce. La subjetivación es un proceso que agrupa a todos aquellos que han caído fuera de la cuenta y los conglomera de tal modo que dan lugar a un agrietamiento del saber establecido y convierten su no-ser en el ser-del-porvenir. Dice Rancière:

La lógica de la subjetivación política es así una heterología, una lógica de lo otro, según tres determinaciones de la alteridad. Primeramente, ella no es jamás la simple afirmación de una identidad, ella es siempre al mismo tiempo la negación de una identidad impuesta por otro, fijado por la lógica policial. La policía quiere en efecto nombres <<exactos>>, que marquen la asignación de las personas a su lugar y a su trabajo. La política es asunto de nombres <<impropios>>, de *misnomers* que articulan una falla y manifiestan un agravio. Segundamente, ella es una demostración, una demostración supone siempre a otro al que se dirige, incluso si este otro rechaza la consecuencia. Ella es la constitución de un lugar común. [...] Terceramente, la lógica de la subjetivación comporta siempre una identificación imposible.¹³³

Podemos dar como ejemplo de la subjetivación rancieriana o de la construcción de universalidad, en lo que representó en su tiempo (y representa aún) el “todos somos Marcos”

¹³³ *Ibid.*, p. 121.

del zapatismo. El EZLN fue la puesta en escena o en acto de la voz de los indígenas, que no eran hasta entonces más que mero silencio. Cuando el gobierno, o aparato policial según Rancière, dio a conocer la identidad administrativa o policial del “*Sup*” la sociedad civil se manifestó con el lema “todos somos Marcos”. Todos somos víctimas del agravio contra los amerindios cometido desde hace quinientos años. Esta y todas las irrupciones del universal o de la igualdad comportan una elección forzada, se trata del esquema clásico del “o bien... o bien”. O estás con el movimiento o contra el movimiento, somos o no lo somos. En última instancia, la elección que conlleva todo proceso de subjetivación es entre la subjetivación misma y la identificación: entre formar parte del cuerpo que comporta el imposible dentro del sistema o el aferrarse a la identidad que el orden policial nos ha conferido. La universalidad entonces no es afrontar ningún problema político, sino que se trata de recrear y de reinventar la política.

b. Badiou o el pensamiento de la universalidad

El Dios que tenemos aquí se parece mucho al del viejo chiste bolchevique acerca de un hábil propagandista comunista que, al morir, de repente se ve en el infierno, donde rápidamente convence a los guardias de que le dejen salir e ir al cielo. Cuando el Diablo se da cuenta de su ausencia, enseguida va a visitar a Dios, y le exige que devuelva al infierno lo que le pertenece. Sin embargo, justo después, el Diablo comienza a dirigirse a Dios con las siguientes palabras: «Mi Señor...». Dios le interrumpe: «En primer lugar, no soy Señor, sino un camarada. En segundo, ¿estás loco, hablando con un ser ficticio? Yo no existo. Y en tercero, abrevia, o me perderé la reunión de la célula del partido». Éste es el Dios que necesita la izquierda radical de hoy en día: un Dios que se haya vuelto «completamente humano»; un camarada entre nosotros, crucificado junto a dos parias, y que no sólo «no exista», sino que también lo sepa, que acepte su eliminación, que se transforme por completo en el amor que une a los miembros del Espíritu Santo (el partido, el colectivo emancipador).

Slavoj Žižek¹³⁴

Las verdades se gestan fuera de la filosofía. Para Badiou, la universalidad tiene que ver con los procesos de verdad, es decir, dentro de la praxis que se lleva a cabo en cada uno de los cuatro campos que condicionan la filosofía. La verdad, y por tanto la universalidad, se produce en procesos concretos de transformación del mundo, en prácticas que buscan imponer lo nuevo sobre lo viejo y que constituyen una excepción a lo que hay. Aquello que hace excepción es aquello que perdura de una época a otra, porque es lo que construye novedades radicales. La filosofía no produce las verdades, sin embargo, lleva a cabo su registro en el pensamiento. Estos procesos son raros, y quizá aparezcan como respuesta a la cuestión filosófica: ¿qué es lo que vale la pena de nuestro presente? Lo realmente relevante

¹³⁴ *Living in the End of Times*, London-New York, Verso, 2010, pp. 401-402.

de nuestro presente son las singularidades universales ¿qué son exactamente? Son aquello que se encuentra más allá de las clasificaciones y diferencias establecidas de un mundo o situación. Aquello que es lo imposible o impensable de un determinado momento y lugar.

En filosofía, hay una manera de referirse a los universales, en especial la escuela de la filosofía analítica, que tiene que ver con el juicio. Es una concepción gramatical de los universales. Tiene que ver con su “cuantificador” y con la forma “para todo x se cumple y ”. Para Badiou, esto no tiene nada que ver con el universalismo. Los universales son parte de un gran proceso que inicia con algún acontecimiento. Se trata de un proceso de creación. Lo que Badiou llama *fidelidad* y que tiene que ver con extraer las consecuencias de las nuevas posibilidades abiertas por el acontecimiento.

Badiou explica su teoría del universal singular en un muy breve texto “ocho tesis sobre lo universal”¹³⁵ que funciona como una versión muy concisa de su pensamiento en conjunto. Se trata también de una celebración del pensamiento que va hacia lo inesperado, lo inopinado e imprevisto. Así son los puntos de partida de los procesos de verdad, desviaciones de aquello que sucedería, de otro modo, en plena normalidad. Excepciones que anulan las reglas y abren nuevas posibilidades existenciales antes imposibles. Contingencia que se puede convertir en la nueva regla gracias a la acción del sujeto. La verdad es universal porque se sustrae de las circunstancias en las que es producida y, por ello, puede establecerse en cualquier lugar de pensamiento sin importar su entorno.

En este apartado vamos a explicar las “ocho tesis sobre lo universal” a la luz de *El ser y el acontecimiento* y por medio del ejemplo que el propio Badiou propone: Pablo de Tarso. Para nuestro filósofo, el apóstol es el fundador del universalismo, como reza el subtítulo del libro que analizaremos¹³⁶. Por supuesto, Badiou es consciente de que el universalismo no comenzó con el considerado santo por la Iglesia Católica. Existen verdades universales antes de Pablo: Euclides en ciencia, algunos siglos antes, por ejemplo, el arte, en todas sus formas, ya está muy desarrollado en tiempos del apóstol, Espartaco es un acontecimiento político pocos años antes del cristianismo y Platón y otros ya hablaban

¹³⁵ Disponible la versión original francesa en: <http://www.lacan.com/baduniversal.htm> De aquí en adelante citaremos el texto de esta página como “Ocho tesis...”

¹³⁶ A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, traducción de Danielle Reggiori, Barcelona, Anthropos, 1999.

fluidamente sobre el amor. Para Badiou, “Pablo es un pensador-poeta del acontecimiento, al mismo tiempo que el que practica y enuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar la figura militante.”¹³⁷ El apóstol encarna la fidelidad a un acontecimiento por lo que es ejemplar en cuanto a la figura del sujeto. Pablo es quien personifica la convicción que sostiene la creación de posibilidades universales. En el análisis de Badiou, la religión no tiene nada que ver, el autor de las epístolas es un antifilósofo, que, reacio a la conceptualización, eleva su experiencia vital a la intervención y a la declaración del acontecimiento. Pablo es una figura paradigmática de la subjetividad porque se trata de un militante a un acontecimiento al que busca serle fiel al declarar su universalidad y su verdad.

Badiou recuerda que, para Lacan (aunque no precisa la fuente y no he podido encontrar la referencia), si bien ninguna religión es verdadera, el cristianismo toca muy de cerca la cuestión de la verdad. Esto debido a que *formalmente* el cristianismo, desde Pablo, presenta todos los rasgos propios de la construcción de una verdad por medio de un Sujeto que forma una comunidad universal. Es decir, hay un acontecimiento imposible más allá de cualquier legalidad (la resurrección de Cristo) y en torno a él se convoca y se construye una comunidad de fieles que militan por transformar el mundo de acuerdo a las consecuencias de este suceso. El cristianismo instituye una nueva forma de praxis, de intervención que conlleva construir una comunidad (Iglesia) en torno a una fidelidad y a una convicción o fe. Dice Badiou:

...en el cristianismo y sólo en él, se dice que la esencia de la verdad supone el ultra-uno del acontecimiento y que referirse a él no depende de la contemplación –o conocimiento inmóvil-, sino de la intervención.¹³⁸

Los elementos propios de la verdad, su “esencia”, reside en que no se trata de algo sustancial, mucho menos en algo que tenga que ver con la “realidad” y su “correspondencia”, sino en el hecho de poder agrupar a los seres humanos en torno a un suceso que es inopinado e inesperado, que rompe con toda la legalidad de una situación o mundo, y, por ello, se encuentra fuera de lugar. Un acontecimiento está más allá de la cuenta o reconocimiento de las identidades en un mundo dado, es algo que pone en cuestión esa situación y en torno a él puede aglutinarse cualquier ser humano para constituir un Sujeto que soporte la verdad de

¹³⁷ *Ibid.*, p. 2.

¹³⁸ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 237.

ese suceso. La verdad es entonces un proceso de transformación del mundo, una práctica, que despliega las consecuencias subversivas de un acontecimiento. Por esto, la verdad sólo puede desplegarse en torno a una fidelidad, en torno a los individuos fieles que conforman un Sujeto.

Pablo de Tarso es un antifilósofo, ya que él, y solamente él, declara el acontecimiento de la resurrección de Cristo. Como vimos más arriba, para Badiou un antifilósofo es aquel que busca intervenir en los saberes establecidos para descomponerlos y convertirlos, pero basado únicamente en su propia experiencia vital, en su declaración. De acuerdo con Badiou, el acontecimiento de la resurrección de Cristo es una fábula, una ficción que sólo se basa en la palabra del apóstol. Pablo inaugura así, autorizado sólo de sí mismo, un movimiento universal que, este sí, iba a partir la historia del mundo en dos.

Tesis 1: El elemento propio del universal es el pensamiento

Por supuesto, lo primero que se pregunta el lector es ¿Qué es el pensamiento? Badiou responde: “Se llama ‘pensamiento’ al Sujeto, en tanto que él está constituido en un proceso transversal a la totalidad de saberes disponibles. O, como dice Lacan, en la brecha de los saberes [en trouée des savoirs]”.¹³⁹ El pensamiento es un proceso subjetivo que hace agujeros en los saberes establecidos. Y así, tanto lo universal como la verdad, son procesos meramente subjetivos en los que no toman la forma de nada objetivo o existente para el mundo o situación en curso. La disposición subjetiva se constituye y se experimenta como una experiencia que produce y reproduce una trayectoria de pensamiento. El pensamiento está soportado por un Sujeto. Dice Badiou: “Llamo *sujeto* a toda configuración local de un procedimiento genérico que sostiene una verdad.”¹⁴⁰ Una verdad moviliza a un Sujeto o cuerpo subjetivo para que la invente o la produzca, para que despliegue las consecuencias del acontecimiento del que depende. Un proceso de verdad al ser creativo, también es portador de la destrucción de los saberes que se le oponen, de la propia “objetividad” a la que se enfrenta. Como la verdad “agujerea” al saber, es una fuga y una brecha en los enunciados establecidos en una situación, lo que Badiou llama “Enciclopedia”, no es nada que se dé de

¹³⁹ “Ocho tesis...” Todas las traducciones de estas tesis son mías. Revise también la versión en inglés que aparece en A. Badiou y S. Žižek, *Philosophy in the Present*, op. cit., 26-48 y la versión muy deficiente en español de Javier Pavez disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4370737.pdf>

¹⁴⁰ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 431.

antemano o que esté establecido, es un proceso, e, incluso, al nivel de individuo que se convierte en Sujeto, se trata de una conversión individual.

Pablo, al dejar de ser Saulo: experimenta esta “conversión” camino a Damasco y con ello declara el acontecimiento “Jesús Cristo murió en la cruz y ha resucitado”. Un enunciado que se dirige a todos y que no se basa en ninguna autoridad, en ningún saber, en nada verídico y que sólo tiene importancia y es verificable para los fieles convencidos agrupados en torno a esta máxima. Dice Badiou: “La verdad es enteramente subjetiva (es del orden de una declaración que testimonia una convicción en cuanto al acontecimiento)”¹⁴¹. No cabe una postura neutral u “objetiva” frente a cualquier máxima de acontecimiento, o se acepta o se rechaza. Una proposición matemática sólo se entiende reproduciendo la demostración, del mismo modo que una declaración política sólo es experimentable si se es militante de la causa y el movimiento que ésta conlleva. Toda afiliación a algún acontecimiento viene de la mano de un sinsentido para el mundo o situación que lo produce. Esto es porque el acontecimiento es absurdo para el mundo y por ello la verdad es contraria a los saberes establecidos de ese mundo, a lo verídico. Y es que, en efecto, los procesos de verdad ponen en peligro los saberes establecidos, pues se alzan contra ellos, su práctica consiste en dislocar los enunciados verídicos. La verdad aparece en los límites del saber establecido y lo desarticula. Dice Badiou, refiriéndose a la distinción entre veracidad y verdad:

...llamaremos *verídico* al siguiente enunciado controlado por un saber: <<Tal parte de la situación depende de tal determinante de la enciclopedia>>. Llamaremos *verdadero* al enunciado que controla el procedimiento de fidelidad y que se encuentra entonces ligado al acontecimiento y a la intervención: <<Tal parte de la situación reagrupa múltiples conectados (o no conectados) con el nombre supernumerario del acontecimiento>> La elección del adjetivo verdadero es la clave del presente desarrollo.¹⁴²

Los enunciados verdaderos, es decir, universales, no pueden depender de los saberes establecidos. La verdad o universalidad no depende de un trabajo de conocimiento, depende de un trabajo militante (que para Badiou eso es un pensamiento). La militancia es una exploración frenética de los efectos de enunciados inauditos como son un nuevo teorema, la pintura cubista de Braque o Picasso en 1912 o la actividad de los militantes de una Organización Política. “Jesús resucitó” es también una muestra de ese tipo de enunciados

¹⁴¹ A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, op. cit., p. 15.

¹⁴² A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 368.

que se parecen, en su inverosimilitud, a enunciados del tipo “puede existir una música que sea atonal”, “te amo” o “todo el poder a los soviets”.

Pablo es una figura paradigmática de la militancia debido a que él ya es consciente de que está actuando y apelando en contra de la Ley y que está vaciándola, la está despojando de sentido. Un procedimiento de verdad jamás cae bajo la ley de la situación que lo genera y se sustrae a la determinación enciclopédica del lenguaje. Un Sujeto, por estas razones, no puede ser sustancial ya que es indiscernible e indecidible por medio del lenguaje del mundo que lo vio producirse. Un Sujeto, de hecho, no es algo, es un hacer y un crear. Cada individuo cualquiera puede ser llamado como pensamiento en algún punto decisivo del proceso de verdad en el que lo universal se está produciendo. El universal es tanto lo que determina los puntos del sujeto-pensamiento, como lo que reúne todos esos puntos en un conjunto genérico. El universal es lo particular de cada sujeto que lo sostiene como lo general del procedimiento infinito.

Cualquier proceso de construcción de lo universal o de verdad (ambos términos son intercambiables para Badiou) son transversales y relativos a todas las instancias de conocimiento disponible. Lo universal es siempre una empresa incalculable y no una estructura que se pueda describir.

Tesis 2: Todo universal es singular, o es una singularidad

Badiou distingue entre “particular” y “singular”: “Llamaré *particular* a lo que se puede discernir en el saber mediante predicados descriptivos. Pero, llamaré *singular* a aquello que, aunque identificable como un procedimiento de trabajo en una situación, está no obstante sustraído a toda descripción predicativa.”¹⁴³

Badiou considera que vivimos en la época que clama respetar las particularidades. No le ve ningún futuro ni nada bueno a ese “multiculturalismo”. La tesis del respeto a la diferencia es inconsistente, no lleva a otra cosa más que a la hipocresía, sobre todo de los países centrales y ricos. Para sostener esta tesis hay que distinguir entre la universalidad buena y la universalidad mala: la buena es la que tolera y la mala la de los fanáticos y los bárbaros. Al final, después de toda la retahíla de tolerancia y multiculturalismo de la

¹⁴³ “Ocho tesis...”

oficialidad de nuestro tiempo, sólo queda el único universal que reconoce nuestra situación: el universal monetario. Dice Badiou, refiriéndose al debate sobre la ley del velo que se dio en Francia en 2004 y donde los liberales franceses buscaban prohibir que las chicas musulmanas se taparan el rostro. Una medida que sólo fue para adorar al Moloch sangriento y ávido, único dios vivo de nuestro aciago tiempo, frente a Alá, antes todopoderoso y ahora muerto:

... una chica *debe* mostrar lo que tiene para vender. Debe exponer su mercadería. Debe demostrar que de aquí en más la circulación de las mujeres obedece al modelo generalizado, y no al intercambio restringido. ¡Malditos sean los padres y los barbudos hermanos mayores! ¡Viva el mercado planetario! El modelo planetario es la *top model*.¹⁴⁴

Frente a esta moral de mercaderes y bandidos que tienen la delicadeza de mostrar lo que llevan al mercado y que hoy en día se pretende universal (tanto el mercado como su moral), podemos oponer el dicho paulino: “Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo y libre, entre varón o mujer” (Gal. 3:28) El proceso de verdad construye un espacio verdaderamente universal indiferente a las diferencias culturales, las cuales sólo persisten como anécdotas folclóricas. Si bien es cierto que Pablo no es ninguna Beatriz Preciado y más bien se le ha reprochado su misoginia, el acontecimiento no toma en cuenta las diferencias del mundo, las vuelve irrelevantes. “La mujer no tiene autoridad sobre su propio cuerpo, sino el marido. Y asimismo el marido no tiene autoridad sobre su propio cuerpo, sino la mujer.” (1 Cor. 7:4) Y no sólo en lo relativo al género, sino también en lo relativo a los rituales culturales de pertenencia a un grupo: “La circuncisión nada es, y nada es la incircuncisión” (1 Cor. 7:19). La conclusión es clara: “Más gloria y honra y paz a cualquiera que obra el bien, al Judío primeramente, y también al Griego. Porque no hay acepción de personas para con Dios.” (Rom. 2:10)

Cada universal se presenta a sí mismo no como la armonización, aceptación o legalización de las diferencias o particularidades, sino como una singularidad que está sustraída de los predicados identitarios. Esto porque la universalidad no es del orden del ser, sino de las irrupciones azarosas.

¹⁴⁴ A. Badiou, *Filosofía en el presente*, traducción de Falcon Alejandrina, Buenos Aires, Del Zorzal, 2005, p. 75.

Tesis 3: Todo universal se origina de un acontecimiento, y el acontecimiento es intransitivo a las particularidades de la situación.

Toda construcción de un universal es un proceso. Un proceso que va aglutinando las fidelidades de los diferentes individuos y así va constituyendo un Sujeto fiel que busca incorporar en el mundo las consecuencias del acontecimiento que le dio lugar. El acontecimiento inaugura un proceso que destruye y construye; destruye el viejo mundo que lo vio nacer y construye el nuevo mundo, desarrolla las posibilidades, inéditas hasta entonces, que abre a partir de sí mismo.

Debido a que con el acontecimiento empieza un proceso de verdad que busca destruir el viejo mundo y construir el nuevo, al Sujeto fiel, portador de la verdad, no le interesa en lo más mínimo las particularidades del mundo en el que surge. La manera en que los seres humanos son clasificados en su situación de origen le es indiferente e irrelevante, pertenecen al pasado. Y al Sujeto fiel no le interesa lo pasado, le interesa que las personas, como sea que sean nombradas en el mundo, se incorporen a él para construir el futuro. Si las personas son clasificadas como hombres o mujeres; negros, blancos, amarillos o rojos; por su nacionalidad o por lo que sea, es de ningún valor desde el punto de la subjetividad fiel. La manera en que la situación hegemónica nombra y clasifica a lo existente no importa, lo que importa al Sujeto fiel es desarrollar una nueva manera de habitar en el mundo conforme al acontecimiento que abre el proceso de verdad.

Pablo es aquel que nombra el acontecimiento de la resurrección de Cristo después de que muere crucificado. Dice Badiou: "...en el corazón del cristianismo hay ese acontecimiento, situado y ejemplar, que es la muerte del hijo de Dios en la cruz."¹⁴⁵ La militancia cristiana, dirigida en sus orígenes por el apóstol de Tarso, tiene como objetivo constituir el sentido de esta muerte y la organización de la fidelidad en torno al acontecimiento de la resurrección.

En el cristianismo se pueden encontrar todos los trazos formales que constituyen la creación de un universal, un movimiento abierto a todos, que agrupa a los individuos en torno a la fidelidad a un acontecimiento y constituyendo, así, un Sujeto fiel. En primer lugar, la

¹⁴⁵ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 37.

muerte en la cruz y la resurrección de Cristo son el múltiple insensato que instaura el acontecimiento primordial del movimiento. En segundo lugar, este acontecimiento es nombrado progresivamente por los apóstoles quienes, por medio de ese mismo nombramiento, crean el cuerpo colectivo de intervención que instituye el Sujeto fiel del cristianismo. El cristianismo divide así el mundo en el que nace en dos partes: la metaestructura de la situación que es la potencia pública romana y el modo de vida de los cristianos que convoca a un vacío que perturbará al Estado de manera durable. El acontecimiento de la resurrección de Cristo enlaza al Sujeto cristiano con la infinitud de las consecuencias que conlleva. Al mismo tiempo, fuerza los habitantes de una situación a elegir entre Roma o Cristo.

Tesis 4: Un universal se presenta inicialmente como decisión de un indecible.

Toda situación o mundo conlleva una serie o conjunto de saberes que la conforman y que ya hemos denominado “enciclopedia”. La enciclopedia es el sistema general de conocimiento predicativo que es interno a una situación. Se trata de aquello que “se” sabe en una situación en torno a cualquier tópico como la gestión del Estado, la cultura, la tecnología, etc. Sin embargo, hay ciertos enunciados que son indecibles para alguna situación o mundo dado: por ejemplo, en el siguiente capítulo veremos que un enunciado indecible de la situación del conjunto que llamamos “México” no se puede verificar el enunciado “los pueblos indios pueden participar en la política nacional”. El término “pueblos indios” designa a aquellas comunidades que se encuentran en el territorio que comprende al Estado-nación mexicano, y, no obstante, nombra también a aquellos pueblos que no participan, por tenerlo prohibido, en la política nacional.

Un acontecimiento es aquello que, en una situación dada, decide sobre aquello que es un indecible. El levantamiento del EZLN en 1994 decidió que “los pueblos indios de México pueden y deben intervenir en política”. Esa fue su declaración acontecimental, tal enunciado inaugura una singularidad universal.

En el caso de Pablo, el apóstol produce un nuevo discurso que nada tiene que ver con los discursos que conformaban su situación o mundo. Según Badiou, en la época paulina existían dos principales disposiciones subjetivas que él llama “discursos” y que son: el discurso griego, que es el de la filosofía, y el discurso judío que es el de la profecía. Las

figuras existentes de la época de Pablo, son el profeta, que se ocupa del estudio de los signos y sus excepciones y el sabio que empareja al *logos* con el *cosmos*, la razón con el ser. Según la interpretación de Badiou, ambos discursos conllevan una forma de maestría y una legalidad intrínseca, una forma de ley. Mientras tanto, el proyecto paulino tiene que ver con una lógica universal de la salvación que no puede ser compatible con ningún tipo de legalidad. Ni la totalidad del universo ni la lógica del signo y su excepción le pueden convenir. Para Pablo, se acabaron los maestros, sean estos profetas o sabios. El acontecimiento de Cristo hace imposible la figura del maestro, por eso Pablo es solamente un apóstol (enviado) que predica la fidelidad horizontal a ese acontecimiento. A partir del acontecimiento Cristo, comienza la era de los hermanos (del hijo) y se termina la era del Padre. Dice Badiou: “Que la referencia sea el hijo, y no el padre, nos prescribe que ya no confiemos más en ningún discurso que pretenda tener la forma de la maestría.”¹⁴⁶ A partir de Pablo, la figura del maestro pierde autoridad debido que ya que las dos figuras del maestro, la griega, que se funda en el cosmos: y la judía, que se funda en los signos y la excepción, dejan de funcionar como tales. Pablo no es ni profeta ni filósofo, su autoridad proviene de sí mismo, de su propia declaración de la resurrección. Su declaración se funda en el acontecimiento indecible ya que:

El lenguaje de la cruz, en efecto, es locura para los que se pierden; más para los que están en vías de salvación, para nosotros, es poder de Dios. Como está escrito: *Destruiré la sabiduría de los sabios y haré fracasar la inteligencia de los inteligentes*. ¡A ver! ¿Es que hay alguien que sea sabio, erudito o entendido en las cosas de este mundo? ¿No ha convertido Dios en necesidad la sabiduría del mundo? Sí, y puesto que la sabiduría del mundo no ha sido capaz de reconocer a Dios a través de la sabiduría divina, Dios ha querido salvar a los creyentes por la locura del mensaje que predicamos. Porque mientras los judíos piden milagros y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo crucificado, que es escándalo para los judíos y locura para los paganos. Más para los que han sido llamados, sean judíos o griegos [...] Dios ha escogido lo que el mundo considera necio para confundir a los sabios; ha elegido lo que el mundo considera débil, para confundir a los fuertes; ha escogido a lo vil, lo despreciable, lo que no es nada a los ojos del mundo para anular a quienes creen que son algo.¹⁴⁷

Si alguna vez existió una “trasmutación de todos los valores” esta fue la que llevaron a cabo los cristianos, ya que lograron anular los saberes y discursos de su época y lograron construir un universal que no se sustrae a las normas y valores de su mundo, logrando que aquellos que “no son nada lo fueran todo”.

Tesis 5: Lo universal es de estructura implicativa

¹⁴⁶ A. Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*, op. cit., p. 46.

¹⁴⁷ 1 Cor. 1, 18 ss. Citado en *Ibid.*, p. 49.

El universal tiene que ver con el despliegue de consecuencias que se derivan del enunciado acontecimental. En la política se trata de llevar al máximo enunciados tales como “todo el poder a los soviets” o “los pueblos indios pueden intervenir en la política mexicana”.

En el caso de Pablo, se trata de asumir las consecuencias del enunciado “Cristo murió en la cruz y ha resucitado de entre los muertos”. Para ello, el apóstol va a apoyarse en un modelo de subjetividad que no parte de ninguna identidad constituida y aceptada por su mundo, sino de la escisión subjetiva propia a cada quien, universal en los seres humanos.

Dice Badiou:

Que Pablo pueda sostener que bajo la condición del acontecimiento-Cristo ha habido elección de cosas que no son contra aquellas que son, indica ejemplarmente que, para él, el discurso cristiano está en una relación absolutamente nueva con su objeto. Se trata de otra figura de lo real. Ésta va a desplegarse por la revelación de lo que constituye el sujeto, en su relación con ese real inédito, no es su unidad, sino su división. Pues *un* sujeto es en realidad el entramado de *dos* vías subjetivas, que Pablo nombra la carne y el espíritu. Y lo real, a su vez, en la medida en que es de alguna manera <<cogido>> por las dos vías que constituyen al sujeto, se declina con dos nombres: la muerte o la vida.¹⁴⁸

Asumir las consecuencias de un acontecimiento implica la continua elección de aquello que permite al acontecimiento desplegarse. El sujeto está escindido entre las posibilidades de seguir apoyando al acontecimiento, de seguir siendo fiel o de negarlo y darle la espalda a lo que significa. Pablo nombra a estas dos posibilidades: la carne (muerte) y el espíritu (vida). Fundar el sujeto en su división implica separarlo totalmente del mantenimiento de una tradición, al mismo tiempo que proporciona a la universalidad de un elemento subjetivo apropiado, invalidando el particularismo predicativo de las identidades culturales.

De lo que se trata, al fundar un movimiento universal, es de convocar a una organización en la que todos podamos ser co-operarios del desarrollo de las secuelas de un acontecimiento. Para Pablo esto significa fundar una Iglesia en la que todos y todas aporten y trabajen por el Reino de Dios, sin embargo, lo que importa es el trazo formal, para los bolcheviques puede ser fundar el Partido o para los zapatistas la autonomía. Lo que importa es la igualdad en la copertenencia a una obra colectiva. Dice Badiou: “...nosotros defenderemos que una ruptura por el acontecimiento siempre constituye su sujeto en la forma dividida del <<no... sino>>, y que *es precisamente esta forma la que porta lo universal.*”¹⁴⁹ De lo que se trata es de la disolución de las particularidades e identidades cerradas basadas

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 68.

en la legalidad de la situación, mientras el “sino” implica la ruptura con esa misma ley que da forma al mundo. El “sino” indica la tarea, la labor del sujeto fiel de perpetuar el proceso abierto por el acontecimiento.

Tesis 6: El universal es unívoco

El proceso de subjetivación ocurre a partir del trabajo que supone derivar consecuencias de un acontecimiento. Existe una lógica unívoca propia de la fidelidad que constituye la singularidad universal. He explicado ya, que en torno a un acontecimiento se realiza una declaración que busca darle nombre a su significado y que, en torno a este nombre, se trabaja para derivar consecuencias. La declaración es de orden práctico, significa un acto (o varios) que el Sujeto fiel lleva a cabo y no tiene que ver nada con el sentido o con la interpretación. La declaración surge de un enunciado que decide y la decisión está sustraída de cualquier interpretación. Se trata de cambiar el mundo a partir de lo que implica un acontecimiento, no de explicar ni de interpretar.

El Sujeto fiel se decide a cada momento por aquello que en la situación que da origen al acontecimiento se presentaba como indecible. Más que interpretar, ser fiel a un acontecimiento es un acto de toma de partido o de toma de postura en el que los individuos se afilian al cuerpo que sostiene una declaración. Badiou considera que se trata de una “revuelta lógica” que puede transformar la manera en que se estructura un mundo o una situación. El acto del Sujeto fiel gradualmente transforma los componentes de una situación y su lógica interna. Todo el sistema que evalúa y conecta los múltiples que pertenecen a una situación va a sufrir una completa mutación por medio del trabajo del Sujeto. Dice Badiou: “toda singularidad universal puede ser definida de este modo: el acto que encadena un sujeto-pensamiento se revela capaz de abrir un procedimiento de modificación radical de la lógica, y por lo tanto de aquello que aparece en tanto que aparece”¹⁵⁰.

Tesis 7: Toda singularidad es inconclusa o abierta

Por medio de su incorporación a un procedimiento de verdad es como el individuo finito y precisamente situado en un mundo puede experimentar la infinitud y habitar en otros mundos. Esto lo expresa Pablo de tal modo que cualquier individuo puede formar parte de la eternidad

¹⁵⁰ “Ocho tesis...”

de ser parte del “Cuerpo de Cristo” cuyo despliegue de consecuencias es siempre infinito e inacabado. El “Reino” no llegará nunca “de una vez por todas”, sino que se trata de un proceso abierto de perpetuo trabajo de cambio.

Tesis 8: La universalidad no es más que la construcción fiel de un múltiple genérico infinito.

El acontecimiento desaparecería sin dejar huella de no ser por el trabajo dedicado de las personas que se dedican a desarrollar sus implicaciones. En el lenguaje teológico que hemos utilizado, la resurrección de Cristo no sería nada sin los fieles que incorporaron este hecho a su fe o a su convicción como traduce Badiou. La verdadera resurrección consiste en el movimiento universal que da origen a una nueva manera de tratar al prójimo con amor y en la fundación de una comunidad universal abierta a todos los hombres y mujeres dispuestos a cambiar el mundo. Dice Badiou: “¿Qué debemos entender por multiplicidad genérica? Simplemente todo un subconjunto de la situación que no es determinada por ningún predicado de saber enciclopédico, es un múltiple al que le corresponde, en cuanto es un elemento, no ser el resultado de ninguna identidad, de ninguna propiedad particular. El sentido preciso donde se inscribe, si lo universal es para todos, no depende de ninguna determinación particular.”¹⁵¹El verdadero trabajo político consiste en la transformación universal del mundo llevada a cabo en torno a aquellos que no tienen nombre, que el mundo considera que son nadies. Que Cristo resucite significa que se le hace vivir en la mujer abusada, en el niño abandonado, en el indio expulsado de su territorio y, hoy en día, en los millones de nadies que no pueden consumir mercancías ni producir capital y que, por ello, son lo universal del mundo que habitamos.

¹⁵¹ *Ibid.*

II. Ontología: cuenta por uno o las partes del Todo social: policía y Estado

1. La teoría del ser-en-tanto-ser

He revisado ya la concepción de la filosofía que, tanto Rancière como Badiou, desarrollan en su obra. Para el primero, la filosofía es siempre negativa, encubridora de la lucha y del antagonismo que constituye la política. Para Badiou, en cambio, la filosofía debe tener en cuenta la tensión constitutiva y constituyente de la política que crea novedades en torno a la igualdad, para así poder registrarlas en el terreno del pensamiento. Llegados a este punto, tenemos que interrogar y analizar las respectivas concepciones que tienen nuestros filósofos sobre el ser y la existencia. ¿Qué es ser o existir? ¿Cómo captamos o percibimos el mundo? ¿Qué es lo que permanece o perdura del ser y qué es lo que cambia? ¿Cómo funcionan los mecanismos que activan el cambio? Estas son algunas de las preguntas clásicas que voy a abordar para explicar el tema de la política que nos atañe. De hecho, Badiou y Rancière elaboran, en sus respectivas obras, un proyecto de ontología política en el que se intenta dar cuenta de la existencia para explicar el cambio político y elucidar cómo es que los seres humanos podemos ser partícipes de él. Para ambos pensadores, se trata de comprender el ser social, el ser que construimos entre todos para poder intervenir en él y poder ser agente de cambio, lo que, como veremos, ellos le llaman: Sujeto.

En lo concerniente a estas cuestiones ontológicas, el cotejo o contraste filosófico que llevo a cabo parece desmedido debido a que Badiou elabora explícitamente una teoría del ser en dos gruesos volúmenes: *El ser y el acontecimiento* y su segunda parte *Lógicas de los mundos*. Mientras que Rancière no elabora ninguna ontología y en sus libros y artículos su concepción acerca del ser permanece implícita. En este capítulo, voy a comparar la teoría acerca de lo sensible y la sensibilidad de Rancière con la ontología basada en la teoría de conjuntos que elabora Badiou. Rancière no realiza en su obra una ontología debido a que, por las razones aducidas en el capítulo anterior, desconfía de la filosofía y se coloca en una posición antifilosófica. Como expuse antes, la posición respecto del pensamiento que elabora Rancière es que éste oblitera y obstruye la lucha política. Para el autor de *El desacuerdo*, en la lucha política por la igualdad todo es contingente y querer elaborar una filosofía de esta lucha equivale a querer hablar por los oprimidos mientras que la verdadera voz de los excluidos quedaría eclipsada. Rancière trata de realzar en su obra lo contingente y azaroso de los nombres que distribuyen lo sensible, lo dividen y ordenan por partes. Creo que el

proyecto ontológico de Badiou tiene presupuestos bastante similares y que la contrastación entre ambos autores es conveniente para entender las luchas políticas por la emancipación en el presente. La confrontación entre ambas ontologías, sea ésta explícita o implícita, es provechoso ya que ambos parten del axioma de igualdad y buscan recomponer el estado actual de las cosas para lograr un mundo más justo. Nos dice Badiou:

Por cierto, para hacer política no se requiere desplegar la ontología subyacente. Se requiere incluso economizarla. Pero Rancière no hace política. Si, en cambio, se hace filosofía, es exigible que las categorías ontológicas utilizadas sean explícitas y que se argumente su cohesión. Pero Rancière, después de todo, tampoco hace filosofía.¹⁵²

Badiou está de acuerdo en el “axioma de igualdad” como la dimensión declaratoria de la política, que así proclama su condición de lucha y trasgresión, debido a que con esa declaración busca reconfigurar el espacio de lo desigual. En este sentido, tanto Rancière como Badiou elaboran una teoría de las singularidades políticas que irrumpen en la situación y buscan descomponer la manera en que el ser se nos aparece para configurar nuestra sensibilidad de diferente manera.

a. Rancière y la ontología mínima del discurso

No sé si Rancière no hace filosofía como clama Badiou. En todo caso su concepción de la filosofía es muy diferente a la de éste último. Para Badiou se trata de hacer complejos tratados de ontología que expliquen la relación entre el ser, el pensamiento y el Sujeto, mientras que para Rancière la filosofía tiene un carácter meramente negativo: de pura crítica y de destrucción de lo antiguo para, así, poder dar paso a lo nuevo. Según el filósofo del desacuerdo, la práctica igualitaria de la filosofía implica no dar ningún contenido por sentado, sino afirmar la problemática o aporía de la fundación del ser y el momento de creatividad que dicha fundación presupone. Es imposible articular ontologías cuando lo único que se puede decir acerca del Ser es que es antagonismo puro. Él mismo no ve la necesidad de “ontologizar” ese propio principio, ya que considera que los antagonismos son sociales y no ontológicos. El único principio que acepta es el de la igualdad. Sin embargo, no se trata de un principio ontológico, sino de una suposición que debe ser verificada continuamente. El principio igualdad es una “decisión ética” que fundamenta la práctica política y que “abre” o “escenifica” los diferentes movimientos políticos. Aun así, considero

¹⁵² A. Badiou, *Compendio de metapolítica*, traducción de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2009. P. 90.

que para cualquier pensador son necesarios algunos principios mínimos que planteen las coordenadas necesarias de lo que significa ser o existir y que constituyen la base de su proyecto. En este apartado espero mostrar esos “axiomas” básicos del pensamiento de Rancière.

El punto de partida de nuestro filósofo es el lenguaje. Del hecho de que el ser humano es un ser hablante se deduce su naturaleza política, es decir, su igualdad y su desigualdad. Rancière parte de la concepción aristotélica del lenguaje:

... el hombre es el único animal que tiene palabra [*logos*]. Pues la voz [*phoné*] es el signo del dolor y del placer, y por eso la poseen los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad.¹⁵³

Como podemos observar, para el Estagirita, el hecho de que el hombre posea la palabra conlleva que exista diálogo y discusión en torno a las cuestiones que suponen el vivir juntos, el vivir en comunidad. De la misma manera, el hecho de hablar presupone que algunos tienen palabra o *logos* (que sería el caso de los griegos) y otros sólo cuentan con voz o *phoné* (que sería el caso de los bárbaros y esclavos). Unos pueden discutir sobre los asuntos de la *polis* mientras que otros no profieren palabra alguna con sentido, sino que sólo manifiestan agrado o desagrado. El sentido es, para Aristóteles, patrimonio de unos cuantos.

Rancière parte de la definición aristotélica del ser humano como animal político y como animal hablante. Como dice Christian Ruby:

... si el hombre es <<un animal político e histórico>>, lo es viviendo su existencia a través de las representaciones de él mismo y del mundo [...] Por esta razón, el lenguaje es una pieza fundamental de la perspectiva general bosquejada por Rancière: <<El hombre es un animal político porque es un animal literario que se deja desviar de su destinación “natural” por el poder de las palabras.>>¹⁵⁴

El ser humano vive y experimenta el mundo de acuerdo con las representaciones que él mismo ha creado. Si bien Rancière parte de Aristóteles, esto no quiere decir que suscriba todas las consecuencias de sus argumentos. Para Rancière, el hombre no es un “animal político”, en el sentido de que la unión o cooperación sean algo “natural” u “orgánico” en el ser humano. Sólo pone de relieve que la condición política del hombre es correlativa a su

¹⁵³ Aristóteles, *Política*, traducción de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 2011, 1253a.

¹⁵⁴ C. Ruby, *Rancière y lo político*, traducción de Matthew Gaddowsky, Buenos Aires, Prometeo, 2011, p. 33. La cita de Rancière es de *Le partage du sensible*, Paris, La fabrique, 2000, p. 63.

constitución de animal hablante. Considero que su concepción está más cerca de la “insociable sociabilidad” de la que nos habla Freud en *El malestar en la cultura*, ya que su filosofía se juega en ese tránsito de lo corporal a lo simbólico que es el tema del psicoanálisis. El ser humano no puede acceder a la naturaleza directamente por lo que necesita hablar para comunicarse con sus semejantes y poder llevar a cabo prácticas sobre lo natural. Todo eso conlleva una renuncia a los instintos en estado puro y la domesticación de las pulsiones en favor de lo útil a la sociedad. Esta condición social y hablante de los seres humanos trae consigo la característica esencial de que lo comunitario esté basado en *órdenes*. Ya el propio Aristóteles sugiere en el libro I de la *Política* que existen mandatos que conciernen a los hombres en tanto iguales, mientras que en el libro III trata el tema de “aquellos que deben mandar y aquellos que deben ser comandados”. Las cuestiones comunitarias se juegan precisamente alrededor de la cuestión sobre quien ordena y quien manda. Rancière propone en su libro *el desacuerdo* que nuestra existencia en tanto seres hablantes se desenvuelve en medio de una *configuración o distribución de lo sensible* determinada. Nuestra experiencia está constituida por la manera en que un sistema social define los lugares, crea y distribuye las partes. Esta repartición de partes y de lugares se funda en la configuración de tiempos, espacios y formas de actividad, así como en el establecimiento de jerarquías que determinan la producción y distribución de lo común producido en la comunidad.

Para Aristóteles, ser ciudadano implica *formar parte* de la comunidad y actuar de acuerdo con la parte que ha sido asignada de acuerdo con dicha sociedad. Toda identidad viene determinada a partir del lugar que cada quien tiene en su comunidad. Sin embargo, tanto para Rancière, como para el psicoanálisis, en el nivel más abstracto, que el ser humano sea un animal hablante implica que existe una disputa por el sentido y que no todos entienden lo mismo incluso usando el mismo lenguaje, menos aun cuando se trata de diferentes. Cualquier forma de vivir juntos implica el disenso, ya que no se puede deducir de ninguna esencia de la comunidad la asignación de lugares con el que deben formar parte de lo social los ciudadanos. Que los seres humanos hablemos entre nosotros significa que lo común es siempre territorio en disputa. Más aún, como han puesto de manifiesto los psicoanalistas, hablar significa que no todo puede simbolizarse, siempre queda un resto, algo que se resiste a la simbolización. La puesta en juego y la toma de la palabra por parte de aquellos que no forman parte de lo social, de los excluidos es lo que para Rancière es la política.

El ser humano es un animal político porque es un animal literario cuya vida es diferida de su propósito “natural” por el poder de las palabras. Esta condición literaria es parte constitutiva de la condición humana y es gracias a ella que puede existir la literatura como poesía, novelas, obras de teatro, etc. Pero con la condición de literalidad me refiero a la capacidad humana de hablar y de organizar su existencia en torno a los lenguajes que habita. Las locuciones, lo que forma la literalidad, capturan a los cuerpos y les dan un sentido y un propósito en tanto que los integran en el cuerpo social. Los símbolos o los actos de habla son aquello que circula en el cuerpo social y lo que lo conforma. Esta característica de la literalidad es lo que hace posible que el ser humano sea un animal productor de ficciones. Ficciones que guían su existencia, ya que se trata de símbolos cuyo poder es aceptado por todos aquellos que los utilizan: Dios es un ejemplo claro de este tipo de ficciones, hoy en día el dinero es el más poderoso de estas ficciones. Sin embargo, no se trata solamente de aceptar que las directrices que rigen nuestra vida humana son ficciones; esto lo sabe cualquiera con un poco de razón y es una verdad de Perogrullo. Se trata de examinar el modo en cómo funcionan estas ficciones, cómo es que son capaces de presentar “hechos” y cómo es que interconectan estos; cómo es que siguen una lógica o un sistema para presentar aquello que creemos que simplemente “percibimos”. La cuestión de la ficción es preeminentemente una cuestión que concierne a la distribución de los lugares.

Aristóteles señala que los esclavos entienden el lenguaje pero que no lo poseen. Es en este punto donde, según Rancière, podemos encontrar lo que significa el desacuerdo. No hay acuerdo ni siquiera en lo que significa hablar. El desacuerdo no es una discusión o diálogo entre seres hablantes que confrontan sus intereses y sus valores. Se trata de la disputa acerca de quién puede hablar y quién no, acerca de quién está disertando sobre la justicia, sobre el reparto de lo común, o sólo expresando placer o dolor. El núcleo de la política se juega en la lucha sobre quienes son aquellos que pueden administrar los bienes comunes y aquellos de los que solo se espera que reproduzcan pasivamente su vida y el sistema social en curso. Para Rancière, en el fondo, toda la organización social se entiende cuando respondemos no a las preguntas ¿Quién detenta los medios de producción? ¿Quién ordena o quién manda?, sino ¿quién está calificado para pensar? Ya que la desigualdad tiene su origen entre los que según la sociedad hablan y piensan, aquellos que son cerebros, y los que trabajan, aquellos que son solamente brazos. Lo social debe entenderse a partir de la posición de aquellos que detentan la palabra y a nombre de qué o de quién, así como preguntándonos

quiénes son aquellos que son acallados con esa voz dominante o hegemónica. Los que hablan van a dirigir, los callados trabajan y reciben órdenes.

La distribución de las ocupaciones es aquello que sostiene la división del trabajo o de las diferentes actividades que supone convivir en una sociedad determinada. En toda sociedad existe una distribución de lugares que, más que ontológica, es para Rancière estética y política a la vez. Se trata de la división entre aquellos que actúan y aquellos que son actuados, entre las clases cultivadas con acceso a un sinnúmero de experiencias vitales y las clases que se consideran incivilizadas y cuyo rango de trabajo y de experiencia sensorial es muy limitado. De lo que trataría la filosofía es pensar para qué y cómo trascender a las sociedades basadas en la oposición entre aquellos que piensan y deciden y los que están condenados a las tareas materiales y tediosas.

El modo de pensar de Rancière es, como ya he adelantado, más estético que ontológico. Tiene que ver más con la superficie de la repartición de los cuerpos en lugares y espacios determinados que con pensar aquello que sucede en la profundidad o “más allá” de los fenómenos. El modo de pensar “estético” más que ser solamente una manera de pensar el arte, aunque también lo es y los análisis de Rancière sobre artes plásticas, cine o literatura son testimonios de ellos, es fundamentalmente un pensamiento vinculado a la distribución de lo sensible. Rancière piensa en términos de distribuciones horizontales o combinaciones entre sistemas de posibilidades, más que en términos de superficie y sustrato. Una superficie no es simplemente una composición geométrica de líneas, es una cierta distribución de lo sensible. De acuerdo con nuestro pensador, cuando se piensa en términos de encontrar lo que está “cubierto” por lo aparente es cuando se piensa en términos de autoridad y, por tanto, de desigualdad, siendo eso precisamente lo que debe evitarse. Rancière busca elaborar una topografía que eluda y no permita ningún tipo de autoridad o jerarquía. Su sistema de pensamiento, radicalmente igualitario, en el que no se presupone nada vertical, ni ninguna relación de arriba hacia abajo.

La distribución de lo sensible, *le partage du sensible*, se refiere a la ley implícita que gobierna el orden de la sensibilidad y que fracciona los lugares y las formas de participación en lo común de una sociedad dada. Esto se hace estableciendo modos de percepción que están ligados con las actividades adscritas. La distribución de lo sensible produce un sistema de hechos cuya principal característica es que son evidentes, ya que ella establece los horizontes y modalidades por lo que algo es visible y audible, así como aquello que se puede decir,

pensar, hacer o realizar. En rigor, la “distribución” se refiere entonces a formas de inclusión y de exclusión. Dice Rancière:

Llamo distribución de lo sensible al autoevidente sistema de hechos y de percepción del sentido que simultáneamente revela la existencia de algo común y las delimitaciones que definen las respectivas partes y las partes y posiciones dentro de él.¹⁵⁵

Lo “sensible”, entonces, no tiene nada que ver con dejarse llevar por los sentimientos o ser capaz de reaccionar emocionalmente, sino que tiene que ver con lo que es capaz de ser aprehendido por los sentidos. La distribución de lo sensible, que podemos entender como el sistema de división y fronteras que define, entre otras cosas, lo que es visible y audible en un particular régimen estético-político. Cada determinado régimen estético-político delimita las condiciones de posibilidad para la aparición de las diferentes prácticas que componen a las distintas sociedades. La distribución de las partes y las posiciones está basada en la distribución de los espacios, tiempos y formas de actividad que determinan la manera en que lo comunitario asigna las participaciones y en esa medida los individuos tienen parte en la compartición.

Es debido a esta concepción de la distribución de lo sensible que la política y la estética están tan estrechamente relacionadas en el pensamiento de Rancière. Lo estético y el arte inventan o crean nuevos modos de percepción; lo mismo sucede con las nuevas invenciones de subjetividades políticas. Tanto la política como el arte funcionan haciendo ver, escuchar o sentir aquello que está vedado en un sistema dado de configuración de la sensibilidad. Lo estético se refiere a un régimen específico para reflexionar sobre las artes: un modo de articulación entre maneras de hacer y sus correspondientes formas de visibilidad. Por un lado, lo político gira en torno a aquello que puede ser visto y puede ser dicho; la habilidad de ver y el talento de hablar sobre las propiedades de los espacios y las posibilidades de los espacios. Por otro lado, y por otros medios, las prácticas artísticas son modos de hacer que intervienen en la distribución general de modos de hacer y en las relaciones que mantienen modos de ser y formas de visibilidad. No se trata de que el arte tenga que ser “comprometido” con las causas de la política, ni que la política se haya vuelto estética en el sentido de Walter Benjamin, ambas vocaciones tienen su campo de acción bien definido y no deben entrometerse una con otra. Sin embargo, ambas formas de práctica trabajan sobre

¹⁵⁵ J. Rancière, *The Politics of Aesthetics*, traducido al inglés por Gabriel Rockhill, Londres, Bloomsbury, 2011, posición kindle 265.

el espacio y el tiempo de una configuración sensible dada. Podemos decir que arte y política tienen la misma materia prima: el espacio y el tiempo; y que ambas tienen la misma finalidad: mostrar lo inaudito o imposible, hacer ver o escuchar lo prohibido de una distribución de lo sensible. Lo importante de la (no) relación entre estética y política se da en el nivel de la delimitación sensible de lo que es común en una comunidad y las formas de su visibilidad y su organización. La estética existe cuando una obra de arte desafía lo concebido como visible o audible en una sociedad dada y nos sumerge en la aventura de sentir lo que era imposible en esa sociedad. La política, por su parte, existe cuando un sujeto se constituye de aquellos excluidos que no tienen parte en la sociedad y buscan transformarla de tal modo que puedan ser incluidos en ella y hacer que su voz cuente.

Podemos finalizar este apartado haciendo énfasis en que la reflexión acerca de la existencia para Rancière es más bien estética antes que ontológica, ya que más que preguntarse acerca de qué es lo que existe, es cómo sentimos lo que existe y por qué percibimos así lo que existe. Esto nos lleva a plantearnos la distribución de los lugares de la percepción y a preguntarnos por aquello que queda fuera en esta distribución, ya que esto sería lo que la política tratará de hacer visible si se trata de seres humanos o, si se trata de otro tipo de sensaciones, la práctica artística encontrará material para poder trabajar y jugar sobre aquello que no tenía lugar en el sistema perceptual en curso.

b. Badiou o las matemáticas como ontología del vacío

Los *maos* se comportaban como virus dispuestos a destruir el cuerpo que los acogía. En cualquier otro momento de la historia se les hubiera identificado con esas sectas heréticas embrujadas por la brutalidad y el desorden. ¿Qué buscaban? Intervenir en la sociedad, perturbarla, enloquecerla... Su batalla era casi abstracta, *matemática*.

Jorge Volpi, *El fin de la locura*

El caso de Badiou en torno a la ontología es completamente distinto al de Rancière. Para este último, la filosofía tiene un carácter negativo y no debe de inventar conceptos, sino criticar y deconstruir los ya existentes que obstruyen la igualdad y la emancipación. Badiou elabora un complejo edificio de conceptos para pensar el ser. No elabora una ontología, sino que, más bien, produce una *metaontología*. Debido a que, según el pensador del acontecimiento, la

ontología son las matemáticas, la reflexión acerca del ser o la existencia es una meditación acerca de los datos que nos ofrece esta ciencia del *mathema*. Debido a que la filosofía no debe ser simplemente una tarea de crítica, sino también de creación o construcción, un modo de pensar diferente o una nueva filosofía se impone si lo que queremos es cambiar el mundo o, al menos, ser testigos de que esos cambios ocurren y registrarlos en la actividad del pensamiento. Para registrar estos cambios, que ocurren en las matemáticas, pero también en la ciencia en general, así como en el amor, el arte y la política, la filosofía debe de estar continuamente recreando su aparato conceptual. Esto lo lleva a cabo Badiou en su obra *El ser y el acontecimiento*, segunda parte *Lógicas de los mundos* y, en el momento en que escribo estas líneas, el filósofo prepara la tercera parte: *la inmanencia de las verdades*. En lo que sigue me basaré sobre todo en el primer tomo ya que es el fundamental y buscó solamente delinear el problema ontológico y metaontológico, siendo mi principal problema el político, todo será en relación con él.

En realidad, no es una tarea nada fácil separar lo político de lo metaontológico, como no se puede hacerlo bien con ninguna de las condiciones en los tratados antes mencionados. Si bien la base de *El ser y el acontecimiento* es la teoría de conjuntos tal y como se ha desarrollado desde Cantor, es un libro donde interactúan todas las condiciones: es así que encontramos al psicoanálisis lacaniano como portavoz del amor, a la poesía de Mallarmé como representante e interlocutor del arte o poema y la política leninista como la condición política¹⁵⁶. De esta forma, lo que leemos es una delirante combinación que puede tomar la forma de una interpretación leninista de la teoría de conjuntos (o viceversa), un enfoque mallarmeano del azar o una defensa del psicoanálisis lacaniano cuando se trata de hablar del sujeto. Es decir, se trata de pensar el presente o la contemporaneidad a partir de sus acontecimientos principales y poner a la filosofía a la altura de esos descubrimientos.

En el fondo, la apuesta metaontológica de Badiou es la de pensar el múltiple puro sustraído del poder de lo uno. Se trata de retomar el proyecto heideggeriano de pensar el ser más allá de los entes, pero sin comprometerse totalmente con el poema en detrimento de las demás condiciones filosóficas, lo que Badiou llama “sutura” y que lleva al desastre del pensamiento. Pensar el ser más allá de lo uno significa liberarlo de los entes y seguir

¹⁵⁶ En la segunda parte *Lógicas de los mundos* en el poema el nombre de Mallarmé cambia por el de Pessoa y en la política Lenin deja su lugar a Mao Tse Tung.

pensando dentro de la diferencia ontológica, pero también liberarlo de cualquier categoría englobante, como el Dios de la metafísica u ontoteología, Dios para Spinoza, la voluntad para Schopenhauer o Nietzsche, el poema para el mismo Heidegger o la vida para Bergson, Deleuze y, entre nosotros, Dussel. Badiou busca pensar lo múltiple en su teoría del ser y explicar cómo es que ese múltiple es presentado y representado. Pensar el ser como pura multiplicidad es pensarlo anteriormente a cualquier unificación como “Uno”, es decir, como múltiple de múltiples. Su punto de partida y primer axioma es que “la ontología son las matemáticas”. Las matemáticas, en la totalidad de su despliegue histórico, pronuncian aquello que es expresable acerca del ser en tanto ser. Cuando Badiou habla de matemáticas se refiere a la teoría de conjuntos inaugurada por Cantor y continuada por tantos otros de los que nuestro filósofo se declara deudor. La teoría de conjuntos es el “acontecimiento” científico de nuestra era y Badiou lo que hace en *el ser y el acontecimiento* es registrar sus consecuencias en el pensamiento. Es así que, las tesis sobre el ser que Badiou produce y defiende son desde una perspectiva metaontológica una vez que se acepta la decisión de que las matemáticas son la ontología o la ciencia del ser en tanto ser. La ontología es una ciencia aparte, no es parte de la filosofía y ésta se tiene que conformar con registrar sus descubrimientos.

Al equiparar la ontología con las matemáticas Badiou inscribe su obra en la tradición de los grandes racionalistas de occidente. Comenzado con Parménides que identifica el ser con el pensar y pasando por Platón y Descartes hasta llegar a Husserl. Las matemáticas u ontología son una ciencia que habla sobre los límites del pensar y el ser, sin que los límites sean algo fijo o dado de antemano, como sucede en la obra de Kant. Las matemáticas hablan del ser, pero no para dejar que el *noumeno* permanezca incognoscible y demarcar los límites de lo conocible, sino que las matemáticas siempre están en proceso de descubrimientos que ensanchan nuestro conocimiento del ser. Se trata de una ciencia en proceso que tiene sus hitos o sus acontecimientos: los principios lógicos, la geometría de Euclides, el álgebra, el cálculo diferencial e integral o las geometrías de Lobachevsky y Riemann por nombrar sólo algunos de los más importantes son sucesos que cambiaron nuestra concepción de lo que existe. Así, es a partir de Cantor que por primera vez la humanidad tiene la oportunidad de pensar el múltiple puro y el infinito de una manera secular o laica.

La declaración de Badiou de que la ontología es idéntica a las matemáticas es una decisión. Esto quiere decir que la declaración en sí misma no puede ser probada y que no se

puede demostrar que los matemáticos hacen ontología incluso sin ser conscientes de ello. Aun así, esto tampoco quiere decir que no existan buenas razones para sostener esta decisión. Las razones para sostener esta declaración son varias, la primera es que la teoría de conjuntos nos permite pensar lo múltiple puro sin ninguna unidad que lo subsuma y por ello mismo es una condición para una ontología no teológica que asuma la muerte de Dios. Con esta decisión se puede pensar lo múltiple del ser y su cambio sin asumir su unidad, ni su consistencia. Las matemáticas son un pensamiento ontológico y abren nuevas vías para pensar el ser de lo múltiple. Podemos decir, en suma, que afirmar que las matemáticas es el discurso propio de la ciencia del ser en tanto ser que la teoría de conjuntos expresa las leyes del ser.

El gesto militante de que la ontología son las matemáticas es lo que constituye el gesto platónico de Badiou e incluso llega a denominar su obra como “platonismo de lo múltiple”. Le llama de lo múltiple porque se separa de las concepciones tradicionales del platonismo en puntos muy importantes: primero, en que el ser no es uno, pero tampoco consiste en una *serie* de unos; segundo, que el uno no es, ya que el ser no es ni uno ni múltiple, y tercero, el vacío es el nombre propio del ser, el ser es igual a la nada. Las matemáticas, y no la filosofía, nombran al ser. Al aceptar que la teoría de conjuntos son las matemáticas, tenemos que aceptar que todo es un múltiple de un múltiple y así hasta al infinito, sin que haya punto alguno en el que nos detengamos de no ser por el vacío (que no es en sí mismo ningún punto de detención). Todo está compuesto de vacío y todas “las cosas” no son más que múltiples de este vacío. Existen las multiplicidades que son normales a cada situación ya que son contadas por ella y las multiplicidades que son extraordinarias y constituyen un acontecimiento y que pueden dar lugar a multiplicidades genéricas que constituyen las verdades. Pero nada más allá de eso.

En cuanto al tema que nos atañe o la condición que he decidido analizar en nuestro trabajo: la política, también está estrechamente relacionada con el uso que Badiou hace de las matemáticas. La dimensión política del pensamiento de Badiou está estrechamente conectada con su análisis de las matemáticas, ya que estas proveen al filósofo de los rudimentos de una teoría social y le permite explicar las varias estructuras o modos de interacción que caracterizan a las colectividades humanas. La ontología nos puede proporcionar de medios conceptuales para explicar el *modus operandi* de varios órdenes

socio-políticos. Mientras que la democracia liberal no ha logrado satisfacer las demandas de inclusión, igualdad, justicia, derechos universales, libertades garantizadas por la ley, etc. La teoría de conjuntos nos provee de recursos conceptuales adecuados que pueden dar cuenta del déficit democrático y así localizar a los elementos sociales que son oprimidos y excluidos y que, por ello, no son reconocidos o pasan desapercibidos por las autoridades. Existe una homología estructural entre por un lado, temas de justicia social y representación política; y, por el otro, conceptos de la teoría de conjuntos como pertenencia o inclusión, parte y miembro o multiplicidad consistente o inconsistente. Las matemáticas pueden ser la base para una ontología social y política tanto como científica y física.

Las matemáticas son el discurso de la ontología y, por ello, expresan lo que puede ser dicho en torno a las entidades, son el conocimiento del ser-en-tanto-ser. Sin embargo, lo que nos atañe no es el ser, sino aquello que no es, lo que escapa a la cuenta. Y en lo social esto puede ser los *sans papiers* para Badiou, como para mí, desde la realidad latinoamericana, puede ser el indígena. Se trata de localizar los “sitios de acontecimiento” en los márgenes del cuerpo político reconocido. Para ello, será más importante el análisis del acontecimiento que del ser, ya que de este surgen, como veremos, las verdades y la actividad militante del Sujeto que las soporta.

El punto de partida es que “lo uno *no es*”.¹⁵⁷ Esta declaración badiouana tiene la forma de disyunción exclusiva que sostiene que el ser no es ni uno ni múltiple. Simultánea y paradójicamente se niega que el ser sea variado. Lo que quiere decir es que “el ser está forcluido de la presentación”¹⁵⁸ lo que quiere decir que el ser en sí mismo no es susceptible de ser presentado en sí mismo. Badiou considera que el ser está sustraído de la presentación y nunca se presenta nada de sí mismo. El ser nunca se presenta a sí mismo como tal, sino que se presenta a través de una presentación estructurada.

El ser en tanto ser, el múltiple de múltiples, permanece siempre impresentado. En cambio, cualquier “uno”, cualquier ser distinto (*un* ser en vez del ser en sí mismo) es el efecto de algún tipo de operación sobre el múltiple puro. En este sentido, la ontología no estudia nada acerca del puro múltiple, más bien estudia cómo es que ese múltiple es contado y cómo se opera sobre él. La ontología estudia las formas de la operación por medio de la cual el ser

¹⁵⁷ A, Badiou, *El ser y el acontecimiento*, traducción de Raúl J. Cerdeiras, Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 33.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 37. Traducción modificada.

es contado. La ontología sólo puede estudiar *cómo* es que se presenta el ser, pero no tiene ninguna relación directa con el ser en sí mismo. El ser permanece irremediabilmente ausente de cualquier orden de presentación. Sin embargo, esto no nos condena solamente a hablar del ser de manera negativa, al estudiar la naturaleza de la presentación en sí misma, Badiou sostiene que es posible hacer declaraciones o aseveraciones acerca del múltiple puro estudiando la estructura de la presentación de la cual el ser es sustraído. La ontología estudia las diferentes formas u órdenes de presentación y por eso es, finalmente, un estudio acerca del ser en tanto ser.

Dice Badiou: “Lo uno es siempre el resultado de una cuenta, el efecto de una estructura”¹⁵⁹. La presentación es el resultado de una cuenta u operación. Los múltiples que se presentan son siempre un producto, el resultado de una cuenta o de algún tipo de actividad organizadora. Estas estructuras son llamadas por Badiou una situación. No hay una presentación de lo múltiple sin una situación en la que la presentación es contenida. En pocas palabras, sin una situación estructurada no hay presentación posible de lo múltiple. “No hay sino situaciones”¹⁶⁰. Lo que se presenta del ser, en una situación, es una colección de múltiples unificados, lo que Badiou llama una “multiplicidad consistente”. Una situación es: “...toda multiplicidad consistente presentada, por lo tanto, un múltiple y un régimen de cuenta-por-uno o estructura.”¹⁶¹ Una situación es un sistema de organización, una manera de estructurar el múltiple puro sin uno. La ontología es también ella misma una situación que presenta tesis sobre lo múltiple y las leyes del ser, es la “situación de situaciones” o la “presentación de la presentación”. La ontología nos muestra las reglas de formación de cualquier múltiple ordenado fuera de la inconsistencia del puro múltiple que es el ser en tanto ser. La ontología trata acerca de las diferentes formas en que el múltiple puro puede ser contado, por esto es que la teoría de conjuntos es tan importante para Badiou, ya que estudia las maneras de contar o de agrupar la multiplicidad.

Para Badiou, el ser jamás se aparece, está ausente de cualquier situación, ya que la presentación es siempre situacional. Nunca hay alguna presentación de ningún múltiple fuera o aparte de una situación. Lo único que podemos hacer es nombrar y pensar el ser desde

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 106.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 568.

dentro de alguna situación. De hecho, ninguna situación se ocupa o preocupa de nombrar el ser ya que éste es siempre impresentado y no tiene caso hacerlo. Pero la ontología es una situación distinta, ya que se encarga de estudiar cómo es que cualquier régimen de presentación (situación) opera en algo sobre lo que la situación es creada. La ontología se encarga de dar cuenta de la operación que se ejerce sobre el múltiple puro y que es una actividad para la cual la situación producida permanece ciega.

Supongamos el conjunto <<Estado-Nación mexicano>>; es relativamente fácil determinar quiénes son aquellos que pertenecen y están incluidos en ese conjunto. En principio sólo se necesita cumplir con alguno de los requisitos del artículo 30 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos para ser una multiplicidad incluida en ese conjunto. Esos miembros (ciudadanos) se diferencian de aquellos que no pertenecen al conjunto debido a los documentos que acreditan su pertenencia (IFE, acta de nacimiento, pasaporte, etc.). Los individuos que no son ciudadanos son excluidos de la situación del Estado-Nación mexicano, como puede suceder con aquel “indiscernible” que es detenido en Chiapas, no habla español ni tiene papeles. Este ejemplo de individuo, cierta y obviamente, no es literalmente *nada*, sino que es un múltiple que es contado por la situación, pero marcado como no perteneciente a ella. Y así con cualquier ejemplo, que podamos dar. Parece que no hubiera ningún múltiple acerca del cual la situación no pudiese decidir si pertenece o no a ella.

Hablando estrictamente, no hay nada enteramente otro de una situación. Fuera de la situación, en cuanto a la situación le concierne, *solamente está el vacío*. Esta relación negativa con el vacío es, para Badiou, fundacional. Cualquier situación es fundada sobre, y puede decirse que empieza con y presupone, *la exclusión del vacío*. Esta exclusión deja una huella en la situación de la cual no puede dar cuenta ella misma. La ontología, en cambio, toma en cuenta esta huella de la exclusión del vacío de la presentación y lo convierte en uno de sus principales tópicos.

Recapitemos, el ser en tanto ser es un múltiple puro sobre el que ocurren algunas operaciones que crean situaciones que se caracterizan por la construcción y organización de algunos o varios múltiples individuales a los cuales somete al procedimiento de cuenta-por-uno. La ontología es el estudio de las leyes de composición de cualquier múltiple organizado,

es decir, de cualquier múltiple que no es idéntico al múltiple puro. La cuenta constituye la estructura de la situación y opera al determinar ciertos elementos (múltiples) como pertenecientes a la situación. Este efecto de la situación es indistinguible de la cuenta.

Pero, el ser de la consistencia es la inconsistencia. Lo inconsistente subyace a toda consistencia y es, en sí mismo, incognoscible. La inconsistencia o el vacío es lo real de la presentación, es decir, el punto preciso en que el pensamiento se enfrenta a su propio límite. La ontología es la teoría de lo que solamente difiere, de la multiplicidad inconsistente radicalmente sustraída al poder de la unidad. Podemos decir que Badiou diría, en lenguaje de Parménides, que “si el uno no es, entonces la nada (o el vacío) es.

La cuenta en sí misma es una operación y tiene el *status* de un *resultado*. El múltiple puro es excluido de la situación. Al ser excluido de la presentación, este múltiple está considerado como *nada* en cualquier situación. De este modo, la categoría de vacío designa en la obra de Badiou el hiato que existe entre la situación (la presentación, la consistencia) y su ser subyacente (la inconsistencia). El vacío es el nombre propio del ser, ya que todo es derivado de él.

Basándose en la teoría de conjuntos, Badiou logra elaborar una teoría ontológica de la presentación que se aleja totalmente de la intuición. Este antiintuicionismo es lo que hace de Badiou un pensador que actualiza el racionalismo clásico a la manera de un Platón o un Descartes y es lo que lo aleja de Rancière que sigue muy dependiente de lo que es la percepción y las voces en el orden de lo sensible. Dice Badiou: “el filósofo puede y debe amar el mundo matemático donde el concepto es tan puro y fuerte que vuelve ridícula a la intuición.”¹⁶² De acuerdo con nuestro filósofo, las matemáticas no derivan de la experiencia sensible: es al revés; lo real de la experiencia sensible no puede pensarse más que a partir del formalismo matemático. Podemos “ver” debido a que contamos con las avanzadas categorías matemáticas que nos lo permiten. La teoría de conjuntos es la teoría de la construcción de órdenes o clases sin ningún requerimiento de lo que es el ser ordenado y no se apoya en ningún momento en la percepción. La fuerza de la teoría de conjuntos es que no requiere

¹⁶² A. Badiou y F. Tardy, *Philosophy and the Event*, traducido al inglés por Louise Burchil, Cambridge, Polity Press, 2013, p. 104. Citado en: A. Ling, *Badiou Reframed*, London-New York, I. B. Tauris, 2017, posición kindle 108.

ninguna definición previa de los múltiples que son agrupados. Excluye cualquier definición de lo múltiple y es indiferente acerca de los seres que componen un conjunto.

El acercamiento ontológico de Badiou a la teoría de conjuntos nos muestra una distinción entre conjuntos, por un lado, y objetos de la experiencia y la percepción, por el otro, que sólo serían un tipo de conjunto. La teoría de conjuntos no limita nuestras consideraciones a los objetos que podemos percibir o forman parte de nuestra experiencia, sino que nos permite ir mucho más lejos en nuestro acercamiento a lo múltiple y no estancarnos en lo que vemos y que es el problema de todo empirismo.

Badiou toma la aseveración del conjunto vacío en la teoría de conjuntos como una afirmación de que lo impresentable existe o, como diría en *Lógicas de los mundos*, que hay algo que inexiste. El conjunto vacío es la manera en que lo impresentable o inexistente es puesto en el lenguaje. El conjunto vacío, es decir, el conjunto que no tiene miembros ni elementos y que por ello es un conjunto que no contiene nada y del cual no puede decirse que “es presentado” en ninguna manera que tenga significado. Pero, al mismo tiempo, el conjunto vacío pertenece a cualquier otro conjunto presentable dentro de cualquier régimen de presentación o situación, al menos como una marca o símbolo que deja huella dentro de él o como nombre propio.

De esta manera, para Badiou, la ontología no es acerca del estudio del ser en tanto ser en sí mismo, sino que trata más bien, acerca de cómo el ser es compuesto en unidades o en seres particulares. Algo sucede al ser en tanto múltiple puro e inconsistente una vez que es ordenado en situaciones que son multiplicidades consistentes. Podemos considerar que cualquier orden situacional presentado de múltiples deriva del caos del múltiple inconsistente que es lo que en realidad es.

El platonismo de Badiou, al identificar las matemáticas con la ontología, no tiene nada que ver con el hecho de que piense que los números existen realmente, sino que una rama fundacional de las matemáticas como es la teoría de conjuntos nos dice cómo es que se componen los múltiples en colecciones ordenadas y este es precisamente el método que nos permite saber y explicar la relación entre el puro múltiple y las unidades que se presentan en las situaciones. La teoría de conjuntos articula y proporciona las reglas de composición y ordenamiento de los múltiples sin necesitar ningún requerimiento acerca de lo que el múltiple es o sobre que es el ser compuesto, en este sentido, la teoría de conjuntos no nos dice nada

acerca de la “naturaleza” del ser, pero nos proporciona la legalidad de su aparición. La teoría de conjuntos es indiferente acerca del modo en que percibimos y tratamos con el mundo conceptual o lingüísticamente. Nos permite tratar al ser en tanto ser y a los diferentes seres de distintas maneras que no tienen nada que ver con cómo lo percibimos y cómo organizamos nuestra experiencia.

Considero que la ontología badiouana basada en la teoría de conjuntos es compatible con la teoría del aparecer en Rancière, ya que este último no nos dice nada acerca de ello, pero habla acerca de las partes y la división de las partes en el campo de lo social. Badiou puede dar cuenta, por medio de la teoría de conjuntos, de cómo es que surgen estas partes y cómo se nos presentan para así configurar nuestra experiencia de lo sensible ya que nos habla de las leyes del ser y cómo es posible discernir una tipología de las situaciones, algunas de ellas que nos llevan más allá del ser y de la ontología y que son acontecimientos o, en el lenguaje de Rancière, el escándalo del momento político.

c. La muerte de Dios y el vacío como nombre propio del ser

Cuando hablamos de la muerte de Dios es imposible no pensar en el nombre de Nietzsche. Para el filósofo alemán se trata del acontecimiento más importante de nuestro tiempo y su vida y obra es, de algún modo, la realización de esta profecía y diagnóstico de nuestro tiempo. Nietzsche habla de la muerte de Dios, por primera vez en su obra, en el libro de 1882 *La ciencia jovial*, en concreto en los aforismos 108 “Nuevas luchas” y el 125 “El hombre frenético”. No voy a ahondar en todo lo que significa la frase “Dios ha muerto” para Nietzsche por no ser objeto de la tesis ni ser un especialista, pero voy a exponer un poco los dos párrafos indicados para poder entender las tesis de Badiou acerca del fallecimiento de la divinidad.

El aforismo 125 de *La Ciencia Jovial* es uno de los más célebres de todos aquellos que escribió Nietzsche. Se le conoce ampliamente con el título de “El loco”, ya que las primeras ediciones así lo traducían. Sin embargo, en la más reciente edición crítica de German Cano¹⁶³ es traducido como “el hombre frenético”. Nietzsche nos cuenta la historia de un arrebatado hombre que entra al mercado con una lámpara encendida a plena luz del día gritando que busca a Dios mientras que la muchedumbre le responde con burlas. En la diatriba del atribulado hombre podemos notar la significación de sus palabras. Que traiga una

¹⁶³ F. Nietzsche, *La Ciencia Jovial*, traducción de German Cano, Madrid, Gredos, 2010.

lámpara encendida significa que ya no tenemos modo de guiarnos y de alumbrar nuestro camino, que andamos en sombras. De igual forma, se han perdido todas las coordenadas que pudieran orientar nuestro camino: estamos “lejos de los soles”, “no hay un arriba y un abajo”, “vagamos a través de una nada infinita”, “sentimos el alentar del espacio vacío”, “todo se ha vuelto oscuridad” y “todo se ha vuelto más frío”. Para Nietzsche, la inmensidad e importancia de este acontecimiento es de tal magnitud que tardaremos años en explorar y agotar todas sus consecuencias. Por lo pronto, los seres humanos tendremos que acostumbrarnos a este vacío, estar a su altura, crear por nosotros mismos los nuevos valores o ser el último hombre, elegir la mediocridad, el hastío y alguno que otro sustituto de Dios, de lo cual se encarga el mercado en el sistema capitalista. Es más, el mercado se erigirá como nuevo Amo ante el vacío creado por la divinidad, justo por no tener el coraje de inventar y de surcar esa propia nada.

Sensación de caminar en el vacío debido a la falta de fundamento, ausencia de coordenadas, desorientación, etc., son sólo algunas de las características que describen a la civilización que vive en un estado intermedio entre el luto, el duelo y la ignorancia del fallecimiento de lo que le era más sagrado y supremo: Dios. A partir de este acontecimiento es imposible suponer la presencia e intervención de un ente supremo que de orden y sentido a la existencia entera. No obstante, el aforismo 108 de *La Ciencia Jovial*, el primero hasta donde sé en qué Nietzsche anuncia la muerte de Dios, es relevante para entender el proyecto filosófico de Badiou y por eso merece citarse *in extenso*:

Nuevas luchas.- Después de que Buda hubiera muerto, su sombra siguió mostrándose aún durante siglos en una caverna –una sombra monstruosa y terrible. Dios ha muerto: pero tal vez, dada la naturaleza de la especie humana, sigan existiendo durante milenios cavernas en las que se muestre su sombra. Y nosotros –¡nosotros también tenemos que vencer su sombra!¹⁶⁴

El acontecimiento de la muerte de Dios es grave y dejará rastros por mucho tiempo. Es un evento difícil de registrar en el pensamiento y tardará todavía siglos para que las prácticas de todos los seres humanos se acomoden a este fallecimiento, a esta ausencia de lo divino. Dios ha muerto, pero se trata de vencer también a sus sombras, a aquellos entes que buscan ocupar el lugar absoluto que ha quedado vacante. Podemos decir que Dios ha desaparecido del juego pero que no hemos modificado el tablero y las reglas por lo que otras entidades compiten por ocupar ese lugar supremo y absoluto para comandar y dominar las prácticas de los individuos y gobernar las sociedades.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 425.

Badiou se toma en serio, en su obra, el desafío que plantea Nietzsche de liberarse no sólo de Dios, sino de sus sombras, de aquellos entes que han tomado su lugar. De los primeros y principales candidatos a ocupar el lugar vacante por lo divino fue la abstracción denominada: “el hombre”. Los así llamados “estructuralistas” de los años sesenta se lanzaron críticamente contra este “significante amo” de la misma manera que Nietzsche lo hiciera contra Dios anteriormente. Cada uno a su manera, Althusser, Foucault y Lacan se lanzaron contra este “hombre”, sujeto de derechos y fundamento de la liberal, sentimental y conservadora ética de las “libertades fundamentales”. Ética que se basa, a decir de Badiou, en: “el individualismo humanitario y la defensa liberal de los derechos contra todas las coacciones del compromiso organizado. Antes que buscar los términos de una nueva política de emancipación colectiva, adoptaron, en suma, las máximas del orden <<occidental>> establecido.”¹⁶⁵

El “hombre” resultó ser un concepto de orden y de vigilancia a través del cual se busca controlar y organizar a las sociedades y fundar una moral en él. De la misma manera que antes los mandamientos provenían de Dios, ahora los derechos humanos se derivan de esa abstracción. Michel Foucault demostró, en *Las palabras y las cosas*, que el Hombre concebido como sujeto de la historia no es otra cosa que el concepto a partir del cual se erige un orden del discurso y que, por su carácter contingente e histórico, no es capaz de fundar derechos o una ética universal. Dice Foucault, para finalizar su obra *Las palabras y las cosas*: “se puede apostar a que el hombre se difuminará, como a la orilla del mar un rostro de arena.”¹⁶⁶

Jacques Lacan considera que no existe nada normativo en el hombre, por lo que intenta separar radicalmente al psicoanálisis de cualquier psicologismo o *coaching*, de cualquier tendencia que tuviera un modelo de “salud” o “éxito”. Se muestra implacable como crítico del “yo”, al que considera una figura de unidad imaginaria. Para Lacan, el “sujeto” no tiene ninguna sustancia ni ninguna “naturaleza”, simplemente depende de la legalidad del lenguaje, de su historia y de sus objetos del deseo. Louis Althusser, por la misma época, se lanza teóricamente contra la teleología que había, según él, contaminado el marxismo. Culpa a Hegel y busca desembarazar al marxismo de cualquier rastro de él. La historia no es un

¹⁶⁵ A. Badiou, *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, traducción de Raúl J. Cerdeiras, México, Herder, 2004, p. 28.

¹⁶⁶ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2002, p. 398. Traducción mía.

proceso lineal que desemboque necesariamente en el comunismo. Al contrario, la historia es un proceso sin sujeto y, al reformular la filosofía materialista, Althusser, como vimos, ensaya una filosofía atea basada en las prácticas de los individuos, sin ningún concepto que funcione como “Uno”.

De acuerdo con Badiou, incluso un pensador nietzscheano como Deleuze sería presa de lo Uno. Deleuze sería el último gran representante de la metafísica de lo Uno:

Deleuze también plantea la cuestión del Ser. De una punta a otra de su obra, se trata de pensar, bajo la presión de los casos innumerables y azarosos, el pensamiento mismo (su acto, su movimiento) sobre un fondo de pre-comprensión ontológica del Ser en tanto Uno.¹⁶⁷

En cambio, Badiou trata de formular una filosofía que escape del dominio de lo Uno y poder pensar lo múltiple en lo múltiple. Para Badiou, esta tarea es equivalente a elaborar una filosofía que este en consonancia con la muerte de Dios y que proponga un ateísmo radical y verdadero, que no sólo no crea en Dios, sino también en ninguna de sus “sombras”. El propio filósofo deja claro su punto de partida:

No hay ningún Dios. Lo que también se dirá: el Uno no es. Lo múltiple “sin Uno” –dado que todo múltiple no es nunca a su vez sino un múltiple de múltiples- es la ley del ser. El único límite es el vacío.¹⁶⁸

La renovación que lleva a cabo Badiou de la filosofía y de las categorías que giran en torno al Ser, la verdad y el sujeto son un esfuerzo teórico de acatar muy seriamente el acontecimiento de la muerte de Dios. Badiou busca llevar la concepción nietzscheana a sus últimas consecuencias y ser muy radical con aquella formulación que diagnostica a nuestra época. En su obra busca eliminar cualquier presencia de la originalidad divina o de la presencia creativa, así como abolir cualquier intuición del “hombre”, la “vida” o el “poder” y sobre todo “el Capital”, como significantes amos. La muerte de Dios para Badiou es fundamental. Su uso de las matemáticas y de la lógica para delinear el Ser y el aparecer, sus meditaciones acerca de los procedimientos de verdad y sus consecuencias subjetivas son esfuerzos para pensar después del fallecimiento de lo divino.

Según Badiou, lo primero que debemos hacer es distinguir entre las formulaciones “Dios no existe” y “Dios ha muerto”. En el primer caso, Dios funciona como concepto y quiere decir que su existencia es indemostrable, “como sucede cuando decimos que no existe

¹⁶⁷ A. Badiou, *Deleuze. “El clamor del Ser”*, traducción de Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002, p. 36. Véase también: C. Crockett, *Deleuze beyond Badiou. Ontology, Multiplicity and Event*, New York, Columbia University Press, 2013 y J. Roffe, *Badiou’s Deleuze*, New York, Routledge, 2012.

¹⁶⁸ A. Badiou, *La Ética, op. cit.*, p. 51.

un número racional que pueda establecer la relación entre el lado del cuadrado y su diagonal...”¹⁶⁹ En cambio, en el segundo caso, Dios se convierte en un nombre propio como cuando decimos “Fulano ha muerto”. Para Badiou, la segunda fórmula es más precisa, aunque es muy complicado datar el momento exacto en qué sucedió esa muerte. Se trata más bien de un largo proceso de secularización. La predicación de Pablo de Tarso puede haber comenzado con la muerte de Dios ya que, para el filósofo francés, en la obra paulina se da testimonio de la muerte de Cristo y de su resurrección, pero se trata de “un símbolo del sujeto y no una objetividad biológica”¹⁷⁰. Como vimos, la resurrección de Cristo es más la responsabilidad de la comunidad (Iglesia=Espíritu Santo) que un hecho objetivo. Otros sucesos con los que especula Badiou y que pudieran haber sido “detonantes” de la muerte de Dios son: el renacimiento, Galileo, Descartes y Cantor. Estos tres últimos llevan a cabo una matematización del saber que redundará en llevar al infinito al plano del número y del cálculo para expulsar a Dios de él.

Llegados a este punto, las cosas se complican. Ya que, aunque la muerte de Dios es un hecho consumado del que no hay vuelta atrás, hace falta precisar de qué Dios estamos hablando. Badiou distingue tres tipos de figuras de lo divino:

- El Dios *vivo* de la religión
- La máquina de guerra del Dios metafísico
- El Dios (o dioses) del romanticismo

El Dios vivo es el Dios al que uno puede atenerse, que se puede confiar en él y, a cambio, otorga sentido a la vida. Se trata del Dios al que se le puede rezar y confiar en que ordena el universo, a cambio, otorgará el “premio” en la vida transmundana. Como había señalado Pascal en sus famosos *Pensées*: “<<Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob>> no de los filósofos y los sabios. Certeza. Certeza. Sentimiento. Gozo. Paz. Dios de Jesús-Cristo. *Deum meum et Deum vestrum*. <<Tu Dios será mi Dios>>”¹⁷¹. Un Dios vivo es aquello con lo que los vivos tienen que vivir. No se trata de un Dios conceptual, una pieza en un engranaje racional o la conclusión que se sigue de determinadas premisas. No es, como para Descartes, la garantía de las verdades matemáticas. Es un Dios que da sentido a la vida de alguien. El

¹⁶⁹ A. Badiou, *Breve tratado de ontología transitoria*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 11.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹⁷¹ B. Pascal, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, p. 43.

Dios vivo es siempre el de alguien, de algún profeta o de algún fiel, en realidad de una comunidad de fieles que se agrupan en torno a Él. Es este Dios vivo el que nutre la convicción propiamente religiosa. Este Dios ya no guarda mayor vigencia comunitaria, salvo en espacios cerrados y en instituciones bien localizadas donde sigue funcionando como “sombra”. La secularización ha tenido éxito. Incluso en los países islámicos donde claman que su Estado es religioso, en el fondo, se sabe de esta muerte. De no ser así, no se matarían ni harían la guerra ante las injurias que sienten que Occidente comete hacia Alá. ¿Si Dios está vivo y castigará esos insultos para que lo tratan de hacer sus fieles? Lo que sucede es que: “Lo que subsiste no es ya la religión, sino su dramaturgia”¹⁷². Dios no es más que la puesta en escena de ciertos actos en los que se trata de dar “primeros auxilios” a una entidad irremediabilmente muerta.

En segundo lugar, tenemos al Dios de la metafísica. Esta entidad racional que, a través de la historia, los filósofos, científicos y sabios han contrapuesto al Dios de la religión. Escribe Badiou: “... el Dios de la metafísica ha sido siempre la pieza central de la máquina de guerra que el racionalismo opone al Dios vivo de la religión”¹⁷³. La metafísica opone un Dios muerto al Dios vivo de la religión. El Dios de los filósofos es incapaz de alimentar la fe de ninguna religión. Se trata de un Dios conceptual. Desde que Aristóteles habla del primer motor inmóvil, que es pensamiento que se piensa a sí mismo, tenemos un primer ejemplo de este artificio conceptual que sólo tiene que ver con argumentos filosóficos. Mientras que el Dios vivo de la religión es el Dios del encuentro, de la conversión (Pablo al caer del caballo en Tarso o Agustín en todo un proceso), el Dios de la metafísica es el Dios de la demostración, de la frialdad y del cálculo. Como veremos, desde Cantor, es imposible seguir afirmando la figura de la divinidad en el terreno del pensamiento ya que ahora es superfluo pensar bajo la égida del Uno que funciona como ente supremo y como infinito.

Por último, el Dios que quizá parezca más vigente debido a que está fuertemente cargado de nostalgia es el Dios de los poetas. En este rubro, incluso se puede hablar de dioses, en plural. Ya que este principio divino es creación del romanticismo y en especial, como lo recuerda Heidegger, de Hölderlin. No se trata ni del Dios vivo de la religión, ni del Dios del cálculo de la metafísica, sino de encontrar, por medio de la poesía, el fugaz sentido de la

¹⁷² A. Badiou, *op. cit.*, p. 14.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 15.

totalidad. Se trata de una nostalgia divina afirmada por la poesía en la que los dioses, si bien no se afirman muertos, parecen estar en retirada. Es una mirada nostálgica que ante el desencanto del mundo busca recuperar el aura mística que los dioses aportaban al paisaje, sobre todo los griegos a los que la poesía preconiza. Este Dios (o dioses) es una cuestión de poesía que considera que ante el retiro de éstos es necesario volver a establecer una relación de misticismo y reverencia con el mundo. Típicamente, esta operación poética, que se resume en la frase de Heidegger “sólo un dios puede salvarnos”, tiene como contraposición al ámbito de la técnica que ve al mundo como meros recursos capaces de ser usados para algún beneficio humano. Ya no estamos hablando de la fe del profeta o del hombre religioso, ni de la sólida premisa del ente supremo para el filósofo, es la afirmación de la esperanza de reconciliación del poeta, que mira al mundo con melancolía esperando que regresen los dioses.

La obra de Badiou busca romper con estos tres dispositivos de relación con lo divino: “Llamo ateísmo contemporáneo a la ruptura con esta disposición. Se trata de no volver a confiar en manos del Dios nostálgico del regreso el saldo conjunto de la muerte y de la deconstrucción del Dios metafísico. Se trata, en suma, de acabar con toda suerte de promesas.”¹⁷⁴ Este ateísmo es una de las tareas urgentes de la filosofía actual. El llevar a cabo, de una vez por todas, la completa y total secularización del pensamiento. Es imperativo establecer lo irreversible de la muerte de Dios en todas sus formas: en lo que se refiere a sus tres dispositivos y en lo que se refiere a las “sombras” que buscan tomar su lugar de ente supremo. Esto requiere, acabar con el motivo de la finitud que ronda la filosofía actual y que es, según Badiou, un rastro de la confianza en el relevo del Dios de la religión al Dios de la metafísica y de éste al Dios del poema.

De acuerdo con Badiou, el pensamiento que sigue arrastrando el tema de la finitud y manteniéndolo como un concepto central es la corriente filosófica hermenéutica. Esto debido a seguir anclados en una ontología de lo Uno que conlleva una anticuada noción de lo infinito. Lo que Badiou lleva a cabo, basándose en la teoría de conjuntos inaugurada por Cantor, es despegar a la infinitud de lo Uno y entregarlo a la banalidad del ser-múltiple. Ya que la trascendencia del Dios metafísico se realiza a través del vínculo entre el infinito y lo Uno. Sin embargo, este vínculo se sigue manteniendo cuando, a pesar de intentar abandonar la

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 20.

trascendencia, se mantienen los nexos intersubjetivos de desamparo, desencantamiento, “ser-para-la-muerte”, del horror de lo real, en suma, de identificar lo humano con todo aquello que tenga que ver con su finitud. La lógica de la promesa se mantiene en el momento en que se afirman las “limitaciones” del ser humano. Limitaciones por lo demás siempre ficticias, ya que, de todas las que se han imaginado a lo largo de la historia, ninguna ha resultado ser infranqueable.

Son precisamente las matemáticas las que nos proporcionan la “máquina demoledora” conceptual para barrer los rastros de aquello que pueda quedar de superstición, misticismo o teología en el pensamiento. Las matemáticas, al menos en su versión de teoría de conjuntos”, proponen un nuevo concepto del infinito. Esta nueva concepción del infinito es inmanente y lo separa del Uno teológico. Las matemáticas subvierten tanto la moderación empirista, que consiste en pensar solamente lo dado, lo que se ofrece a los sentidos, como el escepticismo de nuestros tiempos. Las matemáticas son la prueba viviente de que el pensamiento no puede ni debe quedar confinado al ámbito de la finitud. Escribe Badiou:

La historicidad de las matemáticas no es otra cosa que la labor del infinito, su re-exposición impredecible y en marcha. Una revolución, sea la francesa o la bolchevique, no puede agotar el concepto formal de emancipación, aunque nos lo presente en lo real; de igual manera, los avatares matemáticos del pensamiento de lo infinito no agotan el concepto especulativo del pensamiento infinito.¹⁷⁵

La idea del infinito sólo se manifiesta a sí misma a través de la cambiante superficie de las configuraciones matemáticas. Por eso, Badiou cita a Mallarmé en un borrador de *Igitur*: “Lo infinito nace del azar, que ustedes han negado. Ustedes, matemáticos caducos –Yo, proyección absoluta. Debe terminar en lo Infinito.”¹⁷⁶

Según Badiou, pero en esto sigue a Platón, las matemáticas son el máximo rompimiento con la superstición y la ignorancia. Las matemáticas son esa singular forma de pensar que interrumpen la soberanía del mito, un pensamiento completamente secularizado. Las matemáticas son el único discurso que puede captar al ser en tanto pura multiplicidad y que entiende esta multiplicidad sustraída de cualquier unidad o proceso unificador. Podemos presentar el argumento de manera sumaria:

- i. El ser puede ser pensado tanto en términos de lo múltiple como en términos de lo Uno;

¹⁷⁵ A. Badiou, *Theoretical Writings*, traducción al inglés de Ray Brassier y Alberto Toscano, Londres-Nueva York, Bloomsbury, p. 20. Traducción mía al español.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 21.

- ii. La única concepción del ser como Uno coherente depende en alguna instancia de lo Uno como entidad trascendente en tanto límite. Ya sea Dios o un Uno más allá del ser, ya sea la Naturaleza o la Vida;
- iii. Ya está demostrado que Dios ha muerto y que la naturaleza no es un Todo. Incluso la idea de Totalidad o el Todo ha sido, con razón, calificada de incoherente;
- iv. Si el ser puede ser pensable, debe ser pensado como multiplicidad en vez de como Uno;
- v. Sólo la matemática contemporánea, fundada en la teoría axiomática de conjuntos, es capaz de pensar la multiplicidad pura. Sólo la matemática puede pensar lo múltiple sin ninguna referencia a lo Uno.

Para poder seguir siendo materialista y pensar sin promesas ni ninguna teología y afirmar que el Uno no es y que Dios está muerto hay que proponer al vacío como aquello de lo que está compuesta la realidad, es decir, los conjuntos. Por eso, el conjunto vacío es aquello con que inicia la cuenta. Las matemáticas funcionan como el discurso o lenguaje de secularización contra el supuesto re-encantamiento del mundo y contra cualquier forma de discurso teológico. La matemática tiene como base al vacío y por eso funciona como un discurso que contrarresta el discurso que tiene como base al Uno trascendente. Eso convierte a ese discurso en un arma materialista.

Creo que Slavoj Žižek está en lo correcto, y en consonancia con la filosofía de Badiou, cuando afirma: “la fórmula del verdadero ateísmo no es <<Dios no existe>>, sino <<el mundo no existe>>.”¹⁷⁷ Esto debido a que, desde siempre, el idealismo siempre ha postulado la existencia de entes dentro del mundo y a Dios como aquel ente supremo que garantiza su consistencia. El verdadero ateísmo y materialismo no sólo niega al ente supremo, sino también la consistencia de los entes intramundanos. El materialismo debe afirmar que no existe Dios, claro que sí, pero también que no existen entes consistentes ni Totalidad alguna que los englobe. Decir que el mundo no existe implica que no existe ningún fundamento o esencia que actúe a través de él. No hay universo como totalidad y el mundo (el ser diría Badiou) no es nada, todo lo que hay está dentro de esta nada. Como dice el propio Žižek:

Aquí reside la homología entre Hegel y el pensamiento budista de Nagarjuna: Nagarjuna también afirma que la idea de Vacío como realidad final no afirma la negación total de los seres, sino el hecho de que

¹⁷⁷ S. Žižek, *Repetir Lenin*, traducción de Marta Malo de Molina Bodelón y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2004, p. 28.

toda entidad positiva es absolutamente relacional, que surge en el vacío de los otros ausentes que lo condicionan; llegamos al vacío si intentamos pensar el mundo como Totalidad.¹⁷⁸

Badiou muestra en su obra, y lo hace de manera formal, matemática, que cualquier orden del ser está atravesado de cabo a rabo por el vacío, por el conjunto vacío y que, por ello, la teoría de conjuntos es la ontología implícita de cualquier práctica materialista.

En la ontología matemática se muestra cómo es que se presenta una situación una vez que sus elementos son contados, al mismo tiempo que la inconsistencia permanece impresentada. Cualquier situación presenta los elementos que tiene en cuenta, que cuenta-por-uno, pero la inconsistencia del múltiple puro permanece como trasfondo. La ley o legalidad de cada situación presenta una cuenta de los diferentes unos que pertenecen o que son incluidos en ella, pero, de la misma forma, siempre queda un resto que permanece incontado y que se sustrae a la ley de la situación y a su presentación. Lo múltiple puro que es impresentable, es *nada* de acuerdo a la situación. *Aquello que se sustrae a la presentación es nada, no hay presentación rebelde o sustractiva*. Toda situación implica una nada de su todo, sin embargo, esta nada no es ni un lugar ni un término de la situación, ya que no está contada por ella. La nada es aquello que la situación no es capaz de nombrar.

La nada es aquello que es indecible en una situación particular. Aquello que no es conjunto o no está contado, que no está puesto entre corchetes, es nada respecto a su cierre ontológico. La nada propia de la situación es el punto vacío y no situable en el que se comprueba que la situación está suturada al ser y que traspasa toda la presentación bajo la forma de una sustracción de la cuenta. La nada está en todas partes y en ningún lugar ya que es el espectro de la inconsistencia que acecha a cualquier presentación estructurada. Escribe Badiou:

Denomino <<vacío>> de una situación a esta sutura a su ser. Y enunció que toda presentación estructurada impresenta <<su vacío>>, bajo el modo de ese no-uno que no es más que la cara sustractiva de la cuenta.¹⁷⁹

El término vacío, como nombre propio del ser, se utiliza en vez del de nada, ya que este último término da la idea de una contraposición *total* al ser, mientras que vacío nombra la particularidad incontada de cada situación como inconsistencia que corroe su ser. El vacío es local e indica la falla constitutiva de la cuenta por uno en cada situación.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹⁷⁹ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 71.

El vacío está presente, en tanto diferencia y diseminación, en todos los elementos contados de una situación y puede advenir en el momento en que esa misma cuenta falla. Toda cuenta o toda estructuración que hace consistentes a los elementos de una situación están fundada o basada en el vacío, como lo pone de manifiesto cualquier disfunción en la cuenta. En la teoría de conjuntos, el conjunto vacío es el nombre primitivo del ser. Toda la cuenta posterior se basa en él. La cuenta empieza marcando aquello que no tiene ningún elemento y que se sustrae a ella.

La filosofía de Badiou es radicalmente atea puesto que, basándose en la teoría de conjuntos, declara que no existe nada más aparte de la multiplicidad pura, infinita multiplicidad cuyo punto de detención en cada presentación es la nada. El punto aquel donde no se puede ir más allá es el vacío y no el Uno. El vacío es el único “átomo”, la “monada” fundamental que constituye la situación de la ontología. Esto quiere decir que Dios está muerto en el centro de la estructura de la presentación. La noción de Badiou del infinito y del Uno es claramente antiteológica. No puede existir un conjunto que englobe todos los conjuntos. Lo cual es como decir que no existe la Naturaleza y al mismo tiempo que no existe Dios. Fundamentar el ser en la multiplicidad en vez de en el Uno, el vacío como el nombre propio del ser, así como el reconocimiento de la pluralidad de infinitos son elementos que muestran que Dios está muerto porque no es un concepto funcional pero además permite reconocer que ninguna entidad, ningún Uno, sea cual sea, puede tomar su lugar.

2. La policía, el Estado y el antagonismo fundamental

Hasta ahora, he descrito lo que es la ontología para Badiou y para Rancière. He tratado de delinear cómo es que piensan la existencia, el ser-en-tanto-ser. Lo que ahora voy a exponer es cómo, para ambos pensadores, el ser y la política están estrechamente imbricados. Lo que llevan a cabo Badiou y Rancière es una ontología política en donde están estrechamente relacionados (tanto que llegan a confundirse) los planos ontológico y social. Es en la política donde se define qué son los entes, cómo son los entes, cómo se presentan, qué grado de aparición tienen, cuáles son los entes que existen y cuáles no y, la pregunta más importante ¿cómo se puede transformar el ser para obtener un mundo diferente?

Por eso, tenemos que hablar del ser-en-tanto-ser, pero también de aquello que lo excede y en ese sobrepasamiento lo transforma, lo cambia. Esto es, el acontecimiento para Badiou y la ruptura con la configuración de lo sensible para Rancière. Ambos filósofos consideran que lo ontológico se ordena a partir de lo social, que lo social es lo que cuenta las

partes o establece la “distribución de lo sensible”. Estas instancias que “ponen orden”, que “cuidan el ser” son llamadas por Badiou, el “Estado de la situación”, mientras que Rancière les llama “policía”. Ambas son instancias de representación y de control de la representación. En este apartado voy a exponer, entonces, el paso del ser o de la ontología hacia aquello infinito que rebasa cualquier articulación ontológica y cuya irrupción significa un cambio.

a. Badiou y el Estado

He analizado ya las tesis de Badiou que sostiene: que el ser-en-tanto-ser es una multiplicidad inconsistente y que el vacío es el nombre propio del ser. Lo que llamamos “entes” no es otra cosa que el producto de la “manipulación” conceptual a la que la multiplicidad pura es sometida. La matemática es el plano formal puro de esa operación conceptual que consiste en unificar o contar-por-uno esa multiplicidad. Es incorrecto decir que el vacío es un elemento de cada conjunto o situación, ya que los elementos son, propiamente hablando, aquello que pertenece a los conjuntos. Y el conjunto vacío no tiene elementos. Más bien, Badiou arguye que el conjunto vacío es el “sitio” en cualquier conjunto que es nombrado o marcado, pero, al mismo tiempo, excluido y borrado de la presentación. Estrictamente, el conjunto vacío no pertenece a nada. La palabra “pertenencia” es un término técnico de la teoría de conjuntos que se refiere al *status* de los elementos de una clase. Además, el término “pertenencia” designa, según Badiou, a lo que es presentado y el vacío es lo que se sustrae a la presentación. Que un elemento pertenezca a un conjunto significa que es presentado dentro de la situación. Por supuesto, en el caso del conjunto vacío no hay ninguna presentación, nada que se presente y nada que presentar.

El conjunto vacío no puede presentarse y, sin embargo, constituye el trasfondo de todos los conjuntos pensables. Lo consistente surge de lo inconsistente. Pero, cualquier orden de presentación, cualquier situación, prohíbe que el vacío se presente. La peor catástrofe que le puede ocurrir a alguna situación u orden de presentación del ser es que éste se manifieste en sí mismo ya que la organización de lo múltiple se disolvería. Esta prohibición es necesaria para el orden en sí mismo ya que sin la supresión del vacío la organización de lo múltiple se disolvería. Como dice Badiou: “Toda presentación-múltiple corre el riesgo del vacío, que constituye, precisamente, su ser.”¹⁸⁰ Prohibir el riesgo del vacío requiere de otro orden o estructura y Badiou se refiere a esta “metaestructura” como el “estado de la situación”. Para

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 111.

dar cuenta de por qué el vacío, el múltiple inconsistente o el caos del ser en tanto ser no puede presentarse, Badiou acuña el concepto de “estado de la situación” que es una metaestructura que gobierna a todos los múltiples ordenados.

¿Por qué esta distinción es tan importante? Decimos que los elementos *pertenecen* a un conjunto, mientras que, a su vez, decimos que los subconjuntos están *incluidos* en el conjunto. Para Badiou existe un nexo intrínseco entre pertenencia y ser presentado. Aquello que pertenece a un conjunto puede decirse que está presentado en él ¿Podemos decir lo mismo de los subconjuntos? ¿Son siempre presentados en el conjunto que están incluidos? La respuesta categórica de Badiou es un rotundo no. Los subconjuntos no son necesariamente presentados en su conjunto. Supongamos un ejemplo:

Supongamos [...] que V es el conjunto de los seres vivos. Mi gato pertenece a este conjunto. Pero un gato está compuesto de células, las cuales también podemos decir que son ellas mismas seres vivos. Así, mi gato es al mismo tiempo *un ser vivo* y *un conjunto* de seres vivos. Él pertenece a V (en tanto uno, *este* gato vivo), y es una parte de V – está incluido en V (en tanto grupo de células vivientes).¹⁸¹

El gato de Badiou es un elemento en el conjunto de todos los seres vivos, pero también el gato es una colección o conjunto de cosas vivas como son las células. El gato no sólo pertenece al conjunto de los seres vivos, sino que también está incluido en ese mismo conjunto. Los elementos pertenecen, los subconjuntos están incluidos. En la teoría de conjuntos, todos los elementos de un conjunto son, de hecho, subconjuntos. Si el gato pertenece al conjunto de los seres vivos es porque el gato es en sí mismo un múltiple, un múltiple compuesto de elementos que también pertenecen al conjunto de los seres vivos.

Pero es enteramente posible tener un conjunto que contenga subconjuntos que no contienen en sí mismos elementos que son miembros del conjunto inicial en cuestión. Badiou utiliza el mismo ejemplo para esto:

Volvamos al ejemplo de mi gato. Él es un elemento del conjunto de los seres vivos, y está compuesto de células que son, a su vez, elementos de este conjunto, si uno concede que son organismos vivos. Pero si descomponemos una célula en moléculas, y de ahí en átomos, eventualmente nos toparemos con elementos puramente físicos que no pertenecen al conjunto de los seres vivos. Hay un cierto término (quizá la célula de hecho) que pertenece al conjunto de los seres vivos, pero que ninguno de sus elementos pertenece al conjunto de los seres vivos, porque todos esos elementos envuelven solo materialidad físico-química “inerte”.¹⁸²

¹⁸¹ A. Badiou, *Number and Numbers*, traducción al inglés de Robin Mackay, Cambridge, Polity, 2008, p. 62-63. Traducción mía al español.

¹⁸² *Ibid.*, p. 71.

Las células del gato pueden ser consideradas los elementos mínimos en el conjunto de los seres vivos, pero, en sí mismas, las células son también múltiples (y conjuntos) que contienen también elementos. Algunos de estos elementos (los químicos, por ejemplo). No son miembros del conjunto de los seres vivos. En este sentido, aunque los químicos están presentes en el cuerpo del gato no pueden ser presentados en el conjunto de los seres vivos.

Los subconjuntos tienen un extraño estatus dentro de sus conjuntos. Badiou nos dice que algunos no están *presentados* en su conjunto; sin embargo, pueden ser *representados* en un conjunto, y esto es un orden diferente, una cuenta diferente la que se encarga de la representación de los subconjuntos en un conjunto. La metaestructura, o como la llama Badiou, el estado de la situación es la instancia que se encarga de esto. De esta manera, hay dos diferentes órdenes o estructuras para gobernar las situaciones; una toma en cuenta la composición de los elementos en un conjunto y así cubre la presentación, la otra, toma una diferente perspectiva acerca de esos mismos elementos y los considera como subconjuntos y así los incluye en la situación o no para cubrir lo que Badiou llama representación.

Llegados a este punto tenemos que explicar la importancia para la ontología del axioma de unión y del teorema del punto de exceso. El axioma de unión va así: los conjuntos de cualquier conjunto pueden ser tratados como conjuntos en sí mismos también, podemos tomar todos los subconjuntos de un conjunto y convertirlos en un nuevo conjunto. El teorema del punto del exceso agrega a esto que este conjunto nuevo llamado conjunto de los conjuntos es necesariamente distinto del conjunto que le dio lugar. Badiou dice que el conjunto de los subconjuntos excede al conjunto inicial.

Consideremos como un ejemplo simple a un conjunto que tenga tres elementos. Denominemos X a este conjunto. El axioma de unión nos dice que el número del conjunto de sus elementos es diferentes del número de elementos que lo componen, en este caso, tres. Digamos que los miembros de este conjunto X son A, B y C; los posibles subconjuntos serían {AB}, {AC} y {BC} en adición a A y B y C en sí mismos (que son por definición subconjuntos ya que tienen sus propios elementos distintos al conjunto del que son miembros) y también el grupo {ABC}, lo que hace un total de 7 subconjuntos. El número del conjunto de los subconjuntos (7) excede al número de los elementos en el conjunto (3).

En el caso de los conjuntos con miembros infinitos es imposible de determinar la medida exacta del exceso. Aunque no vaya a probarlo en este lugar, Badiou asevera que,

aunque se trate de un conjunto infinito el axioma de unión es también funcional, aunque la diferencia entre el conjunto infinito y el conjunto de los subconjuntos no pueda ser mesurada. En cualquier caso, el axioma de unión nos muestra cómo todo conjunto está sometido a una doble cuenta: en el nivel de la pertenencia (elementos o miembros) y en el nivel de la inclusión (subconjuntos). Como dice Badiou:

La pertenencia es una función ontológica de la *presentación*, indicando *aquello* que es presentado en la cuenta-por-uno de un múltiple. La inclusión es la función ontológica de la *representación*, indicando múltiples recuentos como partes en el marco de una representación. Un problema muy importante (el problema del *estado de la situación*) está determinado por la relación entre presentación y representación.¹⁸³

Y así, el teorema del punto de exceso nos lleva ya hacia algo que es otra cosa que el ser: el acontecimiento. Badiou enuncia este teorema así. “Cualquiera que sea a , siempre hay, entonces, al menos un elemento (en este caso, y) de $p(a)$ que no es elemento de a . Es decir que *ningún múltiple está en condiciones de hacer-uno de todo lo que incluye*. El enunciado <<Si B está incluido en a , entonces B pertenece a a >>, es falso para todo a . La inclusión excede, de manera irremediable, a la pertenencia.”¹⁸⁴ Esto quiere decir que hay algo en cada orden de presentación que excede y que es otro y diferente de lo que es en sí mismo contado y representado en el conjunto ordenado. Badiou piensa, y lo establece bastante bien, que hay un hiato significativo entre la presentación y la representación, entre una situación y su estado o metaestructura.

Después de este breve recorrido por la ontología matemática que Badiou desarrolla podemos entender ya cómo es que funciona la existencia y cómo es que se puede cambiar, es decir, cómo se producen acontecimientos. Para Badiou, “existir quiere decir aquí: *pertenecer a una situación*.”¹⁸⁵ Y la situación, como ya hemos dicho, es una multiplicidad consistente y presentada y que necesita una metaestructura para “vigilar” que el vacío “no se entrometa” en ella. Cada situación está sometida a una doble cuenta o a un redoblamiento de estructura y por eso es relevante la distinción entre conjuntos y subconjuntos. De este modo, Badiou desarrolla una tipología de las situaciones basado en el teorema del punto de exceso y que tiene que ver con las posibles relaciones que se pueden establecer entre una situación y su estado. Esto, una vez que desarrollemos sus máximas consecuencia nos va a

¹⁸³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁸⁴ A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*, *op. cit.*, p. 101-102.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 411.

llevar al concepto de “sitio de acontecimiento”. Una situación puede ser susceptible de acontecimiento dependiendo de la relación que en ella exista entre presentación y representación.

Si un múltiple contado (presentado) en una situación es también contado (representado) por la metaestructura de la situación, estamos hablando de un múltiple *normal*. El teorema del punto de exceso nos dice que también hay múltiples que están incluidos (representados) en una situación pero que no están propiamente presentados en ella. Badiou llama a este tipo de múltiples *excrecencias* de sus situaciones. Y, finalmente, hay múltiples presentados que no están representados y que son descritos por Badiou como que no son parte de la situación. Recordando, por cierto, la expresión rancieriana de la “parte de los sin parte”. Ese tipo de múltiples son *singulares* y tienen la cualidad de que no son presentados en su situación, sino algo que funciona de una manera separada. Una última posibilidad son los múltiples que no están ni presentados ni representados en una situación y que son miembros del mismo vacío. De este modo, sólo tenemos tres tipos de posibles múltiples disponibles en una situación: normales, singulares y excrecencias.

El ejemplo más fácil para entender claramente estos tres tipos de múltiples lo proporciona Badiou. Es un ejemplo político tomado del marxismo clásico. Según la concepción marxista del Estado-Nación capitalista, Badiou señala que la burguesía es un múltiple normal, obviamente presentado y representado por el Estado¹⁸⁶. El proletariado sería el múltiple singular porque, aunque presente en la situación capitalista, no está representado. El Estado, es decir, el aparato de gobierno, constituye, según esta concepción, una excrecencia.¹⁸⁷

Los elementos de este Estado-Nación capitalista son múltiples como los ciudadanos individuales, la propiedad privada, las leyes, las instituciones gubernamentales, el mercado y los mercados, etc. La distinción que hace Badiou entre la situación y su estado o metaestructura nos lleva a ciertas consideraciones basándonos en este ejemplo: hay elementos presentados en la situación, pero no representados; hay elementos que son

¹⁸⁶ Vemos como Badiou utiliza el término “estado” como un juego de palabras, ya sea para utilizarlo de manera matemática o para referirse al Estado en su sentido político, o, en lenguaje de Rancière, en su sentido policial.

¹⁸⁷ Cfr. Meditación 8 “El estado de la situación histórico-social” en *ibid.*

representados sin ser presentados y hay elementos que son ambos, presentados y representados. Su análisis metaontológico, basado en las matemáticas, se corresponde con el análisis que hace el marxismo clásico del Estado burgués: el Estado en sí mismo es una excrecencia porque el Estado es la representación pura con ningún fundamento efectivo en los múltiples que sí están presentes en la situación. El Estado en sí mismo es un exceso infundado. El Estado-Nación, como el estado de cualquier situación, es, de hecho, una cuenta separada, no necesariamente fundada en nada intrínseco de lo que es presentado en la situación. Badiou utiliza para el Estado el término excrecencia que sugiere un crecimiento desmedido, algo cuya producción se sale de control.

El Estado de una situación cuenta los subconjuntos de una situación en vez de los elementos de la misma. Así es cómo los múltiples pueden ser representados. Desde el punto de vista del Estado, los individuos en una sociedad burguesa son subconjuntos de un sólo elemento; ellos mismos. Pero los individuos son para el Estado algo que ellos representan pero que es muy diferente de lo que son los individuos como seres múltiples y genuinos que presentan diversas características y cualidades en sus comunidades. Sólo pocas cosas cuentan de ellos en lo que al Estado concierne, lo que Badiou llama su *unicidad* y significa el identificar a cada uno por su nombre y representarlo con su carnet de identidad.

El estado del Estado-Nación burgués es en sí mismo una excrecencia porque: “*el Estado no se funda sobre el lazo social –que expresaría- sino sobre la des-ligazón –que impide-*. O aún más precisamente: la separación del Estado resulta menos de la consistencia de la presentación, que del peligro de la inconsistencia.”¹⁸⁸ El Estado simplemente surge de la necesidad de la situación de prohibir la presentación del vacío. Esta prohibición es en cierto modo arbitraria pero también completamente esencial para la consistencia de la situación.

Los múltiples singulares de la situación Estado-Nación, el proletariado, actúa, al contrario, como el emblema del vacío en la situación ¿Qué tienen que ver con el vacío, ya que están presentados? Lo que sucede es que, para Badiou, todos los múltiples como éste, es decir, singulares sirven como un recordatorio de que el Estado cuenta a los múltiples de la situación de manera contingente y el proletariado encarna la posibilidad de una manera

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 128.

enteramente diferente de organizar la sociedad. El proletariado es la singularidad que desborda el estado, es decir, la manera de contar a los elementos dentro de una situación. Es en las singularidades en donde puede darse el lugar para un acontecimiento, para un cambio radical del mundo.

b. Rancière y la policía

Llegados a este punto podemos comparar lo que dice Badiou con lo que dice Rancière. Como ya he dicho, en el terreno ontológico, la obra de Rancière está muy desproporcionada con respecto a la de Badiou. Pero expondré lo que quiere decir el autor del *desacuerdo*, para así poner de relieve las concordancias y mostrar que se trata de ontologías compatibles. Aunque Badiou cala más profundo con su metaontología, su grado de abstracción es tan elevado, que en muchos casos es muy difícil, ya no digamos relacionar su teoría con la práctica concreta, sino incluso el encontrar ejemplos que aterricen lo que está enunciando. Rancière, en cambio, sin ser un pensador fácil o sencillo, no se eleva tanto en la abstracción y, al basar su teoría en lo sensible y la sensibilidad y no en las matemáticas nebulosas como Badiou, siempre parece anclado en la tierra y es menos complicado encontrar correlatos empíricos a sus argumentaciones.

Según Rancière, es la palabra, la condición lógica del ser humano lo que determina la cuenta de las partes y, por ello mismo, constituye la *esthesis*, es decir, la forma en que percibimos al mundo. De esta manera, esta *esthesis* determina la distribución de lo sensible y la manera en que determinados cuerpos se acomodan, se colocan y se encuentran en la comunidad. En este sentido, para Rancière, hay dos lógicas que rigen la vida social o comunitaria:

... por un lado está la lógica que cuenta las partes de las meras partes, que distribuye los cuerpos en el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y pone en concordancia los modos de ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno. Y está la otra lógica, la que suspende esta armonía por el simple hecho de actualizar la contingencia de la igualdad, ni aritmética, ni geométrica de unos seres parlantes cualquiera.¹⁸⁹

De estas dos lógicas que se mencionan, la primera se llama policía y la segunda política. En este apartado hablaremos de la policía, ya que la política lo dejamos para el siguiente por ser el equivalente conceptual a la categoría badiouana de acontecimiento. Rancière llama policía

¹⁸⁹ J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010, pp. 42-43.

a lo que, en el lenguaje cotidiano, comúnmente se denomina política y que tiene que ver con la gestión estatal de las comunidades. Rancière escoge estas palabras debido a que ambas provienen etimológicamente de los vocablos griegos *polis* y *politeia*.

La policía organiza lo sensible, la manera en que percibimos al mundo y reparte lugares entre los diferentes tipos de personas. La policía también clasifica y acomoda en jerarquías a los individuos, al mismo tiempo que determina quién puede hablar y quién debe callar, así como los temas de los que deben hablar los individuos. La policía también organiza los poderes y se encarga de la distribución de los lugares y funciones, así como de los sistemas de legitimación de estas distribuciones. La policía es el conjunto de procesos por medio de los cuales se acomoda, se distribuye y se agrega a las colectividades, así como también toma en cuenta los procedimientos para lograr el consentimiento y el consenso de estas mismas colectividades.

Con la palabra “policía” Rancière denomina, más bien, a las diferentes técnicas de gobierno, más que a los gendarmes que se encargan de vigilar y de investigar los crímenes y trasgresiones a la ley en alguna sociedad determinada. Estos gendarmes y su aparato de vigilancia son denominados por Rancière “baja policía” y no hay que confundirla con el aparato policial por entero que es mucho más amplio y se extiende a todas las instancias de gestión estatal y de gobierno e incluso a lo que Althusser llamaba los “aparatos ideológicos de Estado”. “La baja policía no es más que una forma particular de un orden más general que dispone de lo sensible en el cual los cuerpos se distribuyen en comunidad.”¹⁹⁰

Lo policial es muy amplio. Se trata de todo aquello que organiza el control y sometimiento que organiza a los seres humanos, distribuye actividades y funciones y asigna prerrogativas y jerarquías. Lo policial no es un aparato de Estado, más bien este último sólo sería una parte del conjunto <<policía>>. Lo policial organiza una serie de elementos que combinan lo educativo, lo médico, lo asistencial y lo cultural. En realidad, se extiende en todo aquello que concierne al ser humano y a sus quehaceres cotidianos en tanto que le impone un orden a éstos. Como dice Rancière:

La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. Pero para definir esto hace falta en primer lugar definir la configuración de lo sensible en que

¹⁹⁰ *Ibidem*.

se inscriben unas y otras. De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y otra al ruido.¹⁹¹

La policía se encarga de vigilar el aparecer de los cuerpos y de producir las reglas y leyes de ese aparecer, al mismo tiempo que produce las reglas y leyes de su aparición. La policía configura las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde estas ocupaciones se distribuyen.

Así como el estado de la situación para Badiou se encarga de la representación de los subconjuntos que pertenecen a esa situación, la policía se encarga de dividir, repartir y distribuir lo sensible. Esto es, definir las maneras de ser, de tener y de ser parte, así como de definir los modos perceptivos posibles dentro de cada sociedad. La policía divide al mundo de tal manera que asigna los lugares adecuados para cada práctica o actividad que se pueda realizar. Esta división de lo sensible es lo que separa y excluye, por un lado, y aquello que hace que los seres humanos participen unos de los otros.

La noción de policía concierne al principio de la distribución de lo sensible alrededor del cual se organizan las estrategias tanto de inclusión como de exclusión. La policía estructura el espacio social, la repartición de las competencias, los roles, los títulos, así como las aptitudes para poder señalar y decir quién es quién y quién es nadie para determinadas actividades y prácticas. Esto incluye también a los sistemas de legitimación que hacen algo lícito o ilícito a ciertas acciones. Por último, también establece la diferencia entre los que participan en el espacio social y aquellos que no tienen parte en él.

Podemos ver cómo ambos pensadores aquí estudiados elaboran una teoría acerca de cómo se organiza el campo de lo social y cómo es que experimentamos o vivimos el ser, la existencia. Sin embargo, ninguno de ellos estudia el ser por un interés meramente contemplativo, sino que ambos estudian la existencia con un fin emancipatorio, es decir, con el objetivo de analizar cómo es posible que tales órdenes o estructuras que delimitan nuestro campo de acción son posibles de trastornar e incluso de dismantelar ¿Cómo es posible el

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 45.

acontecimiento político? Es la pregunta fundamental de Badiou y de Rancière y a la que intentaremos responder en el siguiente apartado.

3. Sitio de acontecimiento y escándalo político

Hemos revisado ya la teoría del ser-en-tanto-ser u ontología de Badiou y de Rancière. Para ambos, lo más importante de sus análisis ontológicos no son el estudio del ser por el ser mismo, sino que *lo más importante es descubrir aquello que es otra cosa que ser*, es decir, lo que supera o trasciende las configuraciones actuales del ser y posibilita la creación de novedades y la irrupción de un nuevo sujeto político. Ambos pensadores consideran que los momentos en que la política se manifiesta son los instantes y procedimientos en los que se lleva a cabo la transformación de la situación o mundo o en donde encontramos una reconfiguración de la manera en que se muestra o se aparece lo sensible. La política transforma o reconfigura la manera que tenemos de pensar y de percibir la realidad y, por ello, cambia la realidad misma.

a. Rancière y el momento político

En el lenguaje corriente la palabra “política” tiene que ver con alcanzar el consenso entre las diferentes fuerzas políticas y la aceptación del régimen entre los ciudadanos. La política tiene que ver con la organización de los poderes y la distribución de los papeles que cada persona tiene que cumplir para hacer su parte y contribuir a la vida en comunidad. La política se encargaría, en suma, de la legitimidad y aceptación del sistema político, de la organización de la sociedad. La política, en el sentido coloquial, tiene que ver con la legislación en las Cámaras, las órdenes ejecutivas, las decisiones judiciales, la burocracia y las elecciones, los programas sociales y la tecnocracia.

Según Rancière, la política no tiene nada que ver con todo aquello que acabamos de mencionar y que la mayoría de la gente relaciona con la palabra “política”. Para el autor de *El destino de las imágenes*: la actividad política es una modalidad específica de la acción que transforma las divisiones, reparticiones y distribuciones de lo sensible de un orden policial dado mediante la puesta en marcha del principio de lo heterogéneo, es decir, mediante la operación que lleva a cabo un sujeto que es la parte de los sin parte, de aquellos que no resultaron favorecidos en la repartición de partes. La política pone de manifiesto la

contingencia de cualquier régimen político concreto, así como la igualdad de cualquier ser hablante con cualquier otro ser hablante, ya que aquellos asignados por la policía a sólo callar y obedecer el orden comienzan a hacer escuchar su palabra y éstos pueden reconfigurar el orden tal como estaba establecido.

La política, en el sentido de Rancière, es un rompimiento con la configuración de lo sensible donde se definen las partes de una sociedad por medio del surgimiento de aquellos que no tuvieron lugar en ella y que Rancière llama “la parte de los sin parte”. En este sentido, “la actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso ahí donde sólo el ruido tenía lugar hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.”¹⁹². El ejemplo clásico de la actividad política son los proletarios del siglo XIX que, destinados a sólo recibir órdenes, toman la palabra y se hacen escuchar. Al hablar, los proletarios cambiaron todo el panorama policial de su tiempo y cambiaron las coordenadas de acción dentro de lo social.

La política es el lugar de encuentro de dos procesos que son ajenos el uno del otro: la lógica policial (que ordena las partes de lo social y por ello lo constituye) y la política (que hace que emerja la igualdad y por ello destruye lo social). De este modo, cuando hablamos de política, nos referimos a un conjunto abierto de prácticas que supone y reivindica la igualdad de los seres hablantes, a la vez que también nos referimos a la preocupación por efectuar y verificar esta igualdad.

Para Rancière, “la política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no le es propio y en sí mismo no tiene nada de político.”¹⁹³ Lo propio de la actividad política es la actualización de la igualdad. La política verifica o efectúa la igualdad en el centro mismo del orden policial. Lo que constituye el carácter político de una acción no es su objeto o el lugar donde ésta se ejerce, sino únicamente su forma, que es la negación de la división jerárquica de lo sensible y la asignación de lugares para inscribir la declaración de igualdad. Por esto, la política siempre va a tener como obstáculo a la policía. Este encuentro es el choque de dos lógicas o procesos heterogéneos: por un lado, la división

¹⁹² J. Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, *ibid.*, p. 45.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 47.

que pone a cada quien en su lugar; los que mandan y obedecen, los que enseñan y los que aprenden, los que hablan y los que callan y, por el otro lado, la declaración de la contingencia de estas divisiones y la asunción plena de la igualdad de los seres que hablan.

Según Rancière, el ejercicio de las relaciones de poder, en sí mismo, no tiene nada de político, se trata de la simple y normal actividad policial. Para que algo pueda ser político se tiene que enfrentar a la policía reivindicando el axioma de igualdad. Lo político es el enfrentamiento con lo policial siempre y cuando se declare la igualdad de los hombres para poder emanciparse de la configuración de lo sensible de un régimen policial en concreto. La lógica del enfrentamiento entre policía y política puede resumirse así: *la política afirma la igualdad mientras que la policía la niega*. Es así como para Rancière existe una acción, más allá del ejercicio del poder, que, aseverando la igualdad, puede hacer posible el surgimiento de un acontecimiento político.

De acuerdo con Rancière, política y democracia son sinónimos en tanto ambas palabras se refieren a la intrusión de la parte de los sin parte, de los excluidos en el ámbito de “la cosa pública”. Rancière llama *demos* o pueblo a este nuevo sujeto que debido a su exclusión de orden establecido tienen la prerrogativa de transformación de este mismo orden. De esta manera, la política realmente democrática es una acción colectiva que emerge debido a la presuposición de igualdad de todos los seres humanos.

Esto quiere decir que nadie vive bajo un régimen democrático y, más aún, que no puede existir algo así como un régimen democrático. Cualquier orden o régimen, cualquier sistema político; lo que Rancière llama una “distribución de lo sensible” conlleva el ordenamiento de los seres humanos en torno a jerarquías. En cualquier sociedad determinada encontramos muchos tipos de jerarquías: género, raza, clase, orientación sexual, etc. Un complejo orden policial está caracterizado no sólo por una jerarquía, sino por un gran número y complejidad de ellas que funcionan solapadas.

No obstante, en cualquier orden establecido de jerarquías, en no importa cuál determinación de lo sensible, siempre va a existir la distinción entre aquellos que tiene una parte y los que no la tienen; entre los que pueden tomar decisiones y dar órdenes para que éstas sean ejecutadas y los que sufren las decisiones tomadas por otros además de tener que obedecer los mandatos de aquellos cuya voz sí cuenta. Esto tiene como consecuencia el hacer

ver que cualquier orden o régimen determinado, por más democrático que aparente ser, es en realidad una oligarquía, el gobierno de unos pocos sobre los muchos. El término “democracia representativa” es un oxímoron. Cualquier orden de lo sensible que podamos pensar o imaginar establece la dominación y es, a su vez, la dominación misma. Puedo afirmar, siguiendo a Rancière, que, estrictamente hablando, no existe ningún gobierno democrático. El gobierno y el poder siempre son ejercidos por una minoría sobre una mayoría.

Con el objetivo de mostrar que la democracia no es un régimen y que todos los regímenes son oligárquicos, Rancière inaugura un espacio diferente para pensar la política. Lo primero que hay que llevar a cabo es el deslinde de la política democrática de cosas tales como la competencia en el libre mercado, las formas legales y parlamentarias de legislación, así como los derechos humanos. Para Rancière, la democracia no es una cuestión de régimen, sino que es una cuestión política; la democracia solo emerge cuando se pone en cuestión a la oligarquía.

La democracia ha sido siempre un momento escandaloso: nombra el instante en que el *demos*, el Pueblo, irrumpe en los asuntos que son comunes a todos, en lo referente al manejo que se le da a la comunidad y a lo público. La democracia es el surgimiento del sujeto Pueblo que viene a dislocar el orden policial de la oligarquía. Es el poder de aquellos que no poseen ningún título, ni ninguna prerrogativa para ejercerlo. La política es posible cuando aquellos que no tienen cualidades dicen ¡Basta! y dejan de obedecer a las gentes que supuestamente poseen credenciales para poder mandar. Esta negativa a servir abre el proceso democrático que presupone cambios en la manera de ejercer el poder y, por lo pronto, ese ejercicio deja de limitarse a los sabios, a los fuertes, a los ricos, a los electos por las urnas. La democracia es un proceso que se inicia cuando se presupone la igualdad entre todas las mujeres y los hombres y que busca destruir cualquier sistema policial, es decir, cualquier modo de organización jerárquico.

Mientras que la oligarquía funciona gobernando de acuerdo a la ley de la mayor ganancia, buscando privilegios y prerrogativas frente a aquellos que son silenciados e invisibilizados, la política funciona repartiendo de nuevo lo común bajo el presupuesto de la igualdad. La oligarquía gobierna por el mero juego aritmético de las ganancias y las deudas

y así establece su dominación. La oligarquía es siempre también plutocracia, ya que la riqueza es idéntica a la dominación. Así como lo propio de la oligarquía es la riqueza, lo propio del *demos* es la libertad ya que no se deja determinar por ninguna propiedad positiva. El Pueblo es la masa indiferenciada de quienes no cuentan con ningún título positivo, ni riqueza ni poder, simplemente se les reconoce como que son libres con los otros. El Pueblo, con su libertad, afirma la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos. La política comienza cuando lo propio de la gestión pública no es el juego de las pérdidas y las ganancias, sino que la tarea consiste en repartir las partes de lo común. Lo característico de la policía es la igualdad *formal* que rige los intercambios mercantiles y las penas judiciales, lo que lleva a cabo la política es la igualdad *de facto* al buscar armonizar la repartición de las partes de tal forma que cada quien y cada cual reciba de acuerdo con la cuota que aporta al bien común.

El *demos* funciona contra las jerarquías en nombre de la igualdad. En cada movimiento político democrático hay un conflicto entre aquellos que actúan en nombre de la igualdad (que podemos llamar solidarios) y aquellos que defienden el orden social que depende de las desigualdades. Rancière llama a este conflicto: *el desacuerdo*. Este desacuerdo no tiene que ver con ningún tema en particular, sino que es acerca de *con quién* se puede hablar o sobre qué voz puede ser tenida en cuenta. Lo que está en juego en este desacuerdo radical es quién es capaz de tener voz, quién es capaz de discurso.

Cada cuenta policial implica una distribución de lo sensible en el que necesariamente surge algún grupo agraviado por no haber tenido parte en esta repartición. El desacuerdo, o litigio, como también le llama Rancière, se establece entre aquellos que defienden del orden establecido y los agraviados que no son nada para ese régimen. Los seres humanos sin propiedades se identifican son *toda* la comunidad. Dice Rancière:

Es en nombre del daño [*tort*] que las otras partes le infligen que el pueblo se identifica con el todo de la comunidad. Lo que no tiene parte –los pobres antiguos, el tercer estado o el proletario moderno- no puede, en efecto, tener otra parte que la nada o el todo.¹⁹⁴

El Pueblo es la parte de los sin parte, esa nada que puede llegar a ser todo. Es a través y a partir de esta falla de la cuenta que constituye el Pueblo que la comunidad puede existir como

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 22-23.

comunidad política, o sea, como una comunidad dividida por un desacuerdo o litigio fundamental. La política puede existir, evitando así que exista únicamente la dominación, porque hay un cómputo erróneo en las partes del todo que da por resto al Pueblo, a los que no accedieron a la repartición pero que emergen para ser incluidos.

El agravio (*tort*) es un modo de subjetivación política en el que la afirmación de la igualdad cobra forma política. El agravio instituye un universal singular al vincular la presentación de la igualdad de aquellos que no tienen parte con el conflicto entre las partes de la sociedad. Cuando el agravio o daño vincula la presentación de la igualdad con el conflicto entre partes de la sociedad, afirma la parte de la sociedad que no es reconocida por la policía como igual. El agravio por parte de la policía yace precisamente en el fallo del orden policial por reconocer esta igualdad. La falla del orden social para reconocer esta igualdad despliega el daño y lo escenifica (sí, en el sentido teatral, la política es montar un teatro). En este despliegue o escenificación del daño que es el momento político surge el protagonista de la obra que es el sujeto que funciona como universal singular y polémico.

Hay orden en la sociedad porque algunas personas mandan y otras obedecen. Para obedecer se requieren mínimamente dos cosas: entender la orden y entender que se debe obedecerla. Para lograr esto, se tiene que ser igual a la persona que se está ordenando. Esta es la igualdad que corroe desde dentro cualquier orden establecido. La subjetivación es el proceso de devenir colectivo a partir de la presuposición de igualdad. Por subjetivación Rancière entiende la producción, a través de una serie de acciones, de un cuerpo con la capacidad de emancipación y de praxis para reconfigurar el orden policial y todo el campo de la experiencia. La política democrática no es algo que le pase a las personas es algo que pueden llevar a cabo si se deciden a luchar por su inclusión y afirmar así la igualdad de todos con todos. Así, los momentos políticos nos fuerzan a elegir entre el orden de la dominación y el desorden de la revuelta.

b. Badiou y el acontecimiento

La cuestión de la emergencia del acontecimiento es para Badiou más complicada. ¿Cómo puede haber algo más que el ser? Hemos dicho ya que Badiou identifica el ser-en-tanto-ser con el vacío que es algo así como la inconsistencia (multiplicidad pura) y que no está disponible para ser presentado en sí mismo. El ser se presenta en situaciones en las que se

presentan los artificios de múltiples contados y unificados. Las novedades o acontecimientos emergen cuando existen *singularidades*. Una singularidad es algo que está presente en una situación sin ser representada o contada en ella. Es lo que no es el ser-en-tanto-ser. Aquí podemos de nuevo apelar al análisis que hace Marx acerca del papel del proletariado en los Estados-Nación capitalistas. Para Marx, el múltiple que es una clase revolucionaria es la clase que está presente en la situación sin ser representada en ella por eso es la clase llamada a deshacer el viejo orden y la clase que porta las semillas del nuevo.

Un múltiple singular está en la situación, pero no presentada del todo. Consideremos, como ejemplo, una familia mexicana que es un múltiple que está presentado y representado; viven en la colonia del Valle de la Ciudad de México, con una situación de clase media que les permite vivir juntos, salir juntos, etc., así que están presentados. También están representados ya que votan y sus intereses de empresarios se defienden en las cámaras y, tienen sus papeles en orden (INE, credencial de estudiante, etc.). Esta familia es un múltiple normal. En cambio, una familia indígena está presentada, pero sus intereses no son contados o tomados en cuenta, al mismo tiempo que es muy probable que en muchos casos no cuenten con papeles que los acrediten como parte de la nación mexicana. Esta familia es un múltiple singular.

Una familia o grupo que es singular constituye un múltiple que la cuenta de la situación considera como conjunto, pero, a la vez, la cuenta de la situación ignora a sus miembros. Un conjunto así está presentado en la situación, pero no sus elementos o miembros. Dice Badiou:

Llamaré *sitio de acontecimiento* a un múltiple semejante, totalmente a-normal, es decir, tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. El sitio está presentado, pero <<por debajo>> de él, nada de lo que lo compone lo está, al punto de que el sitio no es una parte de la situación. Diré también que un múltiple de este tipo (el sitio de acontecimiento), está *al borde del vacío*, o es *fundador*.¹⁹⁵

Un sitio de acontecimiento no es una parte de la situación, lo que significa que no está representado en ella; aunque, como conjunto esté presentado, ninguno de sus miembros lo está. Lo que distingue al sitio de acontecimiento de otros múltiples es el hecho de que los elementos de este sitio no están presentados para la situación en cuestión cuando el conjunto en sí mismo sí lo está. Volvamos a nuestros ejemplos, los elementos del conjunto

¹⁹⁵ A, Badiou, *El ser y el acontecimiento*, op. cit., p. 197.

<<indígenas mexicanos>> o el <<proletariado en el siglo XIX>> están presentes en sus respectivas situaciones ya sea en el Estado-Nación en el México actual o en los Estados europeos burgueses, pero ninguno de sus elementos individuales lo está, así como esos conjuntos no están representados en el metaestructura o doble cuenta del estado-de-la-situación. Estos múltiples pueden estar presentados como “trabajadores” o como “etnias” pero ninguno de sus elementos individuales son contados socialmente ni tomados en cuenta en la representación. Los tzotziles pueden ser considerados como etnia, aunque no lo sean como miembros individuales de ella en tanto insertados en el Estado-Nación mexicano.

En las situaciones en que se presentan, los sitios de acontecimiento están al borde del vacío ya que “detrás de ellos”, en lo que concierne a la situación, no está nada más que el múltiple puro. Un sitio de acontecimiento no es idéntico al vacío, ya que es un múltiple compuesto y no un caso sin contar, pero es un múltiple compuesto de *nada* que está presentado, pero no representado en la situación. Es su unidad mínima y por ello puede considerarse fundacional para la situación, al mismo tiempo que puede ser lo que la transforme.

Otro ejemplo del sitio de acontecimiento se puede encontrar, de manera sorprendente, en el tan mentado ejemplo del gato. Badiou asevera que el gato viviente también cuenta con un sitio de acontecimiento que serían las células individuales. Las células individuales pueden ser consideradas como un sitio de acontecimiento, ya que sus moléculas no son orgánicas en el mismo sentido que sus órganos (el hígado por ejemplo). Una molécula química no está “viva” en el sentido que lo está el gato. Sin embargo, estas moléculas químicas son objetivamente parte del gato, aunque no sean un componente vital en el mismo sentido que el hígado. Podemos decir que las células son el borde material de la vitalidad del gato. Podemos decir que las células están en “el borde el vacío” porque son el límite entre gato como situación múltiple y el puro ser indistinto y caótico que es el vacío propio de la vida. Las células del gato no están propiamente presentadas, sino que son subconjuntos que contienen elementos que no están presentes en la situación. Esta es la principal característica del sitio de acontecimiento.

Ahora bien, no todas las situaciones tienen sitios de acontecimiento. Badiou llama “situaciones *naturales*” a aquellas en donde no existe un sitio de acontecimiento. Cualquier

elemento que compone un múltiple natural es normal si está presente, presentado y representado en una situación natural. Una situación es natural si todos los múltiples que engloba son normales y, por lo mismo, no hay ni excrecencias ni singularidades. En cambio, una situación es *histórica* si cuenta con sitios de acontecimiento. Vimos en el ejemplo del gato como es que cuenta con un sitio de acontecimiento y por ello esa situación es susceptible de sufrir uno. El acontecimiento, en este caso, sería la muerte, ya que es el retorno de sus elementos a la pura materia. Los componentes de las células del gato son su sitio de acontecimiento porque no son elementos “vivos”. Los elementos de un sitio de acontecimiento son, entonces, presentados, como *nada* para la situación. De este modo, podemos ver que la ontología matemática no puede ofrecernos una teoría del acontecimiento, ya que es una teoría del ser y el acontecimiento es lo que está más allá del ser. En este sentido, el acontecimiento se presenta como aquello que viola o infringe las leyes del ser. Un axioma de la teoría de conjuntos especifica que un conjunto no puede contenerse a sí mismo como miembro del mismo conjunto. Este axioma se estableció para evitar la llamada “paradoja de Russell”.

Un acontecimiento es un conjunto que rompe con la legalidad de la situación y que se pertenece a sí mismo, que es un miembro de su propio conjunto. Badiou ofrece la siguiente definición formal del acontecimiento: “*Llamo acontecimiento de sitio X a un múltiple tal que está compuesto, por un lado, por los elementos del sitio y, por otro, por sí mismo.*”¹⁹⁶ Un acontecimiento va a comprender a los múltiples del sitio, es decir, del límite de la situación en que se origina, y también va a abarcar a sí mismo. El acontecimiento se compone de sí mismo, lo que significa que es, en sí mismo, un elemento del acontecimiento tal cual es. Además de presentar los elementos del sitio de que está compuesto, el acontecimiento también se presenta a sí mismo como una marca de su propio múltiple. El nombre del acontecimiento es una marca que va a designar todo el proceso que lo acompaña. El acontecimiento es el múltiple que presenta, a la vez, el sitio donde tiene lugar y, por medio del puro significante de sí mismo inmanente a su propia multiplicidad, gobierna el presente de la presentación en sí misma, esto es, la cuenta por uno del múltiple infinito que es. El

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 202. Énfasis en el original.

acontecimiento moviliza todos los elementos de su sitio, pero añade su propia presentación a lo que engloba.

Badiou nos ofrece el ejemplo de la revolución francesa para explicar el carácter autorreferente del acontecimiento. El sitio de acontecimiento está compuesto de varios rasgos que componen a la Francia entre 1789 y 1794:

Encontramos allí a los Electores de los Estados generales, los campesinos del Gran Miedo, los *sans-culottes* de las ciudades, el personal de la Convención, los clubes de jacobinos, los soldados del levantamiento en masa, pero también el costo de la subsistencia, la guillotina, los efectos de la tribuna, las masacres, los espías ingleses, los vandeanos, la moneda creada en la revolución, el teatro, la *Marsellesa*, etc.¹⁹⁷

Cada una de estas cosas constituyen los elementos del sitio de acontecimiento. Sin embargo, en y por sí mismos, no componen el acontecimiento. Lo que hace que todo esto conforme el acontecimiento es el efecto de la revolución misma.

¿Cuál es, entonces, la relación entre el acontecimiento y la situación para la cual es acontecimiento? Estrictamente hablando, el acontecimiento no pertenece a la situación. Según Badiou, el acontecimiento es un *indecidable* para la situación. El sitio de acontecimiento en sí mismo está situado al borde del vacío, se presenta en la situación, pero no está representado; el sitio de acontecimiento no es una parte de la situación puesto que sus elementos no están re-asegurados por el estado de la situación, no están vueltos a contar por uno. Por lo anterior, el sitio de acontecimiento en sí mismo no es suficiente para determinar un acontecimiento para sí mismo, para determinar si un acontecimiento se presenta o pertenece a la situación es necesario mostrar que el acontecimiento se presenta como un elemento de sí mismo. Dice Badiou:

Si existe un acontecimiento, *su pertenencia a la situación de su sitio es indecible desde el punto de vista de la situación en sí* [...] sólo una intervención de interpretación puede sostener que el acontecimiento *está* presentado en la situación, en tanto advenimiento al ser del no-ser, advenimiento a lo visible de lo invisible.¹⁹⁸

Volviendo al ejemplo de la revolución francesa: para saber si ella es realmente un acontecimiento en la historia de Francia primero debemos establecer si es un elemento inmanente a sí mismo. Sin embargo, debido a que acontecimiento es supernumerario en relación con su sitio, es precisamente esta identificación con el acontecimiento como

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 203.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 204. Énfasis en el original.

perteneciente a sí mismo lo que no se puede establecer en los términos de la situación. Los axiomas de la teoría de conjuntos, que Badiou identifica como la ontología, prohíben la auto-pertenencia. De aquí que el acontecimiento sea indecible desde la situación.

La situación no ofrece ningún apoyo para decidir si el acontecimiento tuvo lugar o no. Si la pertenencia de un acontecimiento a una situación es indecible la única manera de determinar si un acontecimiento pertenece a la situación es por medio de una decisión o “apuesta”. Badiou llama a esta decisión la intervención que es “... todo procedimiento por el cual un múltiple es reconocido como acontecimiento.”¹⁹⁹ Este reconocimiento cuenta con dos aspectos. Por un lado, designa a un múltiple determinado como un acontecimiento, es decir, como un conjunto que comprende sus elementos y a sí mismo. Por otro lado, la intervención debe decidir si el múltiple designado pertenece a la situación, es decir, debe establecer que existe un indecible y decidir su pertenencia a la situación. Al decidir su pertenencia se corre el riesgo de volver legítimo al acontecimiento desde la perspectiva de la situación. Para conjurar este obstáculo Badiou considera que tiene que buscar un nombre ilegal para el acontecimiento, lo que denomina “acto de nominación”. Dice Badiou:

El acto de nominación del acontecimiento lo constituye, no como real –siempre se planteará que ese múltiple advino-, sino como susceptible de una decisión en cuanto a su pertenencia a la situación. En el campo abierto por una hipótesis interpretativa, cuyo objeto *presentado* es el sitio –esto es, un múltiple al borde del vacío- y que concierne al <<hay>> del acontecimiento, la esencia de la intervención consiste en nombrar ese <<hay>> y desplegar las consecuencias de esta nominación en el espacio de la situación a la que pertenece el sitio.²⁰⁰

El acontecimiento es distinto de su nombre, pero el nombre es necesario para que el acontecimiento se imponga efectivamente en la situación. De acuerdo con Badiou, el nombre del acontecimiento debe ser extraído del vacío al borde del cual yace la presentación intrasituacional del sitio. Que el nombre del acontecimiento irrumpa de vacío significa que la decisión intervencional diseña la nominación a partir de los elementos que no se presentan en el sitio. Dice Badiou: “La intervención tiene como operación inicial *hacer el nombre de un elemento impresentado del sitio para calificar el acontecimiento del que ese es el sitio.*”²⁰¹ El acto de la nominación es esencialmente ilegal desde la perspectiva de la situación y no puede conformarse con ninguna ley de la representación.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 226.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 227.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 228.

Este acto de otorgarle nombre al acontecimiento es un acto de creación, de *poiésis*, es decir, de poesía. Poesía que no sólo nos remite al arte, sino también a la política, a la ciencia y al amor. Se trata de nombrar, de crear un nuevo lenguaje para lo que está emergiendo y que es novedoso en los términos de la situación y por ello no alcanzan para decir lo que sucede. Esta nominación, este acto de creación, instituye la perseverancia del acontecimiento y lo pone en circulación; hace que el acontecimiento se despliegue, así como también sus consecuencias. La intervención funciona, en este sentido, como si fuera un segundo acontecimiento: el acontecimiento en sí mismo por decirlo así y el segundo paso de su nombramiento. El nombramiento siempre debe poner un acontecimiento dentro de las consecuencias de otro. De esta manera, el acontecimiento evoca situaciones previas y las utiliza para poder crear su propia lógica. Un acontecimiento, como veremos, es siempre la resurrección de un acontecimiento que parecía olvidado. Cada acontecimiento inaugura un proceso de verdad y toda verdad es eterna y nos hace experimentar a nosotros, pobres mortales, una probadita de la eternidad.

c. Lo indiscernible, el infinito y la verdad

La verdad y el infinito son conceptos de vital importancia en la filosofía de Badiou. El infinito es la principal dimensión del ser-en-tanto-ser y la verdad es el proceso que sostiene el sujeto para acceder, en un acto de creación a él. Mediante el proceso de destrucción de la cuenta-por-uno de la situación y de su estado, el sujeto reconstruye su mundo a partir del sitio de acontecimiento, el lugar donde la ley encuentra su límite o su borde. La verdad es este proceso por el cual se lleva a cabo la destrucción-reconstrucción del mundo o situación apoyado en lo incontado, en el vacío. Cuando un individuo humano decide incorporarse a él y apoyarlo, tenemos lo que Badiou llama fidelidad. El acontecimiento, el advenimiento de lo nuevo, la irrupción de lo indecible, es fugaz, se trata de una falla efímera de la cuenta, en la que incluso la doble marca por el estado se ve superada. El acontecimiento tiene efectos, deja huellas, pero sus consecuencias tienen que ser extraídas por medio del trabajo del sujeto, por medio de la nueva praxis acorde al propio evento.

Ya expuse, al final del apartado anterior, la necesidad de que el acontecimiento sea “bautizado”, la necesidad de otorgarle un nombre. Ese es el primer paso, de un largo camino, en el que el Sujeto fiel emprende el cambio de la situación de acuerdo a las posibilidades

abiertas por el acontecimiento. A partir de la nominación, el Sujeto tendrá que indagar que múltiples se incorporan a su práctica y cuáles no. En la invención de las prácticas que constituyen su fidelidad, el sujeto también produce la universalidad antagónica que también ya he explicado. A pesar de que la fidelidad siempre se encuentra en una situación determinada, ella puede tomar diferentes formas en varios mundos y en diferentes situaciones. Un determinado acontecimiento puede tener consecuencias en diferentes lugares y tiempos y así producir fidelidades diferentes. Un acontecimiento como la revolución rusa de 1917, el leninismo, puede tener diferentes consecuencias como en China, con Mao, en 1950 o, con Castro, en Cuba en 1959. Una fidelidad queda definida por: una situación, en la que se encadenan los efectos de la intervención según la ley de la cuenta; un múltiple particular, el acontecimiento tal y como fue nombrado y puesto en circulación; y la regla de conexión “que permite [dice Badiou] evaluar la dependencia de cualquier múltiple existente respecto de acontecimiento, de acuerdo a cómo la intervención decidió su pertenencia a la situación.”²⁰² El modelo para esta conexión es la deducción matemática: la fidelidad supone la indagación de los términos de la situación para determinar cuáles están conectados con el acontecimiento en cuestión y cuáles no.

Así como la cuenta-por-uno es una operación, también lo es la fidelidad. La fidelidad no es un término con el que se cuente una multiplicidad en la situación, se trata de una estructura u operación, lo que significa que se trata de una manera de ser o de existir para el individuo una vez que soporta un procedimiento de verdad. Podemos decir que un individuo es aquel humano que es contado por uno en una situación dada; mientras que cuando hablamos de sujeto fiel nos referimos al individuo que ha decidido sobrellevar un procedimiento de verdad. La fidelidad es un proceso y un trabajo en el que se evalúa qué múltiples constituyen y cuáles no el despliegue del acontecimiento.

Generalmente, cada acto de decisión en esta evaluación sólo puede ser juzgado una vez que los resultados se han producido. En cada momento, entonces, el sujeto fiel se enfrenta a decisiones que son fundadas en el vacío y que, por eso mismo, conforman una apuesta. Como el acontecimiento se deslinda de los términos de la situación, ellos no son de utilidad para decidir qué múltiples se conectan con él. Para seguir utilizando la política como ejemplo,

²⁰² *Ibid.*, p. 261.

este tipo de decisiones se presentan cuando una fuerza emanada de un acontecimiento debe decidir qué tipo de lucha llevar a cabo, si armada o pacífica, si electoral o con otros tipos de resistencia; si puede aliarse con otras fuerzas políticas o es mejor caminar solos; qué líder o líderes deben encabezar la lucha, etc. Este tipo de decisiones son las que se toman en la indagación de la regla de conexión. Dice Badiou: “una fidelidad es, en tanto procedimiento, a la medida de la situación y es infinita si la situación lo es”²⁰³. Esto conlleva, que, así como cada situación es infinita, cada fidelidad lo sea también. Cada fidelidad lleva consigo una infinidad de procedimientos con los que inventar la nueva praxis posibilitada por el acontecimiento.

Los procedimientos de fidelidad cuentan aquellas partes de la situación que pueden conectarse con el acontecimiento: la fidelidad se relaciona con el estado de la situación en el sentido que produce un contra-poder a él. Dice Badiou:

...se puede pensar una fidelidad, nuevamente, como un contra-estado. [...] ella organiza, *en* la situación, otra legitimidad de las inclusiones. Construye, según el devenir infinito de resultados provisionales finitos, una suerte de *otra* situación, obtenida a partir de la división en dos de la situación primitiva.²⁰⁴

La fidelidad produce el antagonismo dentro de un estado de la situación determinado. Al contraponerse con él activa una lucha que supone el encuentro de dos situaciones o mundos enfrentados forzosamente. Debido a que se trata de una lucha infinita, los resultados de la fidelidad son siempre provisionales. Como las decisiones de los bolcheviques que tuvieron éxito en su tiempo, sobre todo para tomar el poder, aunque se vieron inútiles para cambiarlo. O las de los zapatistas en la segunda década del siglo XX que tuvieron que replegarse después de la traición a su líder y el viraje de la revolución por otro camino que el del reparto de tierras. No obstante, si la consideramos en su infinitud, la fidelidad sobrepasa los resultados de los seres finitos. Así, los bolcheviques han resurgido en la derrota en la forma de nuevos movimientos, como los zapatistas regresaron encapuchados.

La fidelidad es un contra-estado mediante la sustracción. Es decir, a través de prácticas que la alejen y contrapongan con el modo de vida que supone el estado de la situación. Como en el caso de la autonomía zapatista como mostraré en el siguiente apartado. La misión de la fidelidad es discernir la conexión de los elementos de una situación al

²⁰³ *Ibid.*, p. 263.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 265.

acontecimiento que entra en circulación por medio de la ilegalidad de su nombre, por lo que, rigurosamente hablando, no tienen una relación de inclusión o de pertenencia con la situación. La fidelidad actúa en la toma de distancia respecto al estado de la situación que supone el dividirlo en dos, en lo que Althusser llama “trazar una línea de demarcación”. En esta división, la fidelidad va a discernir a los múltiples que convienen o son indiferentes al acontecimiento. Esta fidelidad hace posible forzar la construcción de una verdad *genérica*.

Antes de continuar con la explicación de lo que implica la fidelidad, es necesario elucidar lo que significa lo genérico y el forzamiento, términos que Badiou toma del matemático Paul Cohen. He expuesto ya el teorema de punto de exceso por el cual quedó establecida la desproporción entre las partes y los elementos de un conjunto dado, donde las primeras son más extensas que las segundas. A partir de este teorema podemos entender el axioma por el que se deduce la existencia de los conjuntos construibles que conforman un pensamiento regido por la lengua. Dice Badiou:

En su esencia, el pensamiento constructivista es una gramática lógica. O, más precisamente, hace prevalecer la lengua como norma respecto de lo que es admisible considerar, en las representaciones, como unos-múltiples. La filosofía espontánea de todo pensamiento constructivista es el nominalismo radical.²⁰⁵

Admitir como partes de la situación sólo lo que la propia situación permite nombrar es lo característico del pensamiento constructivista. Esto quiere decir que lo representable siempre está presentado. Esto es, ciertamente imposible, ya que he expuesto que es imposible abolir la distancia entre la presentación y la representación, entre la situación y su estado.

El pensamiento constructivista procede por acumulación. Comienza considerando al vacío como primer nivel para proceder extrayendo partes construibles, es decir, definibles a partir de una propiedad explícita de la lengua en los niveles precedentes. La lengua sólo admite, así, el número de múltiples puros sin dejar que nada escape a su control. El constructivismo busca alcanzar el equilibrio entre la pertenencia y la exclusión mediante un lenguaje bien construido. La teoría de los conjuntos construibles corresponde a una situación normal: una estructura que está reasegurada completamente por su estado o metaestructura.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 320.

No obstante, Badiou es enfático en afirmar que la constructibilidad es sólo una propiedad posible para lo múltiple. Ya he expuesto que para Badiou existen otro tipo de situaciones además de las normales o construibles, a saber, las singulares y las excrecentes. Paul Cohen es un matemático útil a Badiou ya que acepta y defiende la existencia de multiplicidades diferentes a las normales y considera que también son contables. Como ya hemos dicho anteriormente, un conjunto construible es aquel que cuenta con propiedades bien definidas. Un conjunto construible requiere de un lenguaje bien definido que establece límites a las partes a las que incluye. Sin embargo, no existe ninguna razón para suponer que cada conjunto deba ser definible por una condición que todos sus miembros deben satisfacer.

En los propios términos de la teoría de conjuntos, el axioma de extensionalidad asegura que la legitimidad de pertenencia a un conjunto yace únicamente en la pertenencia y que no tiene nada que ver con que un múltiple tenga esta o aquella propiedad. El conjunto de todas las partes de un conjunto x puede incluir todos los múltiples posibles incluso si la propiedad no está bien definida. Cohen llama a estos conjuntos no construibles “*genéricos*”. Dice Badiou: “<<Genérico>> es el adjetivo utilizado por los matemáticos para designar lo indiscernible, lo absolutamente cualquiera, o sea, un múltiple que, en una situación dada, no tiene sino las propiedades más o menos <<comunes>> a todos los múltiples de la situación.”²⁰⁶

Me es imposible no ofrecer aquí más que un esbozo muy básico acerca de la estrategia matemática de Cohen llamada forzamiento. Los problemas que Cohen recoge se remontan a la “hipótesis del continuo” que Cantor defendió en 1877. La hipótesis de continuo sostiene que el siguiente infinito “más grande” después del “más pequeño” infinito de los números enteros es el conjunto de todos los números reales, el continuo de puntos en la línea de números. Debido a que este es el *siguiente* más grande infinito, la hipótesis de Cantor abre la puerta a idear infinitos más grandes de lo que antes era posible concebir. En 1938 Kurt Gödel demostró que la hipótesis del continuo es consistente con la axiomatización de Zermelo-Fraenkel (abreviado ZF) de la teoría de conjuntos. En 1963, sin embargo, Paul Cohen produjo un modelo de ZF en que la hipótesis del continuo es falsa. Esto llevo a Gödel y a Cohen a concluir que la hipótesis del continuo es “independiente” de ZF, parte de un pequeño grupo

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 394.

de proposiciones en la teoría de conjuntos que son “indecidibles”. La importancia de este descubrimiento es equivalente a la impresionante técnica que Cohen desarrolló para producir un nuevo modelo de ZF que llamo *forzamiento* y que es una fuente enorme de innovación matemática.

El forzamiento consiste en agregar al modelo fundamental de ZF la noción de conjuntos genéricos que no disfrutan de propiedades específicas además de las del modelo. Estos conjuntos son hipotéticos o imaginarios y conforman sólo una parte conocida de un conjunto infinito. Mientras que los miembros de un conjunto construible están determinados por condiciones particulares que todos satisfacen, un conjunto genérico es una colección de elementos que no están unificados por ninguna condición, sino solamente por sus miembros. Al admitir la existencia de subconjuntos no contados a un modelo dado, nos permite adjuntar y así crear diferentes modelos con varias propiedades. Nuevos modelos que son “forzados” (a diferencia de implicados) basados en la promesa de una extensión futura del conjunto genérico. El suplementar un modelo dado de la teoría de conjuntos con un conjunto genérico indiscernible fuerza a la reevaluación de cada proposición en ese mismo modelo con indeterminadas e infinitas consecuencias lo que nos lleva, según Cohen y Badiou, a un nuevo mundo matemático.

Badiou desarrolla la distinción entre, por un lado, los conjuntos construibles y su implicación lógica y, por otro lado, los conjuntos genéricos y el forzamiento, como si se tratara de una cuestión política para localizar aquello que “inexiste” o, para decirlo mejor, que está “internamente excluido” de la situación política y que al advenir a la existencia puede cambiar los demás elementos de la situación. Como veremos en el siguiente apartado, los indígenas pueden funcionar como conjunto genérico en la situación “Estado-nación mexicano”. Si pensamos a los indígenas como “conjunto genérico”, no definido por ningún carácter unificador, sino como un grupo infinito de singularidades heterogéneas, esta adición en sí misma *fuerza* la transformación de la nación entera que ya no podrá ser definida por los mismos axiomas de identidad. Esta transformación no es en función de la necesidad histórica ni de la implicación lógica, está en función de la “nada” que representa para la situación dicho conjunto, el hecho de ser individuos cuya existencia es reconocida a medias.

En este sentido, el forzamiento conlleva una actitud subjetiva al ser arrastrado por el proceso y apostar por lo que sería la situación si este conjunto se terminará de imponer en la situación. Badiou llama a esta convicción “confianza”. Se trata de confiar en que podremos verificar una nueva forma de conocimiento y desplegar sus consecuencias por el mundo. El forzamiento puede parecer “débil” en comparación con la “fuerza” de la implicación lógica. Es precisamente en esto que hallamos su fortaleza: el forzamiento no sostiene que la contradicción implica la necesidad de la revolución, sino que nada requiere la continuación de la dominación bajo las condiciones locales, nada puede impedir al conjunto genérico de expandirse a las condiciones de un nuevo mundo político radicalmente nuevo.

Volviendo ahora a la relación entre la fidelidad y la verdad, Badiou establece el concepto de lo genérico a partir de una distinción entre verdad y saber, una distinción que corresponde, en la versión matemática a los conjuntos genéricos de Cohen y a los conjuntos construibles de Gödel respectivamente. Dice Badiou: “El *saber* es la capacidad de discernir en la situación los múltiples que tienen tal o cual propiedad, y que, en una frase explícita en la lengua, o en conjunto de frases, puede indicar. La regla del saber es siempre un criterio de nominación exacta.”²⁰⁷ El objetivo del saber es lograr una suma enciclopédica de la situación al intentar estabilizar la relación entre pertenencia e inclusión en un lenguaje bien definido para la situación. Por un lado, en el nivel de la pertenencia o presentación, el saber intenta discernir la conexión entre el lenguaje y lo presentado o las realidades presentadas. Por otro lado, en el nivel de la inclusión o la representación, el saber pretende clasificar la conexión entre el lenguaje y las partes de la situación, los múltiples de múltiples. El saber puede, ciertamente, acrecentarse o incluso cambiar, pero su principal objetivo es lograr una determinación enciclopédica de la situación mediante un lenguaje bien formado. En este sentido, Badiou no asocia el saber con la novedad, sino con la repetición.

Debido a que el nombre del acontecimiento es supernumerario respecto a su situación está: “...forcluido del saber. Se dirá asimismo que el acontecimiento no cae bajo ningún determinante de la enciclopedia.”²⁰⁸ En contraste con la repetición que implica el saber, una verdad para Badiou es algo enteramente novedoso con respecto a su situación; esto significa

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 364.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 365.

que no encaja en ninguna de las categorías de saber existentes de la situación. En términos de Badiou: “una verdad es siempre lo que agujerea un saber.”²⁰⁹

Dada la distinción entre verdad y conocimiento, ¿cómo procede la producción fiel de una verdad genérica? Ya que la verdad es, en rigor, sustraída del saber de la situación ¿hasta qué punto el procedimiento de fidelidad se ancla en la situación? El problema al que se enfrenta el sujeto fiel es el de discernir los múltiples de la situación que están vinculados al acontecimiento y fuera del saber gobernante de la situación. El procedimiento de verdad que lleva a cabo el sujeto fiel es entonces, en palabras de Badiou: “El operador de conexión fiel designa *otro modo del discernimiento*, que de manera externa al saber, pero bajo el efecto de una nominación de intervención, explora las conexiones con el nombre supernumerario del acontecimiento.”²¹⁰ La fidelidad trabaja en relación con las partes de la situación no incluidas en el conocimiento normal de ella, es decir, el sitio de acontecimiento, el acontecimiento en sí mismo y su nombre, así como la intervención.

La fidelidad representa un modo de discernimiento diferente que el que ofrece el saber de la situación, una manera muy otra de ver las cosas. La fidelidad procede por medio de una serie de indagaciones en la situación, estableciendo una línea de demarcación, en medio de la aparente complejidad de la situación, a partir de dos valores: la conexión y la no conexión. Un procedimiento fiel busca determinar

ese gesto minimal [...] ligado al *encuentro* de un múltiple de la situación con un vector del operador de fidelidad —y es de imaginar inicialmente que esto ocurre en las proximidades del sitio de acontecimiento—, tiene dos sentidos. Se trata de una conexión (el múltiple se encuentra en los efectos del nombre supernumerario) o de una desconexión (no está allí).²¹¹

Este encuentro del que habla Badiou describe la colisión entre un múltiple y un operador de fidelidad que determina cual múltiple está conectado y cuál no con el nombre del acontecimiento. Lo que la fidelidad al acontecimiento va a producir, en un nivel abstracto, es una ilación de proposiciones que va a agrupar en tanto múltiples conectados al acontecimiento, movilizándolos en torno a la producción de una verdad. Por esto, un

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 363.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 366.

²¹¹ *Idem.*

procedimiento de fidelidad constituye un saber alternativo a aquel que es oficial a la situación. Dice Badiou:

Resulta entonces legítimo tratar en última instancia la indagación, serie finita de constataciones minimales, como la verdadera unidad de base del procedimiento de fidelidad, porque ella combina lo uno del discernimiento con lo diverso de la clasificación. La indagación es lo que hace que el procedimiento de fidelidad *se parezca a un saber*.²¹²

A pesar de que esto deja claro, en el nivel formal, cómo un procedimiento de fidelidad procede al construir una verdad. Sin embargo, permanece la cuestión acerca de cómo diferenciar el conocimiento, la capacidad de discernir y de nombrar múltiples con respecto a la enciclopedia de la situación, del procedimiento de fidelidad, que determina y nombra los múltiples con respecto al acontecimiento. Para usar una terminología que ya introdujimos, cómo distinguir los enunciados “verídicos”, aquellos controlados por el saber existente, de las proposiciones de verdad, las que se conectan con el nombre del acontecimiento. Esta distinción es imposible para Badiou: cada indagación fiel es una parte finita de la situación y cada parte finita de la situación está clasificada por el saber, entonces, los resultados de la indagación coinciden con la enciclopedia. Una indagación no puede discernir lo verdadero de lo verídico, ya constituido como perteneciente a la situación.

La manera de salir de este aparente callejón sin salida es asociar la verdad con el infinito contra la determinación finita. Dice Badiou: “*lo verdadero tiene una posibilidad de ser distinguido de lo verídico sólo si es infinito. Una verdad (si existe) es una parte infinita de la situación. Ya que de toda parte finita se podrá decir siempre que el saber ya lo ha discernido y clasificado.*”²¹³ Es necesario localizar la verdad del lado del infinito, sin embargo, esto no es una condición suficiente para distinguir lo verdadero de lo verídico. Ciertamente, uno de los resultados de la decisión ontológica sobre el infinito, su realización, es hacer al infinito equivalente con el conocimiento. Porque

el saber se mueve fácilmente en las clases infinitas de múltiples que caen bajo un determinante de la enciclopedia. Enunciados tales como <<los números enteros forman un conjunto infinito>> o <<los infinitos matices del sentimiento amoroso>> pueden sin dificultad ser considerados como verídicos en tal o cual dominio del saber. Que una verdad sea infinita no la hace al mismo tiempo indiscernible de toda cosa ya contada por el saber.²¹⁴

²¹² *Ibid.*, p. 367.

²¹³ *Ibid.*, p. 369.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 370.

Para que un procedimiento de fidelidad exista debe evitar la determinación enciclopédica de la situación. Es en este punto que el despliegue de las nociones de Cohen entran en juego; categorías como genérico y forzamiento pueden explicar formalmente los procedimientos de verdad. Como expuse anteriormente, los conjuntos genéricos no corresponden a las propiedades definidas del universo de los conjuntos construibles. Estos conjuntos genéricos están “sustraídos” de cada predicado que se puede identificar con el lenguaje. En otros términos, lo genérico es aquello que no coincide con nada de lo que clasifica un determinante enciclopédico. En palabras de Badiou:

Esa parte es innumerable utilizando únicamente los recursos del lenguaje de la situación; se sustrae a todo saber; no ha sido ya contada por ninguno de los dominios del saber, ni lo será, mientras el lenguaje permanezca en el estado, o siga siendo *del Estado*. Esta parte, en la que una verdad inscribe su procedimiento como resultado infinito, es un *indiscernible de la situación*.²¹⁵

Lo genérico se encuentra fuera del conjunto de la situación, lo más que se puede decir es que sus elementos *son*. En este sentido, no tienen ninguna otra propiedad que la referida al pertenecer. Basados en esto, es posible forzar o anticipar información o conocimiento sobre los conjuntos genéricos, logrando que sean material disponible para las nuevas prácticas que constituyen un proceso de verdad. Este conocimiento existe como una anticipación al saber, en el modo del “futuro anterior”. El forzamiento de una verdad, aunque siempre incompleto, autoriza anticipaciones al saber concernientes no a lo que es, sino a lo que habría sido si la verdad alcanzará su plenitud. Un ejemplo muy sencillo de esta anticipación lo podemos encontrar dentro de la ciencia cuando, debido a los cálculos matemáticos se han descubierto planetas que aún eran desconocidos. El cálculo matemático funciona aquí como el operador de la conexión fiel *y*, de este modo, fuerza un nuevo conocimiento en la situación, incluso si el planeta no podía ser representado por el saber existente. Si dicho planeta se descubre, la situación habría sido verídica para la astronomía newtoniana y retroactivamente verdad.

La noción de fidelidad es, para Badiou, al igual que su ontología, matemáticamente determinada. La fidelidad no se refiere a una capacidad, cualidad o virtud. Es, más bien, una operación regida por reglas, un procedimiento siempre particular a un acontecimiento. La fidelidad y el forzamiento, contienen los pasos o etapas del acontecimiento, la intervención, la nominación y la resurrección. Y también, como veremos, las otras figuras subjetivas que

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 375-376.

se oponen al sujeto fiel, como el sujeto reactivo y el sujeto oscuro. Todo esto quedará más claro en el apartado siguiente que expliquemos al Sujeto.

Antes de finalizar con el apartado, conviene decir algunas palabras sobre el infinito y sobre cómo Badiou obtiene el concepto de las matemáticas para extraer sus consecuencias en la construcción de la filosofía de la dialéctica materialista. De acuerdo con nuestro filósofo, no fue sino hasta que Georg Cantor desarrolló la noción de “transfinito” que el infinito se volvió realmente matematizable. Desde la teoría de conjuntos que él inicia, por primera vez tenemos una descripción precisa de los números infinitos en tanto números. El infinito representa el colapso del saber matemático, si no es que del saber en general. Para Badiou: “Es necesario prever entonces que haya múltiples infinitos diferenciables entre sí, y así *al infinito*.”²¹⁶ La noción del infinito de la teoría de conjuntos es que el infinito implica una infinidad de infinidades.

Basado en la inconsistencia más que en la consistencia, esta infinidad de infinidades es en sí misma sin uno, por lo que no podemos hablar de ninguna manera del conjunto que abarque a todos los infinitos. Continúa Badiou: “La ontologización del infinito además de abolir lo uno-finito, hace lo mismo con la unicidad de lo infinito y propone el vértigo de una infinidad de infinitos, distinguibles en el interior de su común oposición a lo finito.”²¹⁷ Las matemáticas localizan la pluralidad de los infinitos en la indiferencia del múltiple puro. La teoría de conjuntos logró que el infinito fuera procesado y completamente desacralizado, ya que se ha vuelto obsoleto como la metáfora teológica que representaba. Se ha sustraído del reino de lo uno y se ha diseminado en todo aquello que el habla recolecta en conjuntos y que la matemática puede enumerar contándolos en unidades. Al iniciar el proceso de pensamiento en que lo infinito es inexorablemente separado de cada una de las instancias de lo Uno, las matemáticas han consumado en su propio dominio la muerte de Dios.

El concepto de infinito en Cantor en particular y en la teoría de conjuntos en general es muy complicado y está lleno de sutilezas técnicas que no puedo describir aquí. Lo que me importa dejar en claro son sus consecuencias en la filosofía y estas tienen que ver con el paso de la individualidad al sujeto. Podemos decir que, para Badiou, el sujeto adviene cuando el

²¹⁶ *Ibid.*, p. 167.

²¹⁷ *Idem.*

individuo sigue la huella de lo real-infinito y se convierte en un sujeto que despliega las consecuencias de un acontecimiento. Por eso, distingue rigurosamente entre el individuo y el sujeto: lo individual es aquello que le es dado a cada espécimen de los animales hablantes, la manera en que el poder nos cuantifica y nos confiere una identidad; lo subjetivo es la respuesta que cada individuo ofrece a algún acontecimiento que lo ha convocado y por el cuál cambia su vida y cambia su mundo. Dice Badiou:

Pero para mí “individuo” y “sujeto” no son lo mismo. Existe incluso una oposición entre estas categorías, una oposición integral que alcanza los fundamentos últimos, más allá de que constantemente los individuos sean convocados a transformarse en sujetos o a ingresar en sujetos. . Se trata de un llamado, no de un movimiento natural y persistente. Y este llamado se realiza en nombre de un proceso real, que puede ser político, pero también puede ser otra cosa: un proceso científico, artístico, amoroso. En todos estos casos hay un llamado subjetivo.²¹⁸

Decía Jean Paul Sartre que: “un hombre es lo que hace con lo que hicieron de él”. Lo que han hecho de cada uno es la individualidad, lo que hace es la subjetividad. Para alcanzar la segunda hay que librarse de la primera puesto que el Estado (obviamente en el sentido badiouano) nos ha conferido todo lo que creemos que somos. La individualidad son las ilusiones de la *doxa* con las que percibimos y deseamos, lo que determina nuestra consciencia. En cambio, la subjetividad es dejar atrás esa particularidad para ser parte de lo universal.

En el llamado “animal humano”, la individualidad es lo dado de la humanidad en tanto animalidad y nada más. Por eso el individuo no puede tener mayor significado que el de su existencia. La individualidad es solamente el cuerpo viviente producido por las técnicas “biopolíticas” que utiliza y desarrolla el Estado contemporáneo. Esa existencia sólo puede adquirir sentido más que desde la perspectiva de una verdad subjetivada. Badiou afirma que ninguna forma de absoluto puede trabajar desde la individualidad y que:

Se debe comprender antes bien “absoluto” en su sentido elemental, a saber, como aquello que no es relativo, que es universal, que no es dependiente y que no está vinculado de manera esencial con los condicionamientos de su constitución.²¹⁹

En cambio, si superamos eso que Badiou llama “condicionamientos”, lo que han hecho de nosotros, el individuo que produjeron los “Aparatos Ideológicos de Estado” de Althusser,

²¹⁸ A. Badiou, *La filosofía frente al comunismo. De Sartre hasta hoy*, traducción de Román Satton, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, posición Kindle 69.

²¹⁹ *Ibid.*, posición Kindle 139.

podemos acceder a la humanidad, a lo infinito que puede ser también este animal que habla. El ser humano cuando piensa accede a lo infinito.

Y es que, cuando piensa, se accede a lo real, se entra en contacto con lo infinito. En la filosofía de Badiou podemos encontrar realizada la idea de que todo es infinito, mientras lo finito no es más que un resultado. Lo infinito es el modo de ser de todo lo que es, por el contrario, lo finito es la extracción de lo finito por oposición a lo dado. El individuo, entonces, no es ni finito ni infinito. Es finito si se le describe desde el exterior: la muerte es un dato seguro, existen limitaciones corporales, etc. Sin embargo, cualquier individuo de la especie humana está capacitado para el infinito, para entremezclarse con la infinitud de lo real y para producir, a partir de esa infinitud, algo finito de valor universal. Para todos está abierta la posibilidad de tomar parte en lo absoluto, aunque su convocatoria dependa, en última instancia, del azar. Los acontecimientos son el llamado del infinito que puede convertir a los individuos en sujetos, en portadores del cambio.

III. El Sujeto. La cuestión de la subjetividad política en Chiapas²²⁰

1. La cuestión de la subjetividad en México

De la unión de un blanco y una indígena resulta un mestizo. De un español con una mestiza surge un castizo. Si la relación es entre un indígena con una negra, su hijo o hija será un zambo. Un español con una negra procreará un mulato. Una mulata con un negro a un morisco. Un español que se junte con una morisca hará que ésta dé a luz a un albino y si el albino toma por esposa a una blanca su hijo será un saltapatras. También tenemos lobos, coyotes, chinos, chamizos, cambujos, sambaigos, gilbaros e, incluso, un divertido “tente en el aire” que es el resultado del ayuntamiento entre un campamulato y una cambuja. Podría seguir así por muchas páginas más, ya que el Virreinato de la Nueva España llegó a contar con alrededor de 176 castas para clasificar, de manera precisa, la multiplicidad étnica a la que saqueaba dándole al robo el nombre de gobierno.²²¹ Aunque los nombres son muy curiosos y se prestan a infinidad de chistes, la estratificación social que existía en las colonias españolas de América y Filipinas es algo serio, ya que es un gran ejemplo de divisiones y separaciones para ejercer el poder y constituir súbditos obedientes. Cada casta tenía acceso a diferentes empleos y privilegios y, si un hombre tenía hijos con diferentes mujeres, la casta definía lo que debía tocarle en herencia. El traumático origen de nuestro país, una violación, como poéticamente lo describió Octavio Paz, dio lugar a una serie de hijos bastardos que no son sino hermanos en pugna debido a las diferencias que se introdujeron entre ellos. Desde entonces, México ha sido un caldo de cultivo para la desigualdad sistemática. Cada casta tiene su territorio y su casa en alguna zona de la ciudad que definen si vive en arrabales o en el lujo, si su trabajo es digno, a qué nivel de educación puede acceder o si la atenderán médicos de primera o de quinta o, incluso, si se le deja morir de padecimientos tratables como diarreas.

Aunque la desigualdad es algo considerado “natural” en nuestro tiempo, sobre todo a partir del momento en que se declaró el “fin de la historia” y se dejó de creer en las

²²⁰ Una versión de este artículo apareció en M. Aguilar Rivero, O. V. Avilés Hernández y C. Aguirre Álvarez (Eds.), *Depredación: ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, México, FFyL-UNAM y Juan Pablos, 2013, pp. 319-337.

²²¹ Véase “Racial Classifications in Latin America” en <http://www.zonalatina.com/Zldata55.htm> (consultado el 07/09/2011)

revoluciones por considerarlas el origen de esta categoría tan oscura que algunos denominan totalitarismo, en México, esta desigualdad es exagerada y llega hasta la indignidad ¿Cómo se podría cartografiar la situación del México actual? Sí dentro de cinco siglos se estudiarán las divisiones de nuestra sociedad ¿Cómo serían las castas del México actual? Sería un país donde la “partición de lo sensible” se lleva a cabo de la manera más desigual posible. En México son muy pocos quienes ejercen el poder y muchos quienes sufren sus consecuencias. En nuestra nación existen 55 millones de pobres y un mexicano que casi siempre ocupa un puesto en el podio de los más ricos del mundo según *Forbes*. La desigualdad económica en México es un problema serio: la mayoría de la riqueza está en manos de, aproximadamente, 30 familias. Menos del 1% de la población controla el 99% de la riqueza. Esto tiene por consecuencia una división del trabajo desigualitaria e injusta. Una pequeña parte de la población compra la fuerza de trabajo de la mayoría que, en una competencia cruel e inhumana, acepta salarios de hambre tan sólo por no ingresar a las enormes filas del desempleo. Seguro médico, vacaciones pagadas, sindicatos y contratos colectivos son mitos para la mayoría de los mexicanos que observarían, si la conocieran, a la ley federal del trabajo yacer como letra muerta que, cual carroña, sólo atrae a los buitres de los abogados.

En cuanto a género, cuantitativamente estamos casi iguales en el número de hombres y mujeres siendo mitad y mitad. No así en derechos y prerrogativas; la mayoría de las mujeres están ubicadas en el rubro de “personas dedicadas a los quehaceres del hogar”, eufemismo con que el INEGI se refiere a las “lavadoras de dos patas” como, más franco, las llamó el antiguo Presidente Vicente Fox quien designó así a este grupo subproletario que está superexplotado. Las oportunidades de estudio y de realización son mucho más escasas si eres mexicana que mexicano. Para terminar este párrafo sobre lo doloroso de la situación de género en nuestro país sólo basta invocar un nombre: “feminicidio”. Son muchas e incontables las muertes femeninas que son asesinadas solo porque son mujeres, por la vulnerabilidad que ello implica.

La mayoría de los mexicanos son jóvenes de entre 15 y 25 años, algunos estudian y reciben educación de calidad cuestionable y de pocas perspectivas de empleo bien remunerado; muchos otros no estudian ni trabajan; ambos grupos pueden encontrar en la actualidad mayores perspectivas de ganancias económicas si ingresan a las filas del crimen organizado. Y esto, porque para ingresar a las filas del crimen desorganizado, es decir, el

gobierno, que también paga muy bien, hace falta las relaciones adecuadas y parentesco con algún personaje importante en algún partido político. La educación en México es una vergüenza nacional. Las escuelas son escasas y de poca calidad. Aunque el INEGI celebra que el 97.6% de los mexicanos mayores de 15 años están alfabetizados, en sus gráficas muestra cómo poco menos de la mitad de mexicanos y mexicanas avanzan, en escolaridad, más allá de la primaria. En materia de salud, las cosas no son mejores, una tercera parte de la población no tiene acceso a ningún tipo de derechohabencia. La mayoría de los que tienen acceso a algún tipo de seguridad social, soporta clínicas de mala calidad, de difícil acceso y trámites burocráticos extenuantes que hacen casi imposible recibir la atención de un especialista.²²² Cabe añadir, que para mantener más o menos estable y en funcionamiento esta situación, se requiere de un aparato ideológico y de poder muy elaborado. En nuestro país, donde quiera funcionan aparatos de poder que producen individuos callados, obedientes, dóciles y disciplinados, al mismo tiempo que ignorantes de su situación de servidumbre. En los trabajos y empleos no se premia al mejor calificado sino al más obediente y lo que más se castiga es la insumisión a las órdenes de jefes y superiores. Iglesias, escuelas de todo tipo y de todos los niveles educativos, pero, sobre todo, los medios de comunicación electrónicos tienen montado un aparato de adoctrinamiento que extiende sus redes por todo el territorio del país. En México sólo existen dos televisoras que controlan también buena parte de la radio y que, como duopolio, tienen instaurado algo que podemos llamar teledictadura. Desde el nivel más micro al más macro están montados aparatos con objeto de producir individuos funcionales al sistema.

Después de mostrar este panorama socioeconómico del país, que más bien parece *cahier de doléances*, podemos preguntarnos ¿Quiénes son los más afectados con esta situación? ¿Quiénes son los que viven y sufren lo más difícil dentro de lo difícil? Como era de esperarse: la población indígena. Los descendientes de los primeros pobladores de nuestro territorio son los más desatendidos en un país que tiene por tradición no atender a sus ciudadanos. Ellos conforman el 1% de la población, según los conservadores datos del INEGI, que toma por criterio para ser indígena el ser hablante de una lengua vernácula

²²² Cfr. *Panorama sociodemográfico de México* en <http://www.inegi.org.mx> y “Distribución de la riqueza: clases trabajadora, empresarial y política” en <http://www.economia.unam.mx/cam/pdfs/ingreso.pdf>

diferente al español. Dicha población está situada principalmente en los Estados de Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Puebla, Tabasco, Veracruz y Yucatán.

Frente a esta situación, la pregunta de qué hacer y cómo hacerlo toma la mayor relevancia. No sólo estas cuestiones se tornan importantes, sino que otras preguntas (re)toman también mucha importancia. Cuestiones tales como ¿qué significa el cambio en lo político? ¿Quiénes son sujetos de ese cambio? Cuestiones que podrían parecer meramente teóricas en realidad se muestran como esclarecedoras de la práctica política. En el presente capítulo intentaremos responder la pregunta que interroga sobre el sujeto del cambio político, así como la cuestión sobre el significado de acción y reacción en los procesos políticos. Para ello utilizaremos el caso de la insurrección zapatista en Chiapas y de las Ciudades rurales sustentables en el mismo caso. El primer caso ejemplificará la acción y el segundo la reacción.

Tanto para Badiou, como para Rancière, el sujeto no es una sustancia, sino una operación que bien puede no aparecer y que constituye una excepción al orden policial de vigilancia y producción de individuos dóciles y rentables al sistema. El sujeto es una operación que bien puede no aparecer. El sujeto no es condicionante de la realidad ni ordenador de la experiencia, tampoco es el nombre de una ilusión que deba ser deconstruida. El sujeto es el resultado de un conjunto de determinaciones contingentes y se articula a través de las contradicciones específicas de una sociedad. La contradicción entre el “estado de los hechos” y la intervención que tiende a desvelar y derrocar las relaciones de fuerza que yacen debajo de ese mismo estado. El sujeto es la irrupción de la rebeldía y constituye un conjunto de acciones específicas para deshacer el sistema injusto y desigualitario.

La cuestión del sujeto es crucial puesto que nos ayuda a comprender la dinámica del cambio en nuestro ser social y a determinar el papel que juegan los diferentes actores en la política contemporánea que comienza (como espero defender en este capítulo) con la insurrección zapatista. De esta manera, podemos explicar, dentro de la situación concreta, lo que significan en política, conceptos como acción y reacción y elucidar quién se coloca a la izquierda y quién a la derecha en los procesos de cambio. Espero explicar parte de la verdad política de México en este artículo, verdad tal como lo entiende Badiou, como la irrupción de una anomalía que descompone la situación injusta y desigualitaria.

2. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional como sujeto fiel

“Allí donde hay peligro, crece lo que salva”. Nunca ha significado tanto esta frase de Hölderlin, tan citada por Martin Heidegger, como significó en los albores del año 1994 en el Estado de Chiapas y en todo el país. Ese año iba a representar la culminación de la presidencia de Carlos Salinas de Gortari. Casi todo el México de arriba celebraba la entrada triunfal de México a los mercados internacionales y a lo que se llama el primer mundo (lo que sea que eso quiera decir). Ese sexenio, producto, como es ya tradición, de unas elecciones polémicas y muy cuestionadas, se caracterizó por haber llevado a cabo la venta de garaje de casi todas las empresas del Estado. Eran los noventa, y el “desastre oscuro” del que habla Alain Badiou se llevaba a cabo en muchos países del globo. “No creo que se haya visto alguna vez semejante espectáculo: países empeñados en vender al mejor postor la totalidad de su aparato productivo”²²³. En el caso de nuestra nación, ni siquiera fue al mejor postor, sino que las licitaciones para la venta de las empresas estatales fueron marcadas por la duda, el amiguismo, el compadrazgo y los intereses creados. Al vender principalmente bancos, una empresa televisora y otra telefónica, así como empresas mineras entre muchas otras, el antiguo presidente Salinas en realidad estaba creando una nueva oligarquía nacional a su imagen, semejanza y conveniencia. Los hombres más ricos del país surgieron de esas operaciones y son aquellos que manejan el dinero y compran las conciencias hasta la fecha.

En ese funesto sexenio también se dio por liquidada la revolución mexicana. El histórico artículo 27 constitucional era cambiado y se daba por terminada la reforma agraria, y poniendo en peligro la forma comunitaria de tenencia de la tierra que es el ejido. Los campesinos ahora estaban a merced de los intereses de las trasnacionales y del fluctuante mercado mundial. Sus tierras, que les servían para sobrevivir y que eran inalienables, ahora podían ser utilizadas para extraer recursos del subsuelo o, simplemente, para ser utilizadas en cualquier cosa que resultara más rentable que alimentar a una familia de indios.

Con el gobierno de Salinas de Gortari, nuestra Nación entró de lleno, en lo referente a lo económico, en el neoliberalismo propugnado por Milton Friedmann y los *Chicago boys*. Este sistema ya había sido implantado en Inglaterra por Margaret Thatcher y en EE. UU. por

²²³ A. Badiou, *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 36.

Ronald Reagan, así como, por la fuerza y, debido a una dictadura, en Chile, para progresivamente, gracias a traumas naturales o inventados, conquistar todo el mundo.²²⁴ Es así que, en México, los tecnócratas comenzaron a ver a los sindicatos, las prestaciones, los contratos colectivos y cualquier forma de seguridad social como parte de los museos comunistas que pueblan Europa del Este y nos convirtieron en mercancías desechables sujetas a los caprichos de los patrones. Para los mexicanos nacidos a partir de la década de los setenta los empleos estables son como leyendas que cuentan los abuelos.

El primero de enero de 1994, entró en vigor el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. La clase media del país se sentía como próxima al progreso porque ahora podía comprar televisores y refrescos importados luego de décadas de proteccionismo en las fronteras que permanecían cerradas a las mercancías del exterior. En la actualidad ya incluso los granos, como maíz y frijol, entran en nuestras fronteras sin aranceles, lo que ha afectado aún más al maltratado campesino mexicano.

Todo parecía desfavorable para protestar en esos años, ya no digamos para una insurrección y menos una revolución. Con la caída de la Unión Soviética y la mayoría de los regímenes comunistas, los amantes de la injusticia establecida y hecha sistema proclamaban que el mundo capitalista es el orden “natural” y el único posible. Que el sólo hecho de querer cambiarlo genera peores cosas, tales como lo que les gusta llamar gobiernos “totalitarios”, concepto que en realidad sirve para nombrar a todos los regímenes que no sean de democracia parlamentaria. Todo, salvo el poder del dinero, parecía muerto.

Es en esas condiciones, el primero de enero de 1994, un grupo de indios de varias etnias, con los rostros cubiertos por pasamontañas y paliacates, decidieron desafiar el *status quo* de la nación, así como a su gobierno y tomaron, por medio de la fuerza, ocho cabeceras municipales del Estado de Chiapas. Se hacen llamar el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) haciendo inmediata referencia a la figura de Zapata, caudillo revolucionario que luchó por tierra y libertad en la revolución, así como a los movimientos

²²⁴ Cfr. N. Klein, *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, traducción de Isabel Fuentes García, Albino Santos, Remedios Diéguez, y Ana Caerols, Barcelona, Paidós, 2007. En este libro se narra la historia de cómo el “libre” mercado llegó a adueñarse del globo por medio de la violencia, experimentos mentales así como de duelos no resueltos relativos a desastres naturales. Si parpadeas porque sufriste un siniestro, una empresa transnacional se adueña de tu tierra y posiblemente de tu patria.

guerrilleros de América Latina en las pasadas décadas. Los zapatistas tomaron una decisión que dividió al país y al mundo entero y lograron que irrumpiera lo que estaba cubierto y escondido en las estructuras del conjunto que llamamos Estados Unidos Mexicanos. Tapan sus rostros con pasamontañas o paliacate y eso resulto ser una verdad poética de muchísima profundidad. Aquellos que durante siglos se les había negado la humanidad, los derechos, alguna parte o alguna parcela y que simplemente no existían, deambulan ahora por la selva como espectros salvajes que construyeron un ejército y que ahora estaban ahí, sin rostro, para arrebatár la humanidad que les había sido negada. Los indígenas no necesitaban cubrirse el rostro, nadie antes había volteado la cara para verlos y simplemente pusieron de manifiesto esa situación. Debajo del pasamontañas están todos los seres humanos a los que el sistema capital-parlamentario les ha negado la humanidad.

Los zapatistas son un verdadero sujeto de la política y llevaron a cabo esa participación en opuestos, ese actuar paradójico que se llama política. Un sujeto político es aquel que se opone al ejercicio del poder que, junto con Rancière, podemos llamar policía. La policía es el conjunto de instituciones que componen la impartición y ejercicio del poder en una sociedad dada. Lo policial es lo que se opone a la política y por ello es una operación en la que se *distribuye lo visible*. Es decir, el orden policial es la operación por la que se cuentan las partes de lo social y en donde se asignan lugares a cada parte. La policía, el Estado actual de las cosas, es una forma de componer la realidad: organiza el espacio, define los lugares y las partes respectivas. Esta repartición de partes y lugares se basa en una distribución de espacios, tiempos y formas de actividad que determina la manera cómo se reparte lo común en una sociedad dada.

Un sujeto político es la emergencia de la parte suplementaria en relación con las partes contables de la población. El sujeto político es el tomar la voz por parte de aquellos a los que se les ha negado cualquier posibilidad de hablar en la repartición que establece el Estado policial de las partes de lo social. Podemos decir que los zapatistas son el levantamiento de los más olvidados de México, de aquellos que conforman los incontados en la totalidad de la situación que llamamos “Estado nación mexicano”. El racismo, el colonialismo y el capitalismo han hecho que México se haya desarrollado sin que los indígenas hayan sido tomados en cuenta más que como esclavos o mano de obra barata en el menos peor de los casos. Este es el significado de la frase zapatista: “Para todos todo, para nosotros nada.” El

levantamiento del EZLN obedece a la irrupción de la voz de los que no tienen voz porque no tienen derecho a hablar y una voluntad de querer que se cuente la voluntad de los que no tienen parte.

La imagen que proporciona su significado más elevado al levantamiento en Chiapas es la de esa niña indígena de cuatro o cinco años, cuyo nacimiento y muerte pasaron inadvertidos fuera de la esfera de sus allegados: “Paticha (versión indígena de Patricia) nunca tuvo acta de nacimiento, es decir que para el país nunca existió, por lo tanto su muerte tampoco existió”. “Cuando sea grande quiero ser insurgente”, le decía al subcomandante Marcos, quien no pudo evitar verla morir en brazos de una mala fiebre.²²⁵

La esencia de la política es la de ser la operación que se define a sí misma por medio de la configuración de su propio espacio, es decir, la política es la actividad que deshace un espacio configurado de antemano por la policía para crear un espacio o territorios nuevos haciendo irrumpir las demandas de aquellos que figuraban en la anterior distribución de lo social. La construcción del espacio propio de la política consiste en reconstruir el orden establecido de manera que sus operaciones resulten visibles y sus demandas llevadas a cabo. Otra característica esencial de este tipo de operación es que se manifiesta a partir del disenso y que abre dos mundos en uno ya que polariza lo existente por medio de lo no existente. Los zapatistas, por medio de operaciones como la democracia directa o la educación autónoma entre otras, inauguran un proyecto revolucionario de transformación radical del terreno social. De ese modo, los zapatistas, como sujeto político, construyen un presente alternativo al actual al manifestar su desacuerdo activo con el mundo hegemónico del capital-parlamentarismo. Los zapatistas son una inventiva de crear “un mundo en el que quepan muchos mundos” incorporando a aquellos que, como ellos mismos, no habían sido tomados en cuenta.

La actividad política y el sujeto de ella son algo muy raro y contingente que no siempre se da o existe. El sujeto de la política es la configuración local y singular de acciones que existen bajo la condición de una ruptura radical de la estructura consistente de la situación. Las acciones del sujeto político, que rompen con lo establecido, se soportan en decisiones realizadas por cada uno de los individuos que componen el nuevo cuerpo social del zapatismo. Estas decisiones no se toman con base a una racionalidad clara y distinta, sino que son decisiones que interrumpen la racionalidad de una situación dada. A este

²²⁵ Y. Le Bot, *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*, traducción de Ari Cazés, México, Plaza & Janés, 2007, p. 13.

rompimiento llevado a cabo contra la manera en que se organiza lo social, Badiou lo llama *verdad*. Una verdad es algo que excede el conocimiento que se puede tener del modo corriente en que los objetos están organizados en una situación dada. La verdad no es una cualidad del conocimiento, sino una intuición de lo inteligible. Una verdad hace un hoyo en el conocimiento.

El EZLN logra que la parte de los incontados, de los que no habían sido tomados en cuenta o que no cuentan con voz, irrumpa en la situación mexicana que los había olvidado en el rincón más alejado del país. Con ellos emerge la civilización indígena, que había estado funcionando soterrada desde tiempos de la conquista. Desde la época de la colonia, el México de lo profundo ha estado dominado por el México imaginario que “se organiza según normas aspiraciones y propósitos de la civilización occidental que no son compartidos (o lo son desde otra perspectiva) por el resto de la población nacional”²²⁶ y que conforma, encarna y propulsa el proyecto dominante de nuestro país. Con el EZLN emerge la parte que no pertenece al Estado mexicano por más que los incluya en él. A este procedimiento, es lo que Badiou llama “procedimiento de verdad”. Una verdad es la exposición de dos cosas:

1º La acción política hace que se escuche la voz de aquellos a los que les era negada cualquier forma de participación activa en su sociedad. Los zapatistas muestran cómo ninguna clasificación de mexicanos (ni de seres humanos) es “natural” y establecen un disenso con los que los consideraban individuos pasivos convirtiéndose ellos mismos, de este modo, en sujetos activos.

2º Una verdad muestra cómo la manera consistente en que los elementos de una situación son presentados, estructurados y jerarquizados no es necesaria, sino que la realidad es producto de la participación de todos los individuos. Por ende, la realidad es susceptible de ser cambiada si los elementos que, antes permanecían pasivos, deciden irrumpir en ella mediante su actividad como sujetos y hacen que se escuchen sus demandas. De este modo, es como se puede reconfigurar el todo de la realidad social.

El EZLN es un cuerpo subjetivado de la verdad política de la situación mexicana. Un cuerpo está subjetivado por una verdad cuando se revela capaz de producir efectos que

²²⁶ G. Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, CONACULTA, 2001, p. 10.

exceden el sistema que compone la situación en donde actúa. A tales efectos se les llama verdades. Y un cuerpo de verdad se sitúa en lo que no tiene lugar de ser, o sea, es aquello que, según el ordenamiento del mundo, no debería ser, pero también es aquello que se sustrae del lugar mundano que, según ese mismo ordenamiento, le corresponde ocupar. El sujeto político es un cuerpo activo que prescribe sus efectos y sus consecuencias por incisión y tensión en el Estado y las fuerzas de poder que organizan los lugares de las partes. El sujeto es lo que hace que las verdades aparezcan en un mundo o situación y asume las consecuencias de esas verdades afirmando el acontecimiento liberador que le dio origen. La aparición de una verdad, además de acontecimiento original de decisión, requiere una infinidad de personificaciones y una infinidad de nuevos actos. Todas las decisiones por parte de los sujetos para sostener, punto por punto, una verdad son sin pruebas y, gracias a ellos se sustraen de la situación para crear una reorganización de ésta. Los actos subjetivos determinan la destrucción de la legalidad de la situación o del mundo. Es así que el sujeto está situado en la encrucijada de la falta de ser y de la destrucción. El sujeto expone, como lo hicieron los indígenas de Chiapas, la igual capacidad de cada elemento de la situación de dismantelar el sistema de evidencia sobre el que recae el modo de organización de la situación. Un sujeto político, como lo es el EZLN, decide la igualdad y niega la división “natural” de clases. Es así que todas las subjetividades que surgen del proceso zapatista son agentes creadores de una socialización alternativa y significan una ruptura con el orden constituido de las cosas. Los zapatistas son la prueba viviente de que se pueden construir nuevas posibilidades que parecían no posibles dentro del marco establecido de lo social y que lo real no se reduce a lo que hay, sino que siempre se puede recomponer el mundo a partir de rupturas y movimientos políticos radicales.

El sujeto decide lo indecible, decide fuera de las posibilidades que presenta la situación (Por ejemplo, una situación reglada por el neoliberalismo económico). Por eso, en cada momento, el sujeto toma una decisión sin ningún conocimiento o fundamento. Así, decide, uno por uno, cada punto de la situación porque cada punto puede ser (re)organizado y cambiado. A esta perenne reestructuración es a lo que Badiou llama fidelidad. Un cuerpo es aquello que, portando una forma subjetiva, confiera a la verdad el status fenomenal de la objetividad. Los sujetos son agentes de la verdad. Un sujeto de la verdad zapatista es aquel que lucha con ellos y mantiene vivas sus causas y la recomposición del mundo que llevan a

cabo. El sujeto emerge en un proceso de fidelidad a un evento, al repensar y reorganizar su vida en torno a un acontecimiento, en este caso, el evento de la rebelión zapatista.

Los zapatistas crean un nuevo presente, como localización de una verdad punto por punto. A partir de la demanda por “democracia, libertad y justicia” el EZLN ha querido reorganizar la estructura del territorio nacional y lograr, para todos los mexicanos un buen gobierno que “mande obedeciendo”. Los zapatistas, como cualquier sujeto político, buscan realizar en el presente un posible anteriormente desconocido a partir de la huella “democracia, libertad y justicia”. El cuerpo se subjetiva en la medida en que se subordina a la novedad de la huella y busca incorporar ésta al presente. Como dice Badiou refiriéndose a los “sujetos fieles” en la política: “... fundan en el presente una verdad nueva: que la suerte de los damnificados de la tierra no es nunca una ley de la naturaleza y que puede, aunque no fuere más que durante el tiempo de algunos combates, ser revocada.”²²⁷

El sujeto fiel forma un cuerpo, es decir, le da una dimensión mundana al compromiso de la creación de un nuevo presente y, a partir de la huella del acontecimiento, orienta de manera activa. Por esto, la tarea de fidelidad del zapatismo, como la de cualquier forma subjetiva, es eterna. El sujeto tiene un pie en el mundo temporal y otro pie fuera de él en la eternidad. Es eterna porque la lucha por la libertad y la emancipación es una cuestión que no tiene fin y que tiene que continuarse indefinidamente en cada suelo donde tengamos los pies puestos.

3. Las políticas públicas del Estado mexicano como reacción o contrainsurgencia

La filosofía de Badiou es un estudio del cambio. La teoría del sujeto trata de esclarecer cómo es que aparece el cambio y, como el cambio tiene diversas facetas, hay otras dos variantes del sujeto además del sujeto fiel: el sujeto reactivo y el sujeto oscuro. El sujeto puede aparecer en tres variedades de formas, pero siempre como un tipo de evidencia de lo nuevo y dependiendo de una verdad. El sujeto es la presencia del cambio, de lo nuevo, pero el sujeto no está exclusivamente al servicio de una verdad, sino que también puede estar envuelto en la negación u ocultación de esa verdad. Sin embargo, debe quedar claro que la creatividad está del lado del sujeto fiel. Los sujetos oscuros y reactivos son lo que son debido a la

²²⁷ A. Badiou, *Lógicas de los mundos, el ser y el acontecimiento 2*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 71.

producción de la novedad por el sujeto fiel. Reacción y oscuridad son dos formas de presentar la novedad. El sujeto fiel es el único que presenta la novedad a la vez que sobrelleva la existencia con ella y apoya el proceso asociado a ella.

Las novedades no son sólo creativas, también hay novedades reaccionarias o, mejor dicho, reactivas. Las novedades que se agrupan en torno al sujeto reaccionario tienen que ver con la negación en torno a una verdad en cuestión. Para resistir al llamado de lo nuevo es preciso también crear argumentos en torno a la novedad misma y, además, militar a favor del nuevo mundo abierto por un acontecimiento político. Cuando surge cualquier verdad, inmediatamente surge una contraofensiva que busca negarle esa dimensión de novedad al acontecimiento en cuestión. Toda disposición reactiva es contemporánea del presente que reacciona.

En el caso del zapatismo, el sujeto reactivo no se hizo esperar. Comenzó inmediatamente bajo el modo de negación. Los medios de comunicación no tardaron en llamar a los insurgentes “transgresores de la ley” descalificando, así, a los zapatistas y negando su status como novedad al inscribir a la rebelión en lo que podría ser cualquier forma de crimen o delincuencia. Del mismo modo, otra fase del sujeto reactivo comienza con la inyección de recursos destinados al desarrollo social en el Estado de Chiapas. Algunos pobladores de Chiapas, muchos de ellos indígenas, pueden ver condicionada la ayuda y el otorgamiento de recursos de parte del gobierno a la obediencia al Estado. Algunos individuos con cobardía para luchar o sin ganas de intervenir en el presente pueden verse agradecidos por las “mejorías” del gobierno y dejar, simplemente, las cosas como están y la situación intacta. Chiapas siempre ha sido un territorio codiciado por los manejadores del capitalismo, tanto global como local, y uno de los pocos obstáculos que ha encontrado para reordenar la zona en torno a sus intereses es el movimiento zapatista. Es debido a esto que surgen los intentos de negación y ocultación de los esfuerzos militantes del zapatismo. Chiapas es sólo uno de los muchos blancos de la reestructuración y reorganización global del capital, que ahora abarca áreas que previamente no eran centrales en el proceso de acumulación capitalista y que se caracterizaban por formas rurales de opresión y explotación. En Chiapas se encuentra una muy amplia biodiversidad, vastos recursos naturales, así como un vasto ejército proletario barato. Sólo que para poder explotar estos recursos se necesita reestructurar el territorio chiapaneco de acuerdo con las necesidades de los grandes capitales,

una de estas grandes intentonas de rediseño del espacio es el proyecto de las Ciudades Rurales Sustentables implementadas por el Gobernador del Estado Juan Sabines.

El tema que nos atañe es el de las ciudades rurales como “sujeto oscuro”, tercera forma de subjetivación para Alain Badiou. El sujeto oscuro busca abolir el presente instaurado por una verdad y al que considera, en su totalidad, como maléfico y, por derecho, inexistente. El sujeto oscuro busca conservar el orden establecido frente a la amenaza que representa la nueva verdad. Sin embargo, produce condiciones totalmente nuevas debido a su relación con el cuerpo rebelde. Se trata de producir un oscurantismo de tipo nuevo de acuerdo con la verdad en cuestión y el cuerpo insurgente al que se quiere derrotar. Este sujeto busca, como dice Žižek, buscar que todo cambie para que, en esencia, todo siga igual. El paradigma de sujeto oscuro es el nazismo con respecto al bolchevismo. El nazismo, en apariencia, reivindica ciertas demandas del bolchevismo, como empleo pleno, patria para todos, seguridad social, etc., pero lo hace mediante un desplazamiento del objetivo principal. En vez de querer cambiar un sistema que crea burgueses explotadores y que constituyen el enemigo concreto, se inventa un enemigo imaginario y trascendente, como el judío internacional. Mientras tanto, las condiciones de propiedad privada y de riqueza en manos de unos cuantos continuaron igual dentro del nazismo. Podemos decir que el fordismo es el sujeto reactivo del bolchevismo y el nazismo es su sujeto oscuro.

Las ciudades rurales sustentables son un proyecto que actúa de igual manera que el nazismo al bolchevismo, pero ahora reaccionando al zapatismo. Las ciudades rurales sustentables son parte de las políticas públicas del Estado de Chiapas y, a su vez, forman parte del Plan Nacional de Desarrollo. Se trata de concentrar asentamientos humanos en los que las familias que vivan en ellas puedan acceder a muchos servicios como educación, salud, comunicaciones, etc. Esto debido a que según el equipo del gobernador de la entidad, Juan Sabines, quien es el que impulsa este proyecto, la pobreza de Chiapas se debe a su dispersión poblacional.

El proyecto de las ciudades rurales sustentables, como cualquier sujeto oscuro, invoca a un cuerpo trascendente, pleno y puro como lo es el desarrollo y la entrada a la modernidad occidental. En un inicio el proyecto parece estar hecho de buena fe y con buenas intenciones.

Lo que sucede es que está dotado de un “blindaje discursivo”²²⁸ casi impecable. ¿Quién no estaría a favor de que más personas accedan a servicios como internet? ¿Quién no quiere reducir la pobreza? ¿Quién se va a negar a que más familias cuenten con vivienda?

Pero, amén de los defectos de construcción de las ciudades rurales sustentables y de lo pequeño que son las viviendas, se puede, en un análisis más profundo, llegar a mostrar como lo que son: un proyecto de contrainsurgencia. Incluso, la segunda ciudad rural, Santiago del Pinar, está ubicada sólo a unos cuantos de cientos de metros de territorio autónomo zapatista. En mi primera visita a la ciudad rural de Nuevo Juan de Grijalva, me dejó impresionado cómo ciertas leyes revolucionarias de las comunidades autónomas zapatistas, a las que había visitado anteriormente, eran llevadas a cabo también en Nuevo Juan de Grijalva, como la prohibición del alcohol o el dar prioridad en ciertos proyectos productivos a las mujeres. Los locales comerciales de Nuevo Juan de Grijalva son destinados a la administración de las mujeres y los hombres no tienen acceso a ellos. Lo que no sucede en la ciudad rural, lo cual es casi obvio, es que no existe democracia participativa como en los municipios zapatistas. Ni que exista una lucha anticapitalista, ni que se gobierne obedeciendo al pueblo, ni que se trate de abolir la propiedad privada. Muy al contrario, la ciudad rural de Nuevo Juan de Grijalva, y así parecen serlo todas las del proyecto, son un deleite para las grandísimas empresas de México. Televisa tiene injerencia en la clínica de salud puesto que es donada por Teletón, proyecto de la empresa televisiva. La escuela tiene el logo de la fundación Bancomer y en los tableros de las canchas de basquetbol no podía faltar la marca “Farmacias del Ahorro”. La otra televisora del duopolio, Tv Azteca, es la encargada de suministrar el internet y la señal de telefonía celular vía UNEFON.

Sin embargo, lo más grave no es que las empresas estén reestructurando y reorganizando el territorio chiapaneco, con las consecuencias de enajenación que ello implica claro está. Lo peor y más claramente contrarrevolucionario, es que estén concentrando a la gente. Me parece que el binomio del que hablan los defensores de las ciudades rurales no es “dispersión igual a pobreza”, sino, “dispersión igual a insurgencia”. Desde tiempos de la colonia se concentra a los indígenas para poder controlarlos mejor: “Como los indígenas tenían un patrón de asentamiento disperso, a partir de 1530 se crearon pueblos para

²²⁸ Debo esta expresión a la Dra. Mariflor Aguilar Rivero.

reubicarlos y concentrarlos en un solo lugar. La finalidad era ejercer mayor control sobre ellos, explotar su fuerza de trabajo y facilitar su conversión al catolicismo. [...] Muchos indígenas se resistieron a mudarse porque no querían perder sus parcelas, abandonar sus hogares o dejar las tumbas de sus antepasados. Sin embargo, los funcionarios españoles no cejaron en su empeño de reubicación, el cual se intensificó tras las epidemias de 1550 y 1564. A finales del siglo XVI la mayoría de los pueblos se habían consolidado.”²²⁹ Tenemos así, casos coloniales de reubicaciones y remodelaciones al territorio basados en la doctrina del shock mucho antes de la CIA y Milton Friedmann.

En las Ciudades rurales sustentables nos encontramos con reservas o asentamientos de concentración de tipo posmoderno. Lo posmoderno y novedoso es el aparato publicitario en torno a ellas como si fueran un estandarte de “progreso y civilización”, además de los novedosos métodos empleados para concentrar a la gente en ellas y desplazarlas de sus lugares de origen para lograr que vivan allí, en las ciudades rurales. Lo muy antiguo es que entre más concentrados y localizados se encuentren los pobladores más controlados y vigilados van a estar. En el fondo, no se trata más que de un proceso de proletarización forzado. Al lograr que la gente deje sus parcelas de origen no sólo los grandes capitales se van a encontrar con grandes territorios despoblados que podrán utilizar a su gusto. Además, se encontraron con un “ejército de reserva proletario” ya listo y disponible para que trabajen de empleados y sirvan a otros en su persecución de riquezas.

Me parece que el proyecto de las ciudades rurales se inscribe en esta tradición mexicana de encerramiento de los que quieren ser libres. Y que sólo nos resta la fidelidad para combatirlo y así poder resucitar al zapatismo. Espero haber mostrado que la creatividad está del lado de los revolucionarios y que la reacción no es más que eso, precisamente, un comportamiento reactivo. Desde el punto del sujeto político, no es porque hay reacción que hay revolución es porque hay revolución que hay reacción. No se lucha contra la opresión, se construye un presente justo de libres e iguales.

La verdadera lucha política se expresa como un poder constituyente de sujetos fieles que militan por crear un mundo más justo y más igualitario. Los demás son sujetos oscuros

²²⁹ Gisela von Wobeser, “El virreinato de Nueva España en el siglo XVI” en *Historia de México*, México, FCE, SEP, Academia Mexicana de Historia, 2010, p.103.

y reaccionarios que buscan negar y ocultar el presente que ofrezca alguna esperanza. Para imponer un proyecto revolucionario que cambie el rumbo del presente y modifique la situación injusta del sistema económico-político en que vivimos se necesita una ética del sujeto fiel que también es una ética de la resistencia. Como dice Mihalis Mentinis: “La resistencia para los zapatistas significa que no se rinden ante las propuestas del gobierno mexicano de ayuda financiera y de incorporación al sistema capitalista, ante la propaganda y los ataques del Ejército Federal, ante las atrocidades de los paramilitares, así como también resisten el ataque del Plan Puebla Panama en Chiapas, que se rehúsan a su incorporación en el sistema electoral y que permanecen en el pensamiento para improvisar y expandir sus estructuras.”²³⁰

La resistencia es la manera de permanecer fieles al acontecimiento de liberación que ellos mismos crearon pero que tiene antecedentes en la revolución mexicana, sobretodo obviamente en su vertiente zapatista, pero en última instancia en todas las rebeliones de nuestro país y en todas las luchas de emancipación de la humanidad. Por medio de la resistencia es como los zapatistas producen y construyen la palabra verdadera como dicen ellos mismos, o una verdad política como dice Alain Badiou.

Tanto los zapatistas (sujeto fiel) como el gobierno (sujeto reaccionario y oscuro) saben que la cuestión del espacio no está desligada de la subjetividad, sino que se implican mutuamente. Los zapatistas han logrado sobrevivir a los ataques del (des)gobierno mexicano y resistir su guerra de baja intensidad debido a la inseparabilidad que han producido entre el espacio y la subjetividad. Los espacios y territorios autónomos ofrecen una alternativa a los territorios organizados por el Capital. Para poder resistir a los ataques, novedosos de fachada, como los de proyectos como las Ciudades Rurales Sustentables, va a hacer mucha falta creatividad e innovación en las estrategias de lucha. Pero para poder efectuar ese despliegue de creatividad es condición necesaria el permanecer fieles, perseverar en el ser de la Verdad que ha sido producida. En este punto convergen la ética filosófica que propone Badiou y la ética militante que pregonan los zapatistas. No rendirse ni desmoralizarse, son las máximas

²³⁰ Mihalis Mentinis, *Zapatistas, the Chiapas Revolt and what it Means for Radical Politics*, London, Pluto, 2006, p. 106. Traducción mía.

clave de la ética contemporánea. No se debe perder la fe en los movimientos de emancipación y en que es posible otro mundo diferente al del capital-parlamentarismo.

Esta ética de la militancia consiste en mantenerse congruente y fiel a sí mismo, a las Ideas que se han defendido. Se rompe al traicionar y por ello mismo al pasarse del lado contrario y convertirse en sujeto reaccionario u oscuro. La traición no es una simple renuncia es una pérdida de fe y una denegación de la Verdad que antes se defendía. Para traicionar es necesario convencerse de que esa Verdad no existió jamás y que, en consecuencia, el mundo tal y como está planteado, la distribución de lo sensible hegemónica en la actualidad, es lo único que existe y que el único proyecto vital viable es el estar al servicio de los intereses del capital. Traicionar es convertirse en enemigo del devenir sujeto que soporta una Verdad y negar la existencia de éstas. Es negar que las comunidades y los pueblos pueden organizarse y constituirse de modo diferente, más justo y más igualitario de como lo hacen en la actualidad. Finalmente, esa es la verdadera apuesta de toda política digna de ese nombre. Como dicen los zapatistas: “¡No se rindan! ¡Resistan! No falten al honor de la palabra verdadera. Con dignidad resistan en las tierras de los hombres y mujeres verdaderos, que las montañas cobijen el dolor de los hombres del maíz. ¡No se rindan! ¡Resistan! ¡No se vendan! ¡Resistan!”²³¹

4. El sujeto fiel y la verdadera vida

Hemos visto, hasta ahora, como la obra de Badiou constituye una “filosofía clásica”, es decir, un pensamiento que parte desde el fundamento y anuda las categorías principales “Ser”, “Verdad”, “Sujeto”. De la misma manera, al enlazar cada uno de los más importantes conceptos de la tradición occidental del pensar propone una nueva práctica de la filosofía basada en el condicionamiento externo de la actividad creadora: amor, arte, ciencia y, en la que he querido profundizar, política revolucionaria. Rancière, en cambio, es un antifilósofo que busca conceptualizar formalmente la irrupción de los incontados, de los excluidos internos, de tal manera que sea su voz la que pueda emerger sin ninguna estrategia retórica de representación. También piensa que el pensamiento parte del “afuera” y por eso lleva a cabo una arqueología de la palabra obrera. Lo que tienen primordialmente en común ambos pensadores en sus obras: el ser fieles seguidores de la hipótesis de la igualdad. Ya he

²³¹ EZLN, *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, disponible en palabra.ezln.org.mx

analizado que, para Rancière, “las inteligencias son iguales” y, según Badiou, “la gente piensa” es el punto de partida de la política.

Toda filosofía clásica culmina en un proyecto de ser humano, finaliza con un proyecto y propuesta de “verdadera vida” opuesto al de “vida falsa”. Los sistemas de pensamiento tienen su cumbre en el descubrimiento de la vida que realmente merece ser vivida. Esto debido a que todo pensamiento digno de ese nombre emite una convocatoria sobre cómo vivir, sobre cómo debemos ser. Además, en una filosofía materialista, como la que nuestros autores suscriben, no se trata de prescribir normas que señalen cómo vivir rectamente, lo cual es imposible para ambos, sino que, cuando una filosofía parte de las prácticas, debe desembocar también en ellas, para indicar los rasgos transformadores y emancipadores.

En el caso de Rancière, como en muchos otros puntos, no tiene un pensamiento bien definido acerca de la verdadera vida o felicidad. Eso sería contradictorio con un pensar que tiene por objetivo dejar que los condenados al silencio puedan hablar. Al tomar la palabra, estos mismos incontinentes necesariamente llevan a cabo una transformación del mundo que los tenía obligadamente callados. La ruptura consiste en construir otro mundo diferente del que recibieron y que los colocaba en un lugar de subordinación. En varios de sus libros, notoriamente en *La noche de los proletarios* y *El filósofo y sus pobres*, Rancière investiga en los archivos el caso de aquellos obreros que, arrancando tiempo al tiempo, debido a sus largas jornadas, se dedican a aquello a lo que se supone no deben ocuparse: la literatura, la poesía o la filosofía. La felicidad se encuentra en los ratos de ocio, en el descanso, en el tiempo que no pertenece al patrón.

De acuerdo con Rancière: “La verdadera felicidad del pobre es no hacer nada”.²³² Es decir, el “arte de los pobres” consiste en “no hacer nada” en llevar a cabo una huelga que redunde en retirar todo el apoyo al sistema dominante. De la misma manera que los grandes paradigmas del arte se construyen integrando cosas que anteriormente eran despreciadas para la actividad artística, los cambios en política se gestan integrando a los despreciados por el sistema social en curso. Rancière muestra cómo es que la cuestión del cambio de régimen

²³² J. Rancière, “*La rupture, c’est de cesser de vivre dans le monde de l’ennemi*”, entrevista para el diario *Libération* publicada el 17-11-2011 disponible en: http://next.liberation.fr/livres/2011/11/17/la-rupture-c-est-de-cesser-de-vivre-dans-le-monde-de-l-ennemi_775223 Traducción mía.

estético es muy formalmente idéntica a la problemática de la insurrección popular. En ambos casos, la creatividad, que va en contra de la organización de poder vigente, tiene por resultado la felicidad del artista o del ser humano que era considerado un mero instrumento y que ahora se libera. Al igual que como veremos en Badiou, la felicidad consiste en la incorporación a un nuevo cuerpo ya sea artístico o político.

En el caso de Badiou, aunque en esta problemática esté acuerdo en lo general con Rancière, las cosas son un poco más complicadas. Žižek afirma que: “La felicidad no es pues, para decirlo en los términos de Badiou, una categoría de verdad, sino una categoría de mero Ser y, como tal, confusa, indeterminada, inconsistente.”²³³ En 2003, cuando fue publicada esta afirmación, Žižek estaba totalmente en lo correcto, pero a partir de la publicación de *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, así como de *Metafísica de la felicidad real*, en 2006 y 2015 respectivamente, Badiou se ha dedicado de lleno a la cuestión de la vida verdadera y de convertir a la felicidad en una categoría de verdad.

Evidentemente, para Badiou la felicidad como categoría de verdad no puede ser lo mismo que la felicidad como la entiende la *doxa* contemporánea del materialismo democrático. No se trata de la satisfacción de los deseos y la consecución de los placeres, de llevar una vida tranquila, de tener un trabajo bien remunerado, gozar de buena salud, tener una pareja conveniente, contar con vacaciones pagadas, con amigos entretenidos o tener casa, coche, mascotas e hijos encantadores que “no dan mucha lata”. Se trata de activar la vida de riesgo y de revuelta, vida a la que debe servir la filosofía. El pensar existe para orientarnos en la consecución de ese tipo de vida. Escribe Badiou:

... la filosofía está obligada finalmente a responder: ¿qué es vivir? “Vivir” evidentemente, no en el sentido del materialismo democrático (perseverar en las libres virtualidades del cuerpo), sino más bien en el sentido de la fórmula más enigmática de Aristóteles: vivir “en inmortal”.²³⁴

La filosofía en clave materialista, como vimos, tiene la función de orientar la existencia. Por ello mismo debe afirmar que la verdadera vida está presente y que puede ser alcanzada por cualquiera que así lo desee. Pero, eso sí, es necesario recalcar que esa vida exige esfuerzo y compromiso y que, por ello mismo, no es lo mismo a simplemente existir, sino que más bien

²³³ S. Žižek, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2005, p. 62.

²³⁴ A. Badiou, *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 557.

exige, de hecho, el coraje para poner en riesgo esa propia existencia. Sólo abandonando y desobedeciendo lo que dictan las opiniones dominantes y fiándose de las verdades es que podemos alcanzar la verdadera felicidad.

De acuerdo con Badiou, ser verdaderamente feliz implica dedicarse a cambiar el mundo, es decir, vivir creando un presente, dejando atrás la actitud pasiva y soportando las novedades de las que no es capaz el mundo pero que, precisamente por eso, valen la pena. Saint Just, en plena revolución francesa, escribía que “la felicidad es una idea nueva para Europa”. Se refería a que la felicidad es revolucionaria, es decir, se trata de desarraigarse del viejo mundo y establecer un vínculo necesario entre la virtud y la felicidad. Para esto hace falta un cambio total en el mundo, una emancipación de la humanidad entera en relación con las figuras oligárquicas que oprimen, y que van desde el esclavismo al capitalismo imperial. Una transformación de esta envergadura es presupuesta en cualquier forma de felicidad real, pero es también una posibilidad vital abierta a todos aquellos que quieran formar parte de ella. Para ser feliz, hay que cambiar el mundo.

Y es que en torno a la cuestión de la felicidad también la filosofía está dividida. A grandes rasgos, podemos decir que está la vertiente que sostiene que la felicidad puede alcanzarse si nos adaptamos al mundo. Para esta corriente, cuyo paradigma es el estoicismo, se trata de convenir con el mundo tal cual es, mientras afirma que el sufrimiento proviene del deseo de cambiar la situación. Se trata de una filosofía del quietismo, de cambiar uno mismo “interiormente” y así, al estar por encima de la situación, alcanzar la felicidad. Nada más lejos de la obra de Badiou quien piensa que la felicidad no es algo que provenga del “interior” y que predique la resignación, sino una cuestión de militancia y de cambio.

A la manera de Saint Just, Badiou propone que la vida ética y la vida verdadera o feliz son la misma cosa. Y la vida ética o feliz es precisamente la vida que es fiel al cambio, que está comprometida con las transformaciones, o sea, con los acontecimientos. Se trata de subirse en el tren en marcha, como decía Althusser²³⁵, de los acontecimientos que no se deducen de la ley del mundo y que son rupturas locales en su devenir.

²³⁵ L. Althusser, « Portrait du philosophe matérialiste » en *Écrits philosophiques et politiques 1*, Paris, STOCK/IMEC, 1994.

Escribe Badiou: “Si no hay ética <<en general>>, es que falta el sujeto abstracto que debería armarse con ella. No hay sino un animal particular, convocado por las circunstancias a *devenir* sujeto”²³⁶. No existe ninguna ética que pueda prescribir acciones para todos los seres humanos y, menos aún, para la “humanidad” en abstracto. Existe una ética de las verdades para cada individuo que se incorpora como sujeto fiel a un proceso de verdad. Cada ética va a depender del acontecimiento en cuestión y de la coyuntura que ese proceso de verdad enfrente. Asimismo, la felicidad depende de haber sido llamado o convocado por un acontecimiento, que nos interpela a trabajar para desplegar sus consecuencias. La fuerza de convocatoria de un acontecimiento reside en el hecho de que expone algo que en la situación permanecía encubierto o enmascarado por la propia legalidad de ese mundo. Un acontecimiento es la revelación de una parte del mundo que solo existía reprimido por ese mismo mundo. Ser fiel (y feliz) consiste en inventar una nueva manera de ser y de actuar en la situación. El acontecimiento nos constriñe a actuar de una *nueva* manera.

Escribe Badiou: “una definición posible de la felicidad sería la siguiente: descubrir en sí mismo una capacidad activa que se ignoraba que se le poseía.”²³⁷ Las capacidades inéditas sólo se descubren mediante la creación de un presente, esto es, a través de la construcción o cohesión de un cuerpo que antes parecía imposible. Gracias a la fuerza de un acontecimiento, las personas son aptas para descubrir lo real de un mundo que se sitúa en lo que es simplemente imposible para ese mundo. Lo real de un mundo declara, bajo la presión de un acontecimiento, la promesa de la posibilidad de aquello que había sido declarado como una imposibilidad. La felicidad es siempre el gozo de lo imposible. Toda felicidad real es una fidelidad a esta promesa. Ser fiel es devenir sujeto del cambio, aceptando las consecuencias de un acontecimiento. La felicidad es precisamente el advenimiento, en algún individuo, del sujeto que descubre puede devenir. La felicidad es la afección del sujeto en tanto que excepción inmanente.

La actividad del sujeto fiel consiste en llevar a cabo una creación en el mundo, pero que es una excepción en esa situación. Una creación de este orden acepta las consecuencias de que lo real, que ha sido revelado por el acontecimiento, encuentra obstáculos para su

²³⁶ A. Badiou, *La ética. Ensayo sobre la consciencia del mal*, op. cit., p. 69.

²³⁷ A. Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, Paris, Fayard, 2015, posición kindle 581. Traducción mía.

realización en el mundo. Por eso, el sujeto no hace lo que tiene ganas de hacer, sino que se somete a la más estricta disciplina. De hecho, “hacer lo que se tiene ganas de hacer” es parte de nuestra adaptación al mundo tal como es. Si el mundo nos otorga los medios para hacer lo que tenemos ganas de hacer, es seguramente porque estamos obedeciendo la legalidad del mundo tal y como es. Aquí reside el secreto conservador del materialismo democrático y su ideología. En el caso de enfrentarnos a un acto de creación verdadero, se tiene la necesidad de crear ciertos, si no es que todos, los medios posibles que son propios a esa creación. La fidelidad es hacer todo aquello que está prescrito por lo real en tanto consecuencia excepcional en una situación o mundo.

Parte de la fidelidad correlativa al sujeto es que éste no puede encerrarse en una identidad preestablecida por el mundo o situación. En tanto excepción inmanente, un proceso emancipador es abierto e infinito, porque se sitúa fuera de las restricciones y límites del mundo. La obra de un sujeto es siempre universal y no puede ser reducida a ninguna ley de tal o cual identidad. Desde el punto de vista objetivo, es decir desde el punto de vista hegemónico, un sujeto, en tanto que inmanente al mundo, tiene siempre un lugar de origen, una patria. Desde el punto de vista del proceso de emancipación, en tanto que excepción, es siempre genérico y apátrida. La felicidad rebasa por mucho, debido a su potencia subjetiva, cualquier impedimento identitario.

La satisfacción está determinada por la legalidad del mundo y por la armonía entre alguna identidad y ese mundo. Si encontramos que alguien está satisfecho, podemos asegurar que se encuentra muy bien integrado y adaptado al mundo. Podemos decir que la satisfacción es en realidad una especie de muerte subjetiva debido a que el individuo, reducido a la conformidad con el mundo tal y como es, es incapaz de devenir el sujeto genérico del que es capaz de ser. En un proceso de emancipación debe experimentarse el hecho de la felicidad que niega a la satisfacción. La felicidad está siempre acompañada de la afirmación, de la creación de novedades y de lo genérico. Escribe Badiou: “La satisfacción está de lado de aquello que Freud llamaba la pulsión de muerte, la reducción de la subjetividad a la objetividad. La satisfacción es la pasión de buscar y encontrar <<un buen lugar>> que el mundo ofrezca al individuo para ahí permanecer.”²³⁸ En cambio, al convertirse en una parte

²³⁸ A. Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, posición kindle 657.

subjetiva de consecuencias de un acontecimiento, se crean la perfecta combinación entre libertad y disciplina que resulta en una nueva forma de felicidad que significa una victoria sobre la dictadura de la satisfacción que caracteriza al poder de la pulsión de muerte. Continúa Badiou: “¿Cómo cambiar el mundo? La respuesta es en verdad regocijante: siendo felices. Pero debemos pagar el precio, que es estar, por momentos, realmente insatisfechos. Es una elección, la verdadera elección de nuestras vidas. Es la verdadera elección, concerniente a la verdadera vida.”²³⁹

Esta elección trae muchas cosas en juego: la verdadera vida de creación o la falsa satisfacción del engaño, el vivir como animal o escoger la humanidad, la inercia contra la creatividad, pero, sobre todo, lo finito contra lo infinito. En la creación del presente, en cada punto del proceso de verdad, comparece el infinito ante el dos de la elección, elección que constituye la constitución íntima de un imponerse en el mundo de una verdad. La creación de un cuerpo que sostenga un proceso de verdad implica la aceptación del infinito, el trabajo de intromisión sobre aquello que se suponía consolidado. Escribe Badiou:

<< ¿Qué es un cuerpo? >>, en tanto cuerpo es ese singularísimo tipo de objeto apto para servir de soporte al formalismo subjetivo, y por ende para constituir, en un mundo, el agente de una verdad posible.²⁴⁰

Este nuevo cuerpo que sostiene un proceso de verdad sólo puede ser creado a partir de deshacernos de una parte de nuestras identidades, de nosotros mismos, de nuestros intereses inmediatos e individuales, para así incorporarnos a un cuerpo de verdad a partir de la huella que ha dejado algún acontecimiento. En tanto individuos somos localizables en el mundo, sometidos al aparecer y desaparecer cotidiano, prisioneros de nuestras particularidades y sometidos a la muerte que no es otra cosa más que la desaparición de esas particularidades. Pero, vivir realmente, es dejar de ser un individuo para devenir el sujeto de un proceso de verdad: estar en el mundo, pero trabajar por el despliegue de aquello que no conoce límites mundanos.

Una verdad se compone de incorporaciones individuales en conjuntos más vastos, tan vastos que son infinitos. Las verdades, como el ser, son esencialmente infinitas, mientras que el cuerpo, tal y como aparece, está irreductiblemente marcado de infinito. La incorporación

²³⁹ *Ibid.*, posición Kindle 680.

²⁴⁰ A. Badiou, *Lógicas de los mundos, op. cit.*, p. 497.

de un individuo a un sujeto es la entrada de la finitud en la infinitud. Escribe Badiou: "... el sujeto es lo que hace posible que el individuo alcance la infinitud de lo real, lo infinito de la real. También dijimos: el sujeto es aquello que le permite al individuo, que es un singular, un particular, acceder a lo universal."²⁴¹ El tema del sujeto indica la capacidad para el individuo de no tener que estar, de manera exclusiva, al servicio de sus particularidades, lo que en jerga del mundo actual se llama sus intereses. Puede ser también parte y actor de algo con valor universal y en contacto con lo infinito de lo real. El concepto de sujeto designa una suerte de mediación entre los límites particulares e individuales del individuo y algo que tenga valor individual. Por ello, trasciende límites ya sean biológicos, culturales o nacionales. Al ser parte fiel de un proceso de verdad, desde la perspectiva de la eternidad, se superan los límites. La verdadera felicidad es el compromiso con una posibilidad que va más allá de la mera singularidad, construye algo de significado universal o cuya realidad puede ser infinita. Dice Badiou: "toda felicidad es un gozo finito del infinito."²⁴²

El pensamiento de Badiou, tanto filosófico como político, es un pensamiento que nos presiona a esperar, no de una manera pasiva ni ingenua, sino desde una subjetivación creativa constantemente renovada. Cuando se incorpora a un proceso de verdad el individuo es marcado por su participación en la eternidad que llena de entusiasmo y dicha a aquellos convocados. En palabras de Badiou, el sujeto es "una sucesión legible de fragmentos de eternidad. Porque un sujeto fiel crea el presente como ser-ahí de la eternidad."²⁴³

Dice Spinoza en la proposición XXIII de la parte quinta de la *Ética*: "*El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno*"²⁴⁴. Que podría parafrasearse de manera badiouana de la siguiente forma: "El sujeto no puede destruirse absolutamente con el individuo, sino que de él queda algo que es eterno en el cuerpo que sostiene la verdad". El sujeto expresa la esencia del individuo bajo la perspectiva de la eternidad, aquello de lo que es capaz sin ninguna restricción temporal, ya que la igualdad en política, por ejemplo, de un solo campo genérico, es un proyecto que trasciende a los individuos y que es el producto de varios siglos y milenios de lucha. Los

²⁴¹ A. Badiou, *La filosofía frente al comunismo. De Sartre hasta hoy*, op. cit., posición Kindle 518.

²⁴² A. Badiou, *Métaphysique du bonheur réel*, op. cit., posición kindle 746.

²⁴³ A. Badiou, *Lógicas de los mundos*, op. cit., p. 560.

²⁴⁴ B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña García, Madrid, Tecnos, p. 398.

cuerpos individuales vienen y se van, con sus pequeñas satisfacciones y sus pequeñas preocupaciones, pero aun así experimentamos y sentimos que somos eternos al participar de las verdades. La inmortalidad está presente aquí y ahora, a la vuelta de una decisión.

Conclusiones

A lo largo de la tesis he querido aclararme y aclarar a mis lectores el significado que puede tener en la actualidad la tarea del pensar que llamamos filosofía. La filosofía es una práctica que no puede definirse puesto que está en constante renovación de sí misma. Ella tiene que cambiar debido a factores internos que derivan de su propia problemática y de su tradición y, sobre todo, debido a factores externos, ya que el pensar depende estrechamente de su tiempo y de los antagonismos que producen a las épocas.

En el texto busqué responder a las preguntas: ¿qué significa pensar en el siglo XXI? Pero también, ¿Cuál es la filosofía que puede estar a la altura de los retos que nuestras presentes circunstancias exigen? La humanidad, en nuestro siglo, se enfrenta a retos sin precedentes: devastación ecológica y una desigualdad creciente que expulsa a millones de seres humanos del nuevo sistema global, expulsión que es en realidad una condena a muerte, a veces lenta y dolorosa, otras, abrupta y cruel. La filosofía, para estar a la altura de nuestro tiempo, necesita proponer nuevos esquemas de pensamiento que ofrezcan soluciones a los retos que enfrentamos ya que las viejas y dominantes formas de pensar son parte de ese mismo problema.

Esta humanidad que ahora enfrenta retos y cuestiones como una gran civilización planetaria no puede enfrentar esos desafíos si los sigue concibiendo desde las perspectivas que ofrecen las maneras de pensar dominantes o hegemónicas. Individualismo, libre mercado, libre competencia, sistemas jerárquicos, primacía de la ganancia, suprema importancia de la reproducción de Capital y del crecimiento económico son conceptos clave de una ideología que ya está agotada y que es inútil para enfrentar los problemas que la humanidad tiene por delante. Continuar con este sistema de egoísmo sistemático sería un suicidio colectivo por parte de todos los hombres y mujeres del planeta tierra. Ya quedó demostrado que no hay ninguna “mano invisible” que convierta las ansias individuales de perseverar en el ser en una comunidad de iguales, justa y próspera para todos. Lo que sí ha traído consigo este individualismo o egoísmo del “materialismo democrático” es deshumanización, desigualdad, pobreza y desastre ecológico. Y eso sólo en términos económicos, en términos humanos, esta cosmovisión basada en el “libre mercado” ha

conseguido arrasar con todo aquello que no proporcione placer o ganancia inmediata y una instrumentalización y mercantilización de todos los seres humanos.

El sistema dominante ha logrado imponer el materialismo democrático, que a nivel periodístico y en otros ámbitos también se llama neoliberalismo, como si fuera el sentido común, como si fuera lo “normal” o “natural”. No parece que la humanidad hoy esté regida por ideas, sino por dogmas, como los que acabo de mencionar. Por ello, hoy en día es urgentemente necesaria la elaboración de otra filosofía que tenga la finalidad interrumpir el estado de las cosas, antes que reproducirlo; una filosofía que nos haga pensar diferente, para ser diferentes. El sistema dominante se ha encargado de colonizar conceptos tales como “libertad”, “felicidad”, “democracia” para usarlos en sus fines de dominación y así condenar todo aquello que no entra en su juego macabro. Libertad es gozo sin límites, felicidad es acceder a esa libertad y democrático es el régimen que asegura la consecución en los individuos de esa libertad y felicidad individual. Por el contrario, además de haber ya controlado el significado de ciertas palabras clave como las que acabo de mencionar, se ha logrado proscribir el uso de otras palabras: “comunismo” a la cabeza, pero también “igualdad”, “bienestar social”, “pueblo”, “populismo” designan supuestos excesos que hay que evitar para llevar a cabo lo que nos dicen son las naturales y sanas, pero dolorosas, políticas del libre mercado.

En este mundo organizado por mercaderes y banqueros (uno se siente con ganas de escribir ladrones) todo el lenguaje (y las prácticas que conlleva) ha sido conculcado por aquellos que dominan. Si el amo lo es a partir del control de las palabras y su significado, hace tiempo que los amos son los dueños del dinero y que su aparato ideológico, ya formado más por cadenas de grandes medios que por escuelas, y funcionando más por medio de futbol o telenovelas, que por la legitimidad que daría algún conocimiento o ciencia. En esta situación, no es que nos falte libertad, nos falta además el lenguaje con el que podamos articular esa propia falta de libertad. Diagnósticos sobre la enfermedad que sufre nuestro mundo unificado por los procesos económicos, políticos y comunicativos que llamamos globalización sobran y abundan. No es difícil encontrar abundantes libros y artículos sobre los problemas que enfrentamos y que ya mencionamos algunos como la debacle ecológica y económica, la indiferencia ante el otro, el consumismo, el individualismo, la falta de oportunidades de desarrollo en los jóvenes, etc. Sin embargo, lo que es imposible de hallar

es un lenguaje que sea capaz de aglutinar las diferentes luchas contra estos problemas y de superar el mundo capitalista que es la raíz del problema. Sabemos que el mundo va en dirección equivocada pero parece que tenemos agotada la creatividad para imaginar nuevos rumbos. A todo esto hay que sumar que el sistema, siempre blindado impecablemente en lo que se refiere a lo ideológico, denomina “totalitarismo” a cualquier intento que tenga por meta superar este estado de la situación y romper con los dogmas que mantienen andando las cosas tal cual y como lo hacen. Si se vive con compromiso, bajo la Idea diría Badiou, uno se encuentra en el anatema total. El absurdo es absoluto: es como si la investigación para resolver todos estos problemas fuera prohibida. Es el nuevo oscurantismo de nuestros tiempos.

Considero que toda filosofía contemporánea, y no sólo la de Althusser, Rancière y Badiou, debe ser medida con esta vara: qué tanto es capaz, como pensamiento, de proponer un lenguaje y una cosmovisión que nos aleje de los dogmas de la actualidad y posibilite un mundo futuro de igualdad y cooperación que supere los problemas mencionados. Estoy consciente de la gravedad y dificultad de juzgar a un pensamiento bajo ese criterio, pero son precisamente Althusser, Badiou y Rancière, los que pensarían que la filosofía es digna de ese tipo de tareas y que el pensar es una práctica que no está para cosas menores. Y, si bien cualquier pensamiento de la actualidad no cumple satisfactoriamente con dicho cometido, si le aplicamos este criterio, y lo que tenemos en este momento como asomo de mundo nuevo resultará que no es otra cosa más que balbuceos y no un lenguaje bien articulado. Debemos partir de aquello con lo contamos, por más precario e incipiente que pueda parecer. Es en este sentido que considero que todo pensamiento debe medirse por su funcionalidad y fidelidad a la hipótesis comunista o, puesto de otra manera, al axioma de igualdad.

Entre 1917 y 1989 la humanidad contó con un lenguaje común, el del materialismo dialéctico, con el cual ponerse de acuerdo y llevar a cabo luchas en común. Ese lenguaje se agotó y la empresa a la que servía, el socialismo real, fracasó rotundamente. Cualquier intento de pensamiento y de praxis política basado en ese modelo está condenado al fracaso debido a que las circunstancias a las que se enfrentaba han sido superadas. Sin embargo, un pensamiento capaz de sostener la hipótesis comunista es una reflexión que no renuncia a su pasado, sino que sigue experimentado para poder llevar el axioma de igualdad hasta sus últimas consecuencias. El proyecto del socialismo real y sus exponentes como Lenin, Mao,

Castro, Luxemburgo, etc., nos puede enseñar sobre sus éxitos y fracasos y a no repetir los dogmas del pasado. No debe tratarse de un rechazo en bloque, sino de un balance crítico llevado a cabo desde la óptica de la hipótesis comunista en el presente. Me parece que ésta es la clave para entender el perenne compromiso de Badiou con el maoísmo que pervive hasta nuestros días. Incluso la crítica del pasado revolucionario debe permanecer en manos de revolucionarios y no de los sujetos reactivos y oscuros que siempre negaron la posibilidad de éxito a los proyectos emancipatorios. Conviene evaluar si Badiou y Rancière dan un paso más en este punto.

En su libro póstumo *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, y muy en concordancia con nuestros filósofos analizados, Luis Villoro escribe: “Todo pensamiento, toda actividad están sometidos a una alternativa, la aceptación de lo que existe (lo mismo) o el intento de transformarlo (lo otro). En el primer caso, obedece a una actitud conservadora; en el segundo, a una actitud “disruptiva”, esto es, la que intenta “romper” la situación existente para cambiar la realidad.”²⁴⁵En lo que sigue voy a hacer un balance de las concepciones sobre la filosofía de Althusser, Rancière y Badiou para elucidar qué tan disruptivos son y en qué puntos y en qué cuestiones de su pensamiento puede que sigan siendo conservadores, incluso a pesar de sus intenciones.

- **Louis Althusser**

No considero que Althusser sea un filósofo contemporáneo. Lo cual no demerita sus aportaciones para pensar la filosofía, las cuales son muchas y varias. ¿Por qué Althusser no es un filósofo contemporáneo? Porque la coyuntura política ha cambiado mucho. Ya no enfrentamos las mismas cuestiones que enfrentó el autor de *Pour Marx*. La guerra fría, el bloque socialista, los Partidos Comunistas fuertes, etc. Nada de eso existe hoy. No es que la filosofía de Althusser sea conservadora, en términos generales es de las propuestas más disruptivas del siglo XX. Solamente que el mundo que aspiraba a cambiar ya cambió y, desgraciadamente, no en fue en la dirección que hubiese querido el filósofo de la *rue d’Ulm*. En el momento en que Althusser escribió sus obras, poco más de la mitad de la población del mundo vivía en regímenes socialistas: en China, el país más poblado, se libraba una

²⁴⁵ L. Villoro, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 19.

revolución dentro de la revolución contra la endurecida burocracia, América Latina vivía periodos de constante insurrección y de frecuentes victorias, como casi en todo el llamado tercer mundo. Además, los militantes de todo el planeta se reconocían en el lenguaje del materialismo dialéctico con el que podían expresar afinidades y diferencias. Las relaciones de fuerza estaban mucho más equilibradas en el seno del movimiento obrero que incluso se podía saborear la victoria. Es cierto que no todo era positivo y el primero en percibirlo era el mismo Althusser, que escribía para corregir el rumbo de un movimiento obrero, el del PCF, que mostraba grandes posibilidades de hundimiento de no ser por un cambio de dirección. Ese cambio nunca llegó, pero Althusser hizo todo lo posible en su teoría para que se logaran los cambios pertinentes. Su célebre “regreso a Marx” era una tentativa de recuperar las bases teóricas originales de un movimiento que se había aburguesado y que se había acostumbrado más a gobernar que a cambiar el mundo, como sucedía al menos en Francia y en la Unión Soviética.

Althusser, con toda la fe del filósofo, considera que rectificar en teoría es rectificar en la práctica. Si bien, el filósofo materialista tiene que escuchar y basar sus pensamientos en lo que esté sucediendo en política y en ciencia para posicionar los descubrimientos científicos en la adecuada línea política, las victorias y los fracasos de la política emancipadora tienen mucho que ver con el poder ver adecuadamente que proporciona una teoría correcta. Para lograr una teoría justa, Althusser plantea un regreso a las bases, a la obra de Marx misma, interpretada como la fundación de la ciencia de la historia (materialismo histórico) y, por lo tanto, de una nueva filosofía (materialismo dialéctico). Althusser lleva a cabo un ejercicio de depuración de la obra de Marx para discernir (trazar una línea de demarcación) entre lo conservador y lo disruptivo para poder optimizar este último carácter.

Creo que Althusser extrae de la obra de Marx una nueva práctica de la filosofía que, como afirmo en este trabajo, continuaron sus alumnos, Rancière y, sobre todo Badiou, que continúa vigente, ya que se trata de proponer un pensamiento basado en la práctica y con efectos de liberación patentes. La filosofía debe ser, para el antiguo *caïman*, una práctica en el que el pensamiento se integra a uno de los polos en contradicción del campo social. *La vocación filosófica está atravesada irremediabilmente por la división y el antagonismo y es, ella misma, combate condicionado por las prácticas extrafilosóficas.* Como cualquier otra forma de discurso, la filosofía está atravesada de cabo a rabo por relaciones de poder. El

discurso filosófico puede funcionar de tal modo que pueda servir y apoyar el discurso de la clase dominante o puede servir a la ideología de algún grupo en ascenso y que sea un contrapoder en la situación. Ningún lenguaje es un instrumento neutral, sino que siempre obedece a los intereses de alguno de los bandos que se encuentran en pugna en alguna determinada situación social.

Dependiendo cómo se coloque ante el poder, la filosofía puede ser instrumento de conservación o de cambio. En términos de Althusser la filosofía puede ser materialista o idealista. En este punto, me parece que Althusser ha sido superado, ya que después de la muerte de Dios y la reacción neoliberal ya no es funcional el filósofo-sacerdote idealista de antaño. Hoy en día el sistema capitalista se legitima a través de la ideología materialista, lo que, como vimos, Badiou llama “materialismo democrático”. Ya no se necesita al filósofo para que suture las contradicciones del régimen. El hombre consumista de esta era líquida no necesita justificación racional, necesita que las mercancías satisfagan deseos. La justificación o legitimación del régimen ya no es en términos teológicos ni racionales, se da a partir de términos mercadológicos. El poder es legítimo si es capaz de producir cada vez más satisfactores, es decir, si es capaz de producir deseos. Ya no exige renuncia, demanda que no nos abstengamos de disfrutar. Ante esto, como hemos visto al analizar la dialéctica materialista en Badiou, para transformar la realidad, es inoperante el filósofo materialista que demanda más libertades, lo funcional es el filósofo materialista que convoca a la disciplina.

Este colocarse a favor o en contra del poder por parte de la filosofía, y en este punto Althusser es acertadísimo, depende de cómo se practica la filosofía. La filosofía conservadora, que defiende la resignación frente a la realidad, considera al pensamiento como autosuficiente y como autofundado; no sale de sí misma, vive en el encierro y, desde la racionalidad *a priori*, dicta principios. En cambio, la filosofía materialista y crítica está atenta a lo que pasa en el mundo, se sabe condicionada por su exterior, por lo real, por lo que pone en cuestión al pensar. Para pensar la política analiza la coyuntura y los actores implicados en ella, no dicta principios desde una racionalidad supuestamente pura.

La filosofía es un instrumento de orientación en la práctica. Por ello, se dedica a clarificar y explicar cada situación trazando una línea de demarcación en la que muestra dos opciones que fueran a elegir. Opciones ante las cuales es imposible permanecer indiferente.

La filosofía es un instrumento de división, no de unidad, se trata de dejar en claro cuáles son los bandos que intervienen en la situación y que se encuentran en pugna. La filosofía no es un instrumento de paz (mistificación idealista por excelencia), sino que es una máquina de pensar que exacerba, en teoría, los combates en el seno de una sociedad dada. En este sentido, la filosofía es servidora de la política, del bando transformador que interviene en ella y que simplemente escucha para registrar sus efectos en el pensamiento.

Althusser deja en claro, correctamente a mi parecer, que si una filosofía se asume a sí misma como transformadora tiene que ser un pensamiento-acción que escucha, es decir, que se abre al exterior, a nuevas experiencias de lo político. La filosofía, si busca cambiar la situación, tiene que aprender de los movimientos sociales que llevan a cabo la lucha por la emancipación. Esto quiere decir que la filosofía no busca establecer principios, sino pensar lo que sucede en la política “realmente existente”.

Concluyendo, creo que la concepción que produce Althusser de la filosofía es de gran actualidad y que puede soportar el cambio de coyuntura que ha sucedido, el cambio del marxismo al postmarxismo si se sabe leer trayéndolo a nuestros días. Independientemente de que hoy en día no exista ni U. R. S. S. ni partidos comunistas en todo el mundo, su manera de delinear la profesión filosófica es aún correcta. No se trata del filósofo que analiza la realidad desde una supuesta e imposible posición de observador neutral, en caso de producir un discurso desde esa imposible posición lo único que se consigue es ser un actor que apuntala la realidad tal y como es. Se trata de localizar la contradicción (o contradicciones) del mundo presente para actuar a favor de la parte que representa la emancipación siendo una parte activa de ese movimiento. El filósofo y la filosofía tienen que ser militantes si buscan ser transformadores de la realidad. De esta manera, lo que se propone es una práctica transformadora de la filosofía en contacto con lo real (en el sentido lacaniano), es decir, con aquello que disloca y pone en cuestión el mundo y, por ello mismo, con aquello a partir de lo cual puede reconstruirse.²⁴⁶

²⁴⁶ Naturalmente, creo que la aportación de mayor valor teórico de Althusser es su teoría de la ideología y, sobre todo, su teoría del sujeto. A partir de ella, Althusser busca explicar cómo es que los individuos se identifican con el lugar que les es asignado por el poder. Queda para una futura investigación explicar el desarrollo que tuvo esta teoría en sus discípulos y filósofos posteriores. En el caso de Badiou, estaría por analizar cómo y por qué éste llama sujeto a aquel que lleva a cabo un proceso de verdad, es decir, de transformación e individuo a aquel “contado por uno” según el Estado. Sin embargo, Badiou no dice nada de

- **Jacques Rancière**

Evidentemente, el mayor logro filosófico de Rancière es haber formulado el axioma de igualdad habiéndolo llevado a sus últimas consecuencias. ¿Qué significa que todas las inteligencias son iguales? ¿Qué podemos extraer o derivar de suponer que todos los seres humanos son iguales? Las respuestas que propone Rancière son siempre valientes e implacables, pero no todas las veces acertadas y correctas. Incluso, muchas veces el filósofo del desacuerdo se equivoca por querer ver en todos lados desigualdades y jerarquías. Ese es el caso de su análisis de la vocación filosófica.

El juicio sobre la filosofía que lleva a cabo Rancière es sumario y unilateral. No alcanza a darse cuenta cómo es que la filosofía, como la mayoría de las prácticas, es un arma de dos filos, es decir, puede servir tanto a la enajenación y sujetamiento como a la liberación y toma de consciencia. Si bien, la filosofía en muchos momentos (quizá la mayoría) ha contribuido a la conservación del mundo tal y como es, eso no quiere decir que siempre haya sido así o que no pueda ser de otro modo. Rancière es un crítico muy agudo cuando se trata de analizar el lado oscuro de la filosofía, pero niega, sin más pruebas, que pueda existir otra manera de filosofar.

Estoy de acuerdo con Rancière en que la filosofía no debe ser el portavoz ni representante de nadie, mucho menos de algún conjunto de personas a quienes la sociedad nos les ha dado voz. La filosofía debe simplemente consignar los efectos en el pensamiento que tienen los movimientos políticos a favor de la igualdad. En lo que no creo que Rancière esté en lo correcto es en pensar que, por el simple hecho de pertenecer a la clase de los oprimidos, se trate de una visión emancipadora y, viceversa, que pensadores como Marx, Sartre o Bourdieu no puedan dedicar su obra o comprometerse con los condenados de la tierra por el simple hecho de no ser parte de ellos. De la misma manera, y también contra Rancière, no creo que la filosofía sea, en sí misma y necesariamente, así como en todos los casos, legitimadora de la división del trabajo y del acomodo en clases de los seres humanos.

este proceso de cuenta ¿Está de acuerdo con Althusser? Pero, en todo caso, ¿por qué Badiou no se pronuncia sobre esta importante cuestión? Por el lado de Rancière, habría que defender a Althusser de las acusaciones que le lanza el pensador del desacuerdo tachándolo de “mandarín”, es decir, de alguien que busca liberar a los trabajadores “desde arriba” a partir de una verdad inventada por los intelectuales. Con lo expuesto en esta tesis podemos notar la falsedad de dicha acusación.

Considero, más del lado de Althusser y Badiou, que la filosofía siempre conserva algo de antagonismo en su seno, que por más revolucionaria que sea, siempre permanecen algunos rasgos conservadores e, inversamente, en la filosofía más conservadora se puede encontrar atributos revolucionarios. Esto sin menoscabar que cada pensamiento siempre cuenta con una tendencia dominante y con mayores efectos ya sea por el poder o contra él.

Estoy totalmente de acuerdo con Rancière en que el punto de partida de cualquier filosofía transformadora es el principio de que todos los hombres piensan, como diría Gramsci, que “todos los hombres son filósofos”. Sin embargo, eso no quiere decir que en toda persona exista un pensamiento crítico y no meramente la inercia discursiva de las opiniones. Aun así, todos los seres humanos cuentan con un marco categorial con el que se orientan en el mundo. Incluso los plebeyos, aquellos que para Rancière son los excluidos del discurso, cuentan con la cosmovisión de aquellos que los dominan. Ellos, como cualquiera, tienen que hacer un esfuerzo militante para cambiar su mente y cambiar el mundo. El esfuerzo de la liberación no se le escatima a nadie, incluso a los que más lo necesitan. Una vez llevada a cabo esta *ascesis* militante, no importa el origen de clase, los que militan por un mundo diferente y mejor son todas y todos camaradas o *compas*. Esta es la clave de la verdadera universalidad, la que se consigue trabajando y luchando, en una palabra, organizándose.

También estoy de acuerdo con Rancière, y en esto coincide también Badiou, que lo que comúnmente se llama “filosofía política” en la mayoría de las universidades del mundo no es más que una mezcla entre el ocultamiento de la política “realmente existente” y sus antagonismos y el deseo fútil de reglar esta actividad a partir de “principios racionales”. Como si alguna vez en la historia de la humanidad alguna relación de fuerzas hubiese cambiado con principios *a priori*, situaciones originarias y velos de ignorancia o cosas por el estilo. Las fuerzas y los antagonismos políticos existen por sí mismos y el pensamiento sólo puede tomar partido y ganar la partida en su propio campo, el filosófico. Con eso se gana la razón, pero también es necesario postular que la legitimidad se gana estando al lado de los excluidos. Razón y legitimidad son algo que no se gana reflexionando, sino actuando, de ahí la necesidad de una filosofía activa que entonces exclame junto con Mao “tenemos razón en rebelarnos.”

En definitiva, el punto más fuerte del pensamiento de Rancière consiste en haber mostrado que *la percepción es un asunto político*. La manera como usamos nuestros sentidos y percibimos el mundo no tiene nada de espontáneo, la manera e intensidad con la que percibimos algo están mediadas por la palabra y la razón (*logos*) y el propio discurso obedece a los procesos económicos, sociales, de distribución del poder y de dominación del momento que estemos hablando. No es casualidad que ciertos discursos tengan máxima audibilidad y ciertos actores máxima visibilidad, mientras que a otros sectores sociales sea prácticamente imposible verlos y escucharlos. Rancière fue muy acertado al llamar “policía” a este tipo de procesos a los que nos referimos a lo largo de la tesis.

Un régimen policial o un modo determinado de distribución de lo sensible pueden transformarse cuando emerge aquel sector que era invisibilizado. Este sector de los excluidos es un sujeto político. El choque entre el sujeto y el régimen policial en curso es lo que constituye para Rancière la política. La política es necesariamente la creación de una nueva repartición de lo sensible y, a su vez, es la creación de un nuevo lenguaje. El sujeto o el Pueblo (como también le llama Rancière) necesitan crear y afirmar el lenguaje con el que pueden hablar, ya que antes estaban reducidos al silencio, simplemente recibían órdenes pero no las respondían. La toma de palabra por parte del Pueblo anula el lenguaje con el que los amos mandaban e inventa otra lengua más igualitaria.

Sin embargo, este modelo de Rancière tiene un defecto grave: considerar que la política es el momento fugaz en que se enfrentan el sujeto-Pueblo y el régimen policial. Estas emergencias de los excluidos son comunes y más o menos frecuentes, pero casi nunca logran transformar verdaderamente al régimen. Se necesita de un proceso de militancia y de organización prolongado. Ningún cambio se logra de manera espontánea. Hay que plantear los fines, organizar a la gente en torno a ellos y enfrentar las resistencias y oposiciones que vayan saliendo al paso. No se trata de una emergencia, sino de una lucha prolongada. Un movimiento político exitoso necesita tener dirección, y esto es precisamente lo que no contempla el filósofo del desacuerdo, debido a que no puede soportar la idea de que unos dirijan y otros obedezcan.

Creo que Rancière exagera, si bien las estrategias y tácticas de un movimiento político tienen que ser consultadas con las “bases”, eso no excluye que puedan existir innovaciones

de lucha por parte de algunos miembros destacados del movimiento que puedan llevar a éste por la senda de triunfo. Un líder democrático escucha a su movimiento, pero no por eso deja de crear nuevas estrategias y las propias bases pueden también comprender una línea que les convenga, aunque venga del “líder” o del “caudillo”. En los procesos emancipatorios, las bases deben mandar al líder, pero el líder también puede determinar lo que es mejor para el movimiento. No todas las órdenes son en beneficio únicamente de quien las profiere, puede existir organización y dirección en un movimiento político que convenga a todos aquellos implicados en él, aunque esa dirección provenga de un individuo que logra aglutinar a la gente con su carisma y tenga visión y creatividad para lograr nuevas formas de organización social.

- **Alain Badiou**

De los tres pensadores analizados en esta tesis, Badiou es el más complicado. Su proyecto es el de una filosofía clásica basada en una ontología matemática que se va extendiendo a otros campos que van hasta el análisis de los procesos políticos contemporáneos hasta la formulación de lo que es la vida verdadera y la felicidad humana. Sin embargo, no desarrolla las diferentes áreas filosóficas de manera convencional: como postula que la ontología son las matemáticas, en realidad hace “metaontología” que es la reflexión filosófica sobre esa disciplina; o, también, no hace “estética”, sino “inestética” para registrar en el pensamiento las diferentes innovaciones en el ámbito del arte. Aún, al igual que Rancière, considera que hay que abandonar la “filosofía política” por obliterar la auténtica lucha política y llama “metapolítica” al ejercicio de pensamiento que continua la militancia dentro del campo filosófico. El objetivo es llevar a cabo un sistema filosófico que anude las tres grandes categorías de la tradición de pensamiento occidental: Ser, Sujeto y Verdad.

En la tesis me centré principalmente en la concepción que tiene Badiou de la filosofía y su relación con lo político, fue ineludible tratar los temas de metaontología en relación con la matemática y también pase revista a lo que es la vida verdadera o la felicidad que consiste en vivir bajo la Idea. Considero que un rasgo esencial de la filosofía de Badiou, que por eso mismo está presente en toda la tesis, es que estamos hablando de una filosofía comprometida, que no piensa desde el supuesto y fingido punto de vista “neutral”. Sino que, de principio a fin, tiene un objetivo político, ya que, no se trata solamente de pensar el cambio, sino de ser

parte de él, ser sujeto de las transformaciones que se están llevando a cabo y que son las verdades de la época.

El principal objetivo de Badiou es llevar a cabo una filosofía transformadora del mundo tal cual como lo encontramos: desigual, injusto, lleno de abusos y explotación. Por eso, su pensamiento busca rescatar (resucitar, diría él) la hipótesis comunista del olvido, descrédito y calumnia en la que cayó después de la derrota del socialismo real. Volver a ser fieles a la Idea del comunismo en filosofía significa pensar de tal modo que podamos escapar de las opiniones dominantes de nuestro tiempo, todas ellas construidas para obstruir esa misma Idea. Se trata de salir de la caverna contemporánea conformada por los grandes medios de comunicación: las escuelas, los noticiarios, los *malls*, los supermercados, la internet, las empresas, la bolsa de valores, las elecciones y los partidos políticos, etc. Una filosofía contemporánea es aquella que propone una salida a este circo sádico y cruel que es esta sociedad del espectáculo globalizada.

Es así que Badiou busca una renovación de la hipótesis comunista, pero no a partir de la nada. Si bien es imposible plantear la hipótesis del mismo modo que se hacía en la secuencia que va de 1917 a 1976, tampoco se trata de hacer “*tabula rasa*” del pasado. Las soluciones que se propusieron en esas secuencias en la U. R. S. S., China, Yugoslavia, Vietnam, Cuba y en todo el mundo fueron soluciones que esperan aún un balance crítico por parte de la izquierda en el que se consigne en qué acertaron y en qué fallaron. Son procesos políticos que nos pueden enseñar sobre sus éxitos y fracasos. Se trata de una hipótesis que no renuncia a su tradición, pero que sigue experimentando de manera novedosa el axioma de igualdad queriéndolo llevar hasta sus últimas consecuencias.

Reanimar filosóficamente a la hipótesis comunista implica cortar de tajo con aquellos conceptos que obliteran el axioma de igualdad y que no dejan concebir en el pensamiento la posibilidad de una transformación política total (que necesita una transformación filosófica igual de radical). Pseudoconceptos tales como “totalitarismo”, “culto a la personalidad”, “antidemocracia”, “individualismo”, “propiedad privada”, “elecciones”, “partidos políticos”, entre otros, son palabras clave del neoliberalismo que no tienen cabida en el sistema de Badiou. Hay que librarse de ese deseo neurótico de evitar la “totalización” por parte de los procesos políticos contemporáneos, pero que ha redundado en la aceptación del totalitarismo

neoliberal con su cosmovisión y vocabulario. No es muy inteligente quejarse del dogmatismo y la ortodoxia comunista estando adheridos a la forma burguesa o capitalista de ver el mundo. Esa mirada que ve el mundo desde arriba y desde su soberbia.

Hay dos formas de ver el mundo: desde arriba y desde abajo. Desde arriba es la mirada de los propietarios, de los ricos, sean países o individuos; es la mirada dominante que impone sus condiciones a los demás, a los de abajo. Se trata de la alucinación burguesa de aquellos que se consideran dueños del planeta. Es la forma de ver el mundo que cuenta con prácticas y discursos extendidos por todo el mundo. En cambio, la forma de ver de abajo es la de los que buscan trabajo, de los que emigran, de los que luchan en las selvas y sierras, de las obreras maquiladoras, de los pueblos originarios a lo largo del mundo, de los sin techo, de los homosexuales, esa mirada sin discurso sistemático, sin voz clara y muchas veces con poca esperanza. Es, paradójicamente, la mirada del trabajo y de la creatividad, del cuidado de la casa y del cariño, de la siembra de la tierra y del cuidado del territorio. Es a partir de esa mirada que se puede (re)construir la hipótesis comunista, siéndole fiel y construyendo en diálogo una nueva cosmovisión.

Pero, ¿es Badiou fiel a esa mirada de abajo? Su trabajo es un gran intento, lo logra en varios aspectos, pero también en muchos otros sigue conservando ciertos rasgos de la mirada de arriba que hay que discernir. En las páginas que siguen intentaré reflexionar cómo es que la filosofía de Badiou en muchos de sus puntos es conveniente con esta “mirada de abajo”, sin embargo, señalando también como es que, en algunos otros aspectos, se aleja de esta perspectiva. Es decir, es cierto que Badiou postula, al igual que Althusser, que la filosofía debe tomar partido, así que hay que analizar cómo es que la propia filosofía badiouana cumple con este propósito.

Badiou reconoce, al igual que su maestro Althusser, que la filosofía está impregnada de los antagonismos sociales. El lenguaje es también un campo de batalla, sobretodo en algunas palabras clave cuyo significado puede ser reaccionario o revolucionario, victoria o derrota, avance de terreno o retirada. Palabras tales como “verdad”, “justicia”, “democracia”, “comunismo”, etc. no cuentan con ningún significado claro y fácilmente atribuible. El sentido que se les atribuya a estas palabras o conceptos tiene efectos en el comportamiento de las

mujeres y los hombres y pueden ser aprovechadas por el espectro de fuerzas políticas existentes.

Cuando se busca crear un mundo nuevo, es indispensable la cuestión del lenguaje. Para crear un mundo nuevo hay que nombrarlo de nuevo. La mirada de arriba ya cuenta con un lenguaje establecido, se trata del saber enciclopédico de la situación. Los conservadores no tienen que hacer otra cosa que adaptar este lenguaje a cada momento, según vayan encontrando resistencias a la situación corriente con la cual están de acuerdo y defienden. Los partidarios del cambio, por el contrario, al buscar adoptar la “mirada de los de abajo”, tienen que empezar compartiendo con ellos la orfandad en palabras y aceptar el desafío poético de inventar nuevas palabras. Cada grupo militante cuenta con la responsabilidad de la creación de un nuevo lenguaje que sirva como contra-poder al mundo tal cual es, al igual que intenta dar a luz al mundo nuevo.

Esta cuestión de la creación del mundo nuevo se lleva a cabo por medio de la acción, de la práctica, por eso cualquier pensamiento que busque encarrilarse con esta transformación no puede ser una filosofía solamente de escritorio, tiene que ser necesariamente una filosofía que milita por el cambio. Por eso, Badiou propone una filosofía atenta a lo que sucede, a las luchas y movimientos que buscan transformar el mundo y que apoyan la Idea comunista, reivindiquen o no este nombre. El filósofo no puede permanecer encerrado, tiene que examinar y someter a crítica a las revoluciones del pasado y a los movimientos sociales del presente. Siempre intentando contribuir a la creación de este nuevo lenguaje transformador de la situación.

¿Cumple la filosofía de Badiou con este propósito? Biográficamente sí. Badiou lleva años de respetable militancia comunista. Primero, en organizaciones maoístas y luego en *L'Organisation Politique*, que fundó y dirige. Al menos no creo que se le pueda atribuir su falta de trabajo de campo. En su pensamiento las cosas son más complejas. Es cierto que su pensamiento siempre está al corriente con los sucesos políticos del momento. Badiou publica una serie de libros denominados “*Circonstances*” dedicados a discutir sobre los acontecimientos políticos del momento. El cuarto libro de la serie *De quoi Sarkozy est-il le nom?* ha vendido incluso cerca de 300 mil copias. Pero, ¿no acaso comenta y analiza los

supuestos acontecimientos que son nota, que aparecen en los noticieros? ¿No sigue demasiado la agenda de los *mass media* en sus análisis políticos?

Badiou analiza cuestiones “de moda” como la polémica del velo en Francia, lo que implica la presidencia del derechista Sarkozy, siempre habla sobre la coyuntura de cada elección, aunque para llamar a no votar, también escribió un libro de la serie sobre las revueltas en Egipto y Túnez. Todos sucesos mediáticos y, por lo demás, fugaces, todo ello contrario a la fidelidad y “eternidad” que preconiza en sus escritos más filosóficos. Todos los fenómenos que Badiou analiza son dictados por las agencias de noticias de Europa y Badiou llega a conclusiones basadas en ellos, como que precisamente que las luchas de hoy son solamente revueltas fugaces y sin dirección, lo cual es cierto si nos basamos en esos sucesos. Sin embargo, y aunque el filósofo se sigue reclamando maoísta, no puedo entender por qué el silencio sobre los movimientos políticos que siguen siendo importantes y se reclaman fieles a la política del presidente chino. Ni una palabra acerca de los maoístas de Perú, la India o Nepal que permanecen fieles y que en algunos casos dominan vastos territorios. No digo que estos movimientos u otros sean precisamente la “encarnación” de la Idea comunista en el presente, sólo pongo en duda que sean las empresas de los *mass media* los que marquen la agenda y decidan cuáles son los acontecimientos políticos. De igual manera, afirmo que sería más productivo escuchar aquellos movimientos acerca de los cuáles se guarda silencio, pero que, precisamente por eso, es probable que sí estén cambiando las cosas.

Para Badiou, las consecuencias del acontecimiento se sustraen al saber enciclopédico de la situación y el propio acontecimiento toma su nombre desde el vacío de la situación. En términos prácticos esto significa poder caminar sin las certezas que ofrece el saber establecido y no poder hablar su lenguaje para legitimarse, además de escapar a la lógica del poder de la situación. Si esto es así, ninguna agenda que venga de parte del poder debería establecerse sobre los movimientos políticos y sobre la reflexión sobre ellos. Como el “prefería no hacerlo” de Bartleby, los militantes por el mundo nuevo lo construyen “por su lado” con su propio tiempo y ritmo dejando que el Capital siga sus propios pasos, mientras se trabaja para que simplemente pierda el piso y así desaparezca. Despertar de la pesadilla capitalista implica dejar de lado cualquier somnífero del capital.

Por otro lado, para llevar a cabo la refundación de la filosofía, Badiou no sólo contempla una diferente relación de la filosofía con el mundo, sino que propone nuevas respuestas a los problemas filosóficos de siempre que tienen que ver con las cuestiones del cambio y la permanencia. Badiou busca recomponer y rehacer categorías tales como Ser, Sujeto y Verdad de tal modo que se realce el carácter activo del Sujeto en el momento de apoyar y construir una verdad. Tenemos un gesto reinaugural de la filosofía cuando el pensamiento apuesta por una forma discursiva específica que aspira al dominio de la verdad.

En la actualidad es común escuchar que la filosofía ha llegado a su fin. Positivismo lógico, heideggerianismo y marxismo, por lo demás tan disímiles en casi todo, tienen en común sostener que la práctica filosófica ha devenido imposible. Badiou, en cambio, y en este punto reconoce que en el siglo sólo cuenta con la complicidad de Deleuze, declara que es posible un paso más y que la filosofía puede ser refundada para estar a la altura de nuestro tiempo. Badiou sostiene que es posible todavía llevar a cabo una explicación racional del cambio y él mismo acomete esa empresa.

Como inicié la tesis, una característica fundamental de nuestro tiempo es la de la indiferencia; esa incapacidad de actuar y esa sensación de que es imposible hacerlo. El ámbito filosófico no es la excepción a ese sentimiento. Por eso, Badiou lleva a cabo un pensamiento que conmina a actuar. Todas sus categorías y nuevos conceptos tienen la finalidad de proponer la acción como la verdadera libertad. Sólo somos libres cuando somos activos. Para Badiou, la categoría de verdad quiere decir orientación en la práctica, es decir, en la acción. En política específicamente esto significa que la rebelión debe ser organizada y que, para ello, es necesaria la coherencia de una teoría fuerte que acompañe la práctica orientada a probar la hipótesis de la igualdad de todos los seres humanos.

La teoría de la verdad de Badiou, en este sentido, nada tiene que ver con la clásica, conocida y conservadora definición de ésta como “*adaequatio intellectus et rei*”, no se trata de que el intelecto se adapte a nada, se trata de que el sujeto transforme la “cosa”. Que transforme lo sensible de acuerdo al arte, que se produzcan nuevas formas de concebir el universo según la ciencia, que se experimente la diferencia en el amor, que se construya un mundo más justo e igualitario militando en los procesos políticos.

La verdad es el núcleo del hacer filosófico. Badiou (re)configura esta categoría y, a partir de su caracterización, realiza varios criterios de demarcación, entre ellos, distingue a la filosofía del antifilósofo y del sofista. Ambos a partir de su relación con la verdad. Antifilósofo es aquel que considera que la verdad no se alcanza con medios racionales, sino a partir del drama personal e individual de aquel que la experimenta. Mientras que el sofista niega la posibilidad de cualquier verdad refugiándose en la retórica y en la categoría de regla. Frente a los “impulsos vitales” del antifilósofo, Badiou busca oponer un sistema filosófico racional clásico, fuerte y bien construido, pero que, a la vez, dé cuenta de las singularidades que pueda afrontar el sujeto. Entendiendo al sujeto no como el individuo, sino como el soporte colectivo de los procesos de verdad que dislocan las individualidades. Badiou refuta a la antifilosofía poniendo de manifiesto que la individualidad no es nunca la sede de la verdad, sino una colectividad creada por el acontecimiento que inicia ese proceso.

Del mismo modo que Platón, Badiou no acepta el lenguaje poético como sede de la reflexión filosófica y lleva a cabo un gesto de expulsión de los poetas del ámbito del pensar. La cuestión del estilo y de la poesía es importantísima para la antifilosofía, un nuevo lenguaje es necesario para expresar una existencia fuera de los caminos trillados que ya se han recorrido con el lenguaje ordinario. La prueba de que el antifilósofo ha recorrido sendas que jamás nadie antes ha recorrido es el lenguaje poético y novedoso con el que da cuenta de esas experiencias singulares. Si bien, Badiou considera que el filósofo debe permanecer atento a los descubrimientos existenciales de los antifilósofos, también piensa que hay que oponer a su poesía la disciplina del lenguaje sistemático y racional que representan las matemáticas. Hay que oponer el mathema al poema.

En lo que respecta a los sofistas, que niegan la categoría de verdad, hay que oponerles un nuevo concepto de verdad. No se trata de basarse en el concepto de regla como ellos. Hay que oponer a la regla un concepto de verdad que signifique precisamente el rompimiento de la regla, de la legalidad en curso. Si Badiou estudia las matemáticas es para demostrar que la verdad es aquello que escapa a la legalidad (axiomática) del número, de lo contado. Esta verdad es un acto, un acto de rompimiento con lo que existe y, al mismo tiempo, es una producción de lo novedoso.

En este momento tocamos un punto sobre el cual no sé bien cómo pronunciarme. Badiou busca construir un lenguaje común que responda a los retos contemporáneos que enfrentamos como humanidad: desigualdad social, junto con injusticia explotación y violencia, además de la debacle ecológica. Estos problemas producidos por cómo funciona el capitalismo global en nuestros días. En este momento la mayoría de la humanidad se encuentra en estado de exclusión, al mismo tiempo que la existencia de la especie peligra por los desequilibrios ambientales causados por la depredación humana. ¿Realmente responde una filosofía matemática como la de Badiou a los desafíos de nuestro tiempo?

Por un lado, estamos hablando de un lenguaje exageradamente especializado y técnico. Los dos libros principales de la saga *El ser y el acontecimiento* son dos obras voluminosas y complicadas llenas de términos lógicos y matemáticos. A mí me tomó años entenderlos y ya contaba con maestría al momento de leerlos. ¿En verdad es ése el lenguaje adecuado para los excluidos de nuestro tiempo? Creo que en este aspecto la filosofía de Badiou se torna impotente para liberar a los más necesitados de pensamiento y verdad. Por otro lado, aceptando que la filosofía de Badiou, en su parte más refinada, sólo se dirige a filósofos y a toda clase de intelectuales, podemos observar que, debido a que todos los ámbitos de la cultura humana están marcados por el antagonismo, con su sistema se ganan los espacios de la filosofía y las matemáticas del lado de la emancipación.

Lo que más me costó trabajo en esta tesis fue tratar de traducir la experiencia que dejan los libros filosóficos de Badiou al comprender con paciencia todos los teoremas. Badiou nos lleva de la mano por una experiencia matemática muy parecida a la salida de la cueva en la alegoría clásica de Platón. *Se trata de la experiencia del despertar*. Experiencia casi imposible de traducir a lenguaje no matemático. Por esta razón, sin haber atravesado por la práctica matemática, muchas veces la filosofía de Badiou simplemente parece un montón inconexo de panfletos. La saga de libros *El ser y el acontecimiento* bien podría advertir: “nadie entre aquí si no está dispuesto a saber matemáticas”. Con su ontología matemática, basada en la teoría de conjuntos, Badiou logra un pensamiento con un lenguaje que, si bien es complicado y requiere esfuerzo, es universal y abierto a todos los que quieran acometer a ese esfuerzo. Las matemáticas sólo exigen entendimiento, sin depender de ninguna cultura en particular como en el caso del poema. ¿Se puede entender a Hölderlin sin conocer nada de cultura alemana? No lo creo. En cambio, se puede entender a Cantor, Gödel o Cohen sin

saber nada del bagaje cultural en el que se desarrollaron y sus descubrimientos son indiferentes a él. Esa es, me parece, la verdadera universalidad a la que debemos tender los filósofos.

La ontología matemática, basada en la teoría de conjuntos, permite percibir cómo es que lo que creemos que existe y se nos enfrenta no es otra cosa que multiplicidad pura y también indiferente y callada. Las “cosas” no existen realmente hasta que “son contadas por uno”, es decir, hasta que con un criterio cualquiera las contamos generando un conjunto y ubicándolas en él. Pueden existir infinitos conjuntos coherentes con la axiomática de la teoría de conjuntos. De este modo, Badiou explica cómo es a partir de lo múltiple indiferenciado se crean las diferencias: por medio del pensamiento y regladas por la propia legalidad matemática. Que la ontología sean las matemáticas significa en lenguaje de Parménides: “considera firmemente con el pensamiento lo ausente como presente”²⁴⁷. Es decir, la teoría de conjuntos permite pensar lo que existe como producido por el propio pensamiento, por la cuenta que se lleva a cabo de las cosas convirtiéndolas en entes individuales, mientras se puede reflexionar sobre el fundamento que es el vacío y el acontecimiento que es la transformación de algún sistema de cuenta o de numeración. El acontecimiento es la irrupción de aquello *supernumerario*, lo que no alcanzó a ser contado y, por ello, está al borde del vacío.

A partir del conjunto vacío (multiplicidad pura) son infinitas las posibilidades de creación ya que, con una marca cualquiera se puede hacer surgir un conjunto y, a su vez, diferenciarlo de cualquier otro que no porte esa marca. A partir de la indiferencia del conjunto vacío se generan todos los conjuntos con contenido, es decir, surgen las diferencias. Es así que podemos pensar el surgimiento de los sistemas de diferenciación que son aquello que Badiou llama situaciones o mundos. En todos los sistemas de conjuntos que son situaciones o mundos, nos encontramos con que la diferencia es su punto de partida, en realidad son sistemas de diferenciación. Tenemos así un sistema filosófico basado en la racionalidad matemática que nada tiene que ver con el positivismo, pero también una explicación del ser y del cambio que poco tiene que ver con la ontología existencial y poética de Heidegger.

²⁴⁷ J. Gaos, *Antología de la filosofía griega*, México, El Colegio de México, 1968, p. 36.

Lo contado, es decir, lo agrupado en conjuntos no es otra cosa que “sombras” creadas artificialmente por el entendimiento humano. Estas sombras son todas diferentes. De la indiferencia del vacío pasamos a la diferencia de la cuenta y de lo contado. Por eso, para Badiou la diferencia no es ningún problema. El problema es cómo construir lo común o lo universal, cómo producir verdades que cuenten con esa característica. Así, la filosofía asume el reto de pensar sin fundamento y sin Dios proyectos que agrupen a los seres humanos en la universalidad de la acción transformadora. Badiou llama “verdades” a esos proyectos o procesos.

Como repetí muchas veces en la tesis, las verdades surgen de los acontecimientos, que son aquello que escapa a la cuenta, a lo contado, son la emergencia de lo supernumerario. Este elemento incontado es el surgimiento de algo que, aunque surge de una situación, no pertenece a la situación, por eso, es transversal a todos los mundos, es decir, universal. Entonces, Badiou propone una metafísica profunda que parte desde la multiplicidad absolutamente indiferenciada y continua el siguiente recorrido: desde el vacío, nombre propio del ser, a la situación diferenciada, contada y reglada de la que emerge el elemento incontado y, por medio del Sujeto, se activa el infinito y se transforma el mundo. El ser humano, cuando es realmente humano, es decir, Sujeto, es un animal lanzado desde el vacío en dirección al infinito.

Obtenemos así un criterio de demarcación entre la opinión y la verdad. La opinión es aquel saber que se basa en la cuenta corriente de la situación dada. Es mera repetición de la ideología dominante. La verdad, en cambio, es un proceso creativo y de experimentación llevado a cabo por un sujeto. La filosofía no produce verdades, éstas se producen en el amor, en el arte, en la ciencia, en la política revolucionaria. La filosofía no construye verdades, pero está atento a ellas y el filósofo tiene la obligación de vivir las verdades para así poder articular las verdades que presenten en su tiempo.

La filosofía de Badiou nos propone un pensamiento que actúe a favor de la innovación y el cambio. En el terreno de lo político, hoy en día es frecuente escuchar que “el capitalismo es el mejor sistema inventado hasta ahora”, enunciado verídico, pero trivial. Todos los sistemas han sido los mejores de su momento histórico, hasta que no respondieron a los desafíos que la situación les presentaba y tuvieron que ser sustituidos. El absurdo de la

actualidad es que *está prohibido experimentar*. Esto es como decir, cosa que está sucediendo un poco debido a las empresas farmacéuticas, que como los medicamentos con los que contamos en la actualidad son los mejores que ha habido en la historia no es necesario investigar y experimentar para inventar unos nuevos y más eficaces.

La filosofía de Badiou es una filosofía que propone la investigación y experimentación en todos los campos humanos, son lo único que nos permite despertar y salir de la cueva de la *doxa* contemporánea. En el caso de la política es necesario inventar nuevas formas de comunidad que superen la propiedad privada, ya que ésta ya es nociva para la humanidad y no va a permitir hacer frente a los retos con los que el siglo nos desafía. Ya es obsoleto que la “cuenta-por-uno” de las cosas y de las personas sea dependiendo de cómo valorizan al Capital, mientras que todo lo que no lo hace permanece incontado e invisible. Se debe apoyar, con el pensamiento y con todo lo demás posible a aquellos sujetos que llevan a cabo diferentes formas de comunidad a las capitalistas y que por ello encarnan la hipótesis comunista.

Badiou nos ofrece así, una teoría de la autoridad que no es autoritaria y una teoría de la convicción sin fanatismo. Tanto el exceso de autoridad como su falta son signos de impotencia, de no saber qué hacer para cambiar la situación. Badiou propone que la verdadera autoridad es aquella que surge de saber hacer las cosas. Como Mallarmé, Neruda o Pessoa en poesía, Cantor, Einstein o Heisenberg en ciencia, Freud, Lacan o Sollers en el amor y ¿por qué no? Lenin, Mao o Castro en política. De la misma manera, con el modelo de pensamiento que ofrece Badiou podemos ser unos convencidos de la dirección que deben tomar las transformaciones y militar y trabajar por esos cambios sin tener que eliminar al adversario que profese lo contrario. Ese es otro signo de impotencia. El militante mantiene cerca a su adversario, se sabe transformar con él para que no prevalezca, pero no lo aniquila. Ese es otra muestra de impotencia. De la misma manera que el filósofo no termina con el sofista, aprende de él y le responde. Para combatir a los adversarios del cambio, simplemente hay que trazar eficaz y precisamente una línea de demarcación entre los militantes transformadores y los partidarios del conservadurismo. Ésa es la función de la teoría del sujeto que presenté en torno al zapatismo, poder discernir entre el sujeto transformador y los sujetos reaccionarios y oscurantistas.

Con el advenimiento del neoliberalismo cambió el discurso, ya no existe ningún fundamento divino, ni ningún idealismo, pero también se buscó acabar con el ascetismo y la disciplina, así como con la apelación a la tradición. No existe otra cosa que los deseos individuales. Badiou intenta rescatar la disciplina de la formación de agrupaciones universales, no de modo conservador, sino rebelde y crítico. La organización es esencial para combatir los muros y la segregación del mundo contemporáneo, globalizado sólo para las mercancías. Hoy en día existen redes de comunicación global y de circulación de mercancías; sin embargo, no existe ningún mundo en común. Globalmente, sólo se entiende el lenguaje del dinero mientras millones de personas están confinadas o son desechables. Ése es el balance de nuestra “democracia”. Badiou ha tenido el valor de criticarla, tema “tabú” en la actualidad, ya que es el emblema del presente.

La filosofía implica entonces una conversión existencial, se trata de un cambio en el que se deja atrás la individualidad que nos otorga el poder, mientras nos incorporamos a diversos procesos subjetivos de cambio. Ésa es la verdadera libertad, no la satisfacción de los deseos, sino la participación activa en los problemas de la humanidad entera. La libertad auténtica surge de la disciplina, no tiene nada que ver con el libertinaje de la multiplicación de deseos y de mercancías de la sociedad actual. Decía el poeta Luis Cernuda: “libertad, no conozco más libertad que la de estar preso en alguien”. En una línea expresa lo que es la libertad genuina basada en la disciplina: militar en un colectivo político, vivir la diferencia en un proyecto amoroso, transformar lo sensible en el arte o descubrir nuevas verdades en ciencia son las formas en que experimentamos la verdadera libertad. Debido a que, en estos procedimientos de verdad, nos libramos del capataz más cercano a cada uno de nosotros: el ego, nuestra individualidad. El poder nos otorgó la identidad y parte de rebelarse ante él es desecharla. En este sentido, el sistema capitalista actual o neoliberalismo es el sistema más “totalitario”, ya que se basa en los individuos y los deseos de cada uno que fueron producidos por el mismo poder. Así, el concepto de “revolución pacífica” es un sinsentido, una contradicción en los términos. Todo cambio, toda revolución implica lucha y el primer frente de guerra es el que enfrenta cada quien en contra de sí mismo. Podemos experimentar la libertad en estas batallas.

Que la filosofía esté basada en las prácticas implica que la realidad se conoce poniéndola en cuestión, es decir, transformándola. La filosofía debe ofrecer un diagnóstico

de su tiempo, una “ontología del presente” como decía Michel Foucault, pero no debe quedarse ahí. Debe ofrecer un concepto de verdad que sea compatible con la construcción de mundos mejores y que responda a los desafíos de cada época. Esto nos lleva al concepto de verdadera vida o felicidad, que tiene que ver con el alcance de nuevas capacidades, con ser más de lo que éramos, con trascendernos a nosotros mismos para poder tocar el infinito y lo imposible, para alcanzar las sorpresas que están más allá de las opiniones establecidas, para poder expresar, junto con Mao, “llegaremos a conocer todo lo que no habíamos conocido antes”.

Sólo sosteniendo estos pensamientos podemos alcanzar el verdadero despertar, el descubrimiento de lo novedoso, de las verdades que no conocíamos. ¿Qué es lo que esto implica? El filósofo según Badiou es un guardián nocturno que sostiene sus pensamientos durante la noche. Es evidente que vivimos en una época de crisis profunda, en medio de las tinieblas, y que debemos mantenernos despiertos con nuestros pensamientos más vivos que nunca si queremos contemplar el alba. El filósofo debe estar despierto para iluminar con sus pensamientos la noche profunda y orientarnos en ella. Pero, ¿de dónde surge la luminosidad de los pensamientos? En este punto Lacan tiene la clave: “la realidad es para los cobardes que no pueden soportar sus sueños”. La luminosidad de los pensamientos proviene de proponer nuevos sueños, nuevas maneras de experimentar la vida, mientras se denuncia a la realidad como la pesadilla en la que nos ha sumergido el poder. La filosofía existe para ser valientes, es decir, para no conformarnos con lo que hay, sino para descubrir lo nuevo. Se trata de soñar despiertos, tener la cabeza bien firme en los sueños y sólidos los pies en la tierra de la realidad-pesadilla para transformarla. La filosofía es esa paradójica vocación que consiste en estar despierto para proteger los sueños. Los sueños son las verdades que aún tienen que imponerse en el mundo, son aquello por lo que vale la pena existir, por lo que conviene pagar el precio de nuestra propia vida. La filosofía hace cálida la noche con el fuego de los pensamientos, eso debe ser lo que funde y lo que motive nuestra disciplina. Es lo que nos exige el mundo actual, como decíamos orgullosamente en la Juventud Comunista, “si fuera fácil cualquiera lo haría, pero nosotros no somos cualquiera”.

Bibliografía

1. Obras de Louis Althusser consultadas:

Réponse à John Lewis, Paris, François Maspero, 1973.

Elementos de autocrítica, traducción de Miguel Barroso, México, Fontamara, 1975.

Materialismo histórico y materialismo dialéctico (con Alain Badiou), traducción de Nora Rosenfeld de Pasternac, José Aricó y Santiago Funes, México, Siglo XXI, 1979.

Écrits philosophiques et politiques, Paris, STOCK/IMEC, 1994.

Psychanalyse et sciences humaines. Deux Conférences, Paris, Librairie Générale Française/IMEC, Le livre de poche, 1996.

La revolución teórica de Marx, traducción de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 2004.

La filosofía como arma de la revolución, traducción de Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar L. Molina, México, Siglo XXI, 2005.

On Reproduction of Capitalism. Ideology and Ideological State Apparatuses, traducción al inglés de Ben Brewster, Londres-Nueva York, Verso, 2014.

Initiation à la philosophie pour les non-philosophes, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

Filosofía y marxismo, México, Siglo XXI, 2015.

Être marxiste en philosophie, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

Reading Capital. The Complete Edition (Con Étienne Balibar, Roger Establet, Jacques Rancière y Pierre Macherey), traducción al inglés de Ben Brewster y David Fernbach, Londres-Nueva York, Verso, 2015.

Les vaches noires. Interview imaginaire (le malaise du XXIIe Congrès) Ce qui ne va pas, camarades!, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.

2. Obras de Jacques Rancière consultadas:

La lección de Althusser, traducción de Irene M. Agoff de Ramos, Buenos Aires, Galerna, 1974.

Breves viajes al país del pueblo, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

Los nombres de la historia. Una poética del saber, traducción de Viviana Claudia Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

Mallarmé. La politique de la sirène, Paris, Hachette, 1996.

Le partage du sensible. Esthétique et politique, Paris, La Fabrique, 2000.

Le philosophe et ses pauvres, Paris, Fayard, 2002.

Le destin des images, Paris, La Fabrique, 2003.

El odio a la democracia, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

En los bordes de lo político, traducción de Alejandro Madrid, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual, traducción de Claudia E. Fagaburu, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007.

Politique de la littérature, Paris, Galilée, 2007.

Moments politiques. Interventions 1977-2009, Paris, La Fabrique, 2009.

La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero, traducción de Enrique Biondini, Emilio Bernini y Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.

El desacuerdo. Política y filosofía, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

El espectador emancipado, traducción de Ariel Dilon, Buenos Aires, Manantial, 2010.

The Aesthetic Unconscious, traducción al inglés de Debra Keates y James Swenson, Cambridge, Polity, 2010.

La parole muette. Essai sur les contradictions de la littérature, Paris, Pluriel, 2010.

El destino de las imágenes, traducción de Lucía Vogelfang y Matthew Gajdowski, Buenos Aires, Prometeo, 2011.

El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética, traducción de Javier Bassas Vila, Barcelona, Herder, 2011.

El malestar en la estética, traducción de traducción de Miguel Ángel Petrecca, Lucía Vogelfang y Marcelo G Burello, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2011.

Staging the People: The Proletarian and His Double, traducido al inglés por David Fernbach, Londres-Nueva York, Verso, 2011.

The Intellectual and His People: Staging the People Volume 2, traducido al inglés por David Fernbach, Londres-Nueva York, Verso, 2012.

Las distancias del cine, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2012.

Aux bords du politique, Paris, Gallimard, 2012.

The Politics of Aesthetics. The Distribution of the Sensible, traducido al inglés por Gabriel Rockhill, Londres, Bloomsbury, 2013.

Aisthesis: Scenes from the Aesthetic Regime of Art, traducido al inglés por Zakir Paul, Londres-Nueva York, Verso, 2013.

Figuras de la historia, traducción de Cecilia González, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013.

Chroniques de temps consensuels, Paris, Le Seuil, 2013.

El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabuyan, traducción de Pablo Betesh, Buenos Aires, Manantial, 2014.

The Lost Thread. The Democracy of Modern Fiction, traducido al inglés por Steven Corcoran, Londres, Bloomsbury, 2016.

Recognition or Disagreement: A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity (con Axel Honneth), Nueva York, Columbia University Press, 2016.

Dissenting Words. Interviews with Jacques Rancière, Editado por Emiliano Battista, Londres, Bloomsbury, 2017.

3. Obras de Alain Badiou consultadas:

De l'idéologie, con François Balmés, Paris, Maspéro, 1976

San Pablo. La fundación del universalismo, traducción de Jesús Ríos Vicente, Barcelona, Anthropos, 1999.

Breve tratado de ontología transitoria, traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2002.

Condiciones, traducción de Eduardo Molina y Vedia, México, Siglo XXI, 2002.

Deleuze. El clamor del ser, traducción de David Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002.

La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal, traducción de Raúl J. Cerdeiras, México, Herder, 2004.

Circunstancias, traducción de Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Zorzal, 2005.

Filosofía del presente, traducción de Alejandrina Falcón, Buenos Aires, Zorzal, 2005.

Imágenes y palabras. Ensayos sobre cine y teatro, Buenos Aires, Manantial, 2005.

El ser y el acontecimiento, traducción de Raúl J. Cerdeiras y Alejandro A. Cerletti, Buenos Aires, Manantial, 2007.

De quoi Sarkozy est-il le nom ?, Paris, Lignes, 2007.

Le concept de modèle. Introduction à une épistémologie matérialiste des mathématiques, Paris, Fayard, 2007.

De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

Justicia, Filosofía y Literatura, edición de Silvana Carozzi, Rosario, HomoSapiens, 2007.

Manifiesto por la filosofía, traducción de Victoriano Alcantud, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

¿Se puede pensar la política?, traducción de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

Beckett. L'incroyable désir, Paris, Hachette, 2008.

El balcón del presente, traducción de Susana Bercovich y Françoise Ben Kemoun, México, Siglo XXI, 2008.

Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2008.

Teoría del Sujeto, traducción de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

Compendio de metapolítica, traducción de Juan Manuel Spinelli, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Éloge de l'amour, Paris, Flammarion, 2009.

L'hypothèse communiste, Paris, Lignes, 2009.

Pequeño manual de inestética, traducción de G. Molina, L. Vogelfang, J. L. Caputo y M. G. Burello, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Philosophy in the Present, junto con Slavoj Žižek, traducido al inglés por Peter Thomas y Alberto Toscano, Cambridge, Polity, 2009.

El siglo, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2009.

La filosofía, otra vez, traducción de Leandro García Ponzó, Madrid, Errata Naturae, 2010.

Cinq Leçons sur le 'cas' Wagner, Paris, Nous, 2010.

Cinema, Paris, Nova Éditions, 2010.

La philosophie et l'événement. Entretiens, con Fabien Tardy, Paris, Germina, 2010.

L'explication, junto con Alain Finkielkraut, Paris, Lignes, 2010.

Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie, con Barbara Cassin, Paris, Fayard, 2010.

Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur <<L'Étourdit>> de Lacan, con Barbara Cassin, Paris, Fayard, 2010.

Segundo manifiesto por la filosofía, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2010.

Entretiens 1, Paris, Nous, 2011.

La relation énigmatique entre philosophie et politique, Paris, Germina, 2011.

Le réveil de l'histoire, Paris, Lignes, 2011.

Pequeño panteón portátil, traducción de Mariana Saúl, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

The Rational Kernel of the Hegelian Dialectic, traducido al inglés por Tzuchien Tho, Melbourne, re.press, 2011.

The Adventure of French Philosophy, traducción al inglés de Bruno Bosteels, Londres-Nueva York, 2012.

Sarkozy : Pire que prévu. Les autres : prévoir le pire, Paris, Lignes, 2012.

Filosofía y psicoanálisis, traducción de Ana Guarnerio, Buenos Aires, La Marca, 2013.

La antifilosofía de Wittgenstein, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2013.

La República de Platón, traducción de María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Le Séminaire - Lacan: L'antiphilosophie 3, Paris, Fayard, 2013.

Le Séminaire - Malebranche: L'Être 2 - Figure théologique, Paris, Fayard, 2013.

Pornographie du temps présent, Paris, Fayard, 2013.

The Age of the Poets: And Other Writings on Twentieth-Century Poetry and Prose, traducido al inglés por Bruno Bosteels, Londres-Nueva York, Verso, 2014.

El cine como acontecimiento, México, Paradiso Editores-Universidad Iberoamericana, 2014.

Elogio del teatro. Diálogo con Nicolas Truong, traducción de Pablo Betesh, Buenos Aires, Manantial, 2014.

Mathematics of the Transcendental, traducido al inglés por A.J. Bartlett y Alex Ling, Londres, Bloomsbury, 2014.

Le Séminaire - Images du temps présent, Paris, Fayard, 2014.

Le Séminaire - Parménide: L'être 1 - Figure ontologique, Paris, Fayard, 2014.

Que faire ? Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie, con Marcel Gauchet, Paris, Philo éditions, 2014.

À la recherche du réel perdu, Paris, Fayard, 2015.

Entretien platonicien, con Maria Kakogianni, Paris, Lignes, 2015.

Le Séminaire - Heidegger: L'être 3 - Figure du retrait, Paris, Fayard, 2015.

Le Séminaire. Nietzsche: L'antiphilosophie 1, Paris, Fayard, 2015.

Le second procès de Socrate, Paris, Actes Sud, 2015.

Métaphysique du bonheur réel de Alain Badiou, Paris, PUF, 2015.

Theoretical Writings, traducción al inglés de Ray Brassier y Alberto Toscano, Londres, Bloomsbury, 2015.

La filosofía frente al comunismo: De Sartre a hoy, traducción de Román Setton, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

Le noir. Éclats d'une non-couleur, Paris, Autrement, 2016.

Le Séminaire - L'Infini. Aristote, Spinoza, Hegel, Paris, Fayard, 2016.

Le Séminaire - L'Un: Descartes, Platon, Kant, Paris, Fayard, 2016.

La vraie vie, Paris, Fayard, 2016.

Lo finito y lo infinito, traducción de Silvio Mattoni, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2016.

Notre mal vient de plus loin: Penser les tueries du 13 novembre, Paris, Fayard, 2016.

Éloge des mathématiques, Paris, Flammarion, 2017.

Éloge de la politique, Paris, Flammarion, 2017.

Le Séminaire - Que signifie "changer le monde" ?, Paris, Fayard, 2017.

4. Otras obras consultadas

Aguilar Rivero, Mariflor, *Diálogo y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México, UNAM, 2005.

_____, *Resistir es construir. Movilidades y pertenencias*, México, FFyL-UNAM-Juan Pablos, 2013.

_____, *Teoría de la Ideología*, México, FFyL-UNAM, 1984.

_____, Avilés Hernández, Olinca Valeria y Aguirre Álvarez, Carlos Andrés, *Depredación. Ciudades rurales, comunidades intervenidas y espacios en conflicto*, FFyL-UNAM-Juan Pablos, 2013.

_____, y González Valerio, María Antonia, *Gadamer y las humanidades I*, FFyL-UNAM, 2007.

Alcalá Campos, Raúl y Reyes Escobar, Jorge Armando, *Gadamer y las humanidades II*, México, UNAM, 2007.

Alemán, Jorge, *Soledad: común. Políticas en Lacan*, Buenos Aires, Clave Intelectual, 2012.

Almeyra, Guillermo, *Zapatistas. Un Nuevo mundo en construcción*, Buenos Aires, Maipue, 2016.

Amor Montaña, José Alfredo, *Teoría de conjuntos para estudiantes de ciencias*, México, Facultad de Ciencias-UNAM, 2011.

Aristóteles, *Política*, traducción de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 2011.

Balibar, Étienne, *Escritos por Althusser*, traducción de Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

Baki, Burhanuddin, *Badiou's Being and Event and the Mathematics of Set Theory*, Londres, Bloomsbury, 2014.

Bartlett, A. J. & Clemens, Justin, *Alain Badiou. Key Concepts*, Durham, Acumen, 2010.

Beckett, Samuel, *El innumerable*, traducción de R. Santos Torroella, Madrid, Alianza, 2007.

Belhaj Kacem, Mehdi, *Après Badiou*, Paris, Grasset, 2011.

_____ y Nassif, Philippe, *Pop philosophie. Entretiens*, Paris, Perrin, 2008.

Besana, Bruno y Feltham, Oliver, *Ecrits autour de la pensée d'Alain Badiou*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Bingham. Charles y Biesta, Gert, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*, Londres, Bloomsbury, 2010.

Bosteels, Bruno, *Actuality of Communism*, Londres-Nueva York, Verso, 2011.

_____, *Alan Badiou. Une trajectoire polémique*, Paris, La Fabrique, 2009.

_____, *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, traducción de Irene Fenoglio y Rodrigo Mier, Palinodia, Santiago de Chile, 2007.

_____, *Badiou and Politics*, Durham, Duke University Press, 2011.

_____, *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*, traducción de Simone Pinet, Madrid, Akal, 2016.

Bowman, Paul y Stamp, Richard, *Reading Rancière: Critical Dissensus*, Londres, Bloomsbury, 2011.

Budgen, Sebastian, Kouvelakis, Stathis y Žižek, Slavoj (Eds.), *Lenin reactivado*, traducción de José María Amorto, Madrid, Akal, 2010.

Cantor, Georg, *Fundamentos para una teoría general de conjuntos. Escritos y correspondencia selecta*, traducción de José Ferreirós y Emilio Gómez-Camínero, Barcelona, Crítica, 2006.

Cassin, Barbara, *El efecto sofisticado*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Castro-Gómez, Santiago, *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, México, Akal, 2015.

Cerdeiras, Raúl. *Subvertir la política*, Buenos Aires, Quadrata, 2013.

Comisión Sexta del EZLN, *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista*, México, 2015.

Chatelet, Gilles, *To Live and Think Like Pigs: The Incitement of Envy and Boredom in Market Democracies*, traducción al inglés de Robin Mackay, Londres, Sequence, 2014.

Chiesa, Lorenzo, *Subjectivity and Otherness. A Philosophical reading of Lacan*, Cambridge, The MIT Press, 2011.

Contreras, Natera, Miguel Ángel, *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posliberalismo*, México, Akal, 2015.

Critchley, Simon, *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*, Londres-Nueva York, Verso, 2007.

Crocket, Clayton, *Deleuze Beyond Badiou: Ontology, Multiplicity, and Event*, Nueva York, Columbia University Press, 2013.

Dean, Jodi, *The Communist Horizon*, Londres-Nueva York, Verso, 2012.

De Ípola, Emilio y Lezama, Alejandro, *Althusser. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2012.

- Davis, Oliver, *Jacques Rancière*, Cambridge, Polity, 2010.
- _____, *Rancière Now. Current Perspectives on Jacques Rancière*, Cambridge, Polity, 2013.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.
- Den Heyer, Kent, *Thinking Education Through Alain Badiou*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010.
- Deranty, Jean-Philippe, *Jacques Rancière and the Contemporary Scene: The Philosophy of Radical Equality*, Londres, Bloomsbury, 2012.
- _____, *Jacques Rancière: Key Concepts*, Londres y Nueva York, Routledge, 2014.
- Díaz-Polanco, Héctor, *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI, 2007.
- Eleb, Danielle, *Figuras del destino. Aristóteles, Freud y Lacan o el encuentro de lo real*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- Escalante Gonzalbo, Fernando, *Historia mínima del Neoliberalismo*, México, El Colegio de México, 2015.
- Farrán, Roque, *Badiou y Lacan. El anudamiento del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2013.
- Feltham, Oliver, *Alain Badiou: Live Theory*, Londres-Nueva York, Continuum, 2008.
- Foucault, Michel, *Philosophie. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004.
- Freire, Paulo, *Pedagogía de la esperanza. Un reencuentro con la Pedagogía del oprimido*, traducción de Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI, 2011.
- Frege, Gottlob, *The Foundations of Arithmetic*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, traducción al inglés a cargo de Joel Weinsheimer y Donald G: Marshall, Londres-Nueva York, Continuum, 2012.
- Gaos, José, *Antología de la filosofía griega*, México, El Colegio de México, 1968.

- Genet, Jean, *Le balcon*, Paris, Gallimard, 2003.
- Gillot, Pascale, *Althusser y el psicoanálisis*, traducción de Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.
- Gilly, Adolfo, *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, México, Era, 2002.
- Gödel, Kurt, *Obras completas*, traducción de Jesús Mosterín, Madrid, Alianza, 2006.
- Goldstein, Rebecca, *Incompleteness. The Proof and Paradox of Kurt Gödel*, Nueva York-Londres, W. W. Norton, 2006.
- Hallward, Peter, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003.
- _____, *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, Londres, Bloomsbury, 2004.
- _____, *Concept and Form Volume 1: Selections from Cahiers pour l'Analyse*, Londres-Nueva York, Verso, 2012.
- _____, *Concept and Form Volume 2: Interviews and essays on Cahiers pour l'Analyse*, Londres-Nueva York, Verso, 2012.
- Harink, Douglas, *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Zizek, and Others*, Eugene, Oregon, Cascade, 2010.
- Harvey, David, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Biblos, 2006.
- Holloway, John, Matamoros, Sergio y Tischler Sergio, *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Buenos Aires, Herramienta, 2008.
- Hounie, Analía (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010.

- Galende, Federico, *Rancière. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2011.
- García Ponzo, Leandro, *Badiou. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2011.
- Gogol, Eugene, *Ensayos sobre zapatismo*, México, Prometeo liberado-Juan Pablos, 2014.
- González Rojo, Enrique, *Para leer a Althusser*, México, Diógenes, 1974.
- Gramsci, Antonio, *Antología*, selección y traducción de Manuel Sacristán, México, Siglo XXI, 2005.
- _____, *La política y el Estado moderno*, traducción de Jodi Solé Tura, Madrid, Diario Público, 2009.
- Jacotot, Joseph, *Lengua materna. Enseñanza universal*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Kilombo Intergaláctico, El, *Sin referente: una entrevista con el subcomandante Marcos*, Durham, Paper Boat Press, 2010.
- Khasnabish, Alex, *Zapatistas: Rebellion from the Grassroots to the Global*, Londres, Zed Books, 2013.
- Klein, Naomi, *La Doctrina del Shock*, traducción de Isabel Fuentes García, Albino Santos, Remedios Diéguez y Ana Caereols, Barcelona, Paidós, 2010.
- Lacan, Jacques, *De la psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad*, traducción de Antonio Latorre, México, Siglo XXI, 2012.
- _____, *De los nombres del Padre*, traducción de Nora A. González, Buenos Aires, Paidós, 2014.
- _____, *De otro al Otro. Seminario 16*, traducción de Nora A. González, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- _____, *El triunfo de la religión*, traducción de Nora A. González, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- _____, *Encore. Le séminaire XX*, Paris, Du Seuil, 1999.

- _____, *Escritos 1 y 2*, traducción de Tomás Segovia, México, Siglo XXI, 2009.
- _____, *La ética del psicoanálisis. El seminario 7*, traducción de Diana Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 2013.
- _____, *Las formaciones del inconsciente. El seminario 5*, traducción de Enric Berenger, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- _____, *Les écrits techniques de Freud. Le séminaire I*, Paris, Du Seuil, 1998.
- _____, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le séminaire II*, Paris, Du Seuil, 2001.
- _____, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Le séminaire XI*, Paris, Du Seuil, 2006.
- _____, *Otros escritos*, traducción de Graciela Esperanza *et. al.*, Paidós, Buenos Aires, 2014.
- _____, *The Psychoses: The Seminar of Jacques Lacan: The Psychoses, 1955-56*, traducido al inglés por Russel Grigg, Londres-Nueva York, Taylor & Francis, 2008.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- _____, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- _____ y Mouffe, Chantal, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Laruelle, François, *Anti-Badiou: The Introduction of Maoism into Philosophy*, Londres-Nueva York, Bloomsbury, 2011.
- Lazo Briones, Pablo y Castro, Francisco, *Alain Badiou. Ética y política del acontecimiento*, México, Paradiso-UIA, 2016.
- Le Bot, Yvon, *El sueño zapatista*, traducción de Ari Cazés, México, Plaza & Janés, 1997.

Lenin, Vladimir Ilich, *Materialismo y empiriocriticismo*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1975.

_____, *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza, 2010.

Ling, Alex, *Badiou Reframed: Interpreting Key Thinkers for the Arts*, Londres-Nueva York, I. B. Tauris, 2016.

Livingston, Paul, *The Politics of Logic: Badiou, Wittgenstein, and the Consequences of Formalism*, Nueva York-Londres, 2012.

Mallarmé, Stéphane, *Antología*, Visor, 2010.

Mao, Tsetung, *Textos escogidos*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1976.

Marcos, Subcomandante, *Desde las montañas del sureste mexicano*, México, Plaza & Janés, 1999.

_____, *Nuestra arma es nuestra palabra*, Londres, Siete Cuentos, 2011.

Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, traducción de Marta Delfina Álvarez, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Martínez Ruiz, Rosaura (coord.), *Filósofos después de Freud*, México, FFyL-UNAM-Ítaca, 2015.

Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*, traducción de Pedro Scaron, México, Siglo XXI, 2001.

Mentinis, Mihalis, *Zapatistas. The Chiapas Revolt and What it Means for Radical Politics*, Londres, Pluto, 2006.

Michel, Guillermo, *Votán Zapata. Filósofo de la esperanza*, México, Rizoma, 2006.

Miller, Jacques-Alain, *Matemas II*, traducción de Carlos A. Santos, Buenos Aires, Manatíal, 2008.

Milner, Jean-Claude, *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 2012.

_____, *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*, traducción de Diana Rabinovich, 1996.

_____, *Los nombres indistintos*, traducción de Irene Agoff, Buenos Aires, Manantial, 1999.

Montag, Warren, *Althusser and His Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*, Durham y Londres, Duke University Press, 2013.

Morales, Cesáreo, *Pensadores del acontecimiento*, México, Siglo XXI, 2007.

_____, *Ir. Variaciones sobre Jacques Derrida*, México, Miguel Angel Porrúa, 2012.

Moufawad-Paul, J., *The Communist Necessity: Prolegomena To Any Future Radical Theory*, Montreal, Kersplebedeb, 2014.

_____, *Continuity and Rupture: Philosophy in the Maoist Terrain*, Washington, Zero Books, 2016.

Mouffe, Chantal, *En torno a lo político*, traducción de Soledad Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Muñoz Ramírez, Gloria, *20 y 10 el fuego y la palabra*, México, Rebeldía, 2003.

Nietzsche, Friedrich, *La Ciencia Jovial*, traducción de German Cano, Madrid, Gredos, 2010.

Norris, Christopher, *Badiou's Being and Event*, Londres-Nueva York, Continuum, 2009.

Normann, Charlotte, *Bourdieu/Rancière. La política entre sociología y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

Palti, Elías José, *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económico, 2005.

Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.

Pavón-Cuellar, David, *Elementos políticos de marxismo lacaniano*, México, Paradiso, 2014.

Pessoa, Fernando, *Un corazón de nadie. Antología Poética (1913-1935)*, traducción de Ángel Campos Pámpano, Barcelona, Galaxia-Gutenberg, 2013.

Phelps, Hollis, *Alain Badiou: Between Theology and Anti-Theology*, Londres-Nueva York, Routledge, 2013.

Pluth, Ed, *Alain Badiou. A Philosophy of the New*, Cambridge, Polity, 2010.

Rimbaud, Arthur, *Poesías completas*, Madrid, Visor, 2009.

Rockhill, Gabriel y Watts, Phillip, *Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*, Durham y Londres, Duke University Press, 2009.

Roffe, Jon, *Badiou's Deleuze*, Londres-Nueva York, Routledge, 2012.

Ruby, Christian, *Rancière y lo político*, traducción de Matthew Gajdowski, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

Ruda, Frank, *For Badiou. Idealism without idealism*, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 2015.

Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Nueva York, Barnes and Noble, 2005.

Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, traducción de Amado Alonso, Madrid, Alianza, 1998.

Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Vidal Peña García, Madrid, Tecnos, 2007.

Tanke, Joseph J., *Jacques Rancière: An Introduction. Politics, Philosophy, Aesthetics*, Londres, Bloomsbury, 2011.

Tiles, Mary, *The Philosophy of Set Theory. An Historical Introduction to Cantor's Paradise*, Nueva York, Dover, 2012.

Uzín Olleros, Angelina, *Introducción al pensamiento de Alain Badiou. Las cuatro condiciones de la filosofía*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2008.

VV. AA., *Democracia ¿en qué estado?*, Buenos Aires, Prometeo, 2010.

_____, *Historia de México*, México, FCE-SEP-Academia Mexicana de Historia, 2010.

_____, *Pensar desde la izquierda. Mapa del pensamiento crítico para un tiempo de crisis*, Madrid, Errata Naturae, 2013.

_____, *El síntoma griego. Posdemocracia, guerra monetaria y resistencia social en la Europa de hoy*, traducción de Javier Palacio Tauste y Antonio Fornet Vivancos, Madrid, Errata Naturae, 2013.

Vatter, Miguel y Ruiz Stull (Eds.), *Política y acontecimiento*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Villoro, Luis, *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.

Vinolo, Stéphane, *Alain Badiou : Vivre en immortel*, Paris, L'Harmattan, 2012.

Watkin, William, *Badiou and Indifferent Being: A Critical Introduction to Being and Event*, Londres, Bloomsbury, 2017.

Žižek, Slavoj, *¡Bienvenidos a tiempos interesantes!*, traducción de Virginia Ruiz y Mauricio Souza, La Paz, Txalaparta, 2011.

_____, *Cómo leer a Lacan*, traducción de Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós, 2008.

_____, *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*, traducción de Antonio J. Antón Fernández, Madrid, Akal, 2016.

_____, *El más sublime de los histéricos*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2013.

_____, *El sublime objeto de la ideología*, traducción de Isabel Vericat Nuñez, México, Siglo XXI, 2001.

_____, *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*, traducción de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2011.

_____, *En defensa de las causas perdidas*, traducción de Francisco López Martín, Madrid, Akal, 2012.

_____, *Event. A Philosophical Journey Through a Concept*, Londres, Penguin, 2012.

_____, *Firts as Tragedy, Then as Farse*, Londres-Nuevo York, Verso, 2009.

_____, *Fragile absolu. Pourquoi le héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, Paris, Champ, 2010.

_____, *La suspensión política de la ética*, traducción de Marcos Mayer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

_____, *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion, 2007.

_____, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, traducción de Antonio J. Antón Fernández, Madrid, Akal, 2015.

_____, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, traducción de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 2006.

_____, *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, traducción de Marta Malo de Molina Bodelón y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2004.

_____, *The Idea of Communism 2. The New York Conference*, Londres-Nueva York, Verso, 2013.

_____, *The Year of Dreaming Dangerously*, Londres-Nueva York, Verso, 2012.

_____, *Visión de Paralaje*, traducción de Marcos Meyer, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____, *Viviendo en el final de los tiempos*, traducción de José María Amoroto Salidos, Madrid, Akal, 2012.

_____, *Welcome to the Desert of the Real*, Londres-Nueva York, Verso, 2010.