

NEW LEFT REVIEW 102

SEGUNDA ÉPOCA

ENERO - FEBRERO 2017

ENTREVISTA

HAZEM KANDIL El Egipto de Sisi 7

ARTÍCULOS

ROB WALLACE Y
RODRICK WALLACE Las ecologías del Ébola 45

EFRÁÍN KRISTAL *Facundo* y la novela 59

ANTONIO GRAMSCI JR. Mi abuelo 69

LESZEK KOCZANOWICZ El caso polaco 79

FREDRIC JAMESON Badiou y la tradición francesa 100

CRÍTICA

FRANCIS MULHERN La idiosincrasia de Burke 120

KATE STEVENS Un ecoinconformista 133

ANDERS STEPHANSON La senda hacia el globalismo 143

NANCY HAWKER Lecciones para fisgones 155

WWW.NEWLEFTREVIEW.ES

© New Left Review Ltd., 2000

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

ts
td traficantes de sueños

SUSCRÍBETE

FREDRIC JAMESON

BADIOU Y LA TRADICIÓN FRANCESA

Hubo un momento filosófico en Francia en la segunda mitad del siglo XX que, *toute proportion gardée*, cabe comparar con los ejemplos de la Grecia clásica y la Ilustración en Alemania. El trabajo fundacional de Sartre *L'Être et le néant* apareció en 1943, y el último texto de Deleuze en colaboración con Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, data de 1991. Ese momento culminante de la filosofía francesa se desarrolla entre ambos, e incluye a Bachelard, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Althusser, Foucault, Derrida y Lacan, además de Sartre y Deleuze [...] si ha habido tal auge filosófico en Francia, mi posición sería tal vez la de su último representante¹.

Alain Badiou

ZARATUSTRA SE ENCONTRÓ en una ocasión con un viejo ermitaño tan completamente aislado del mundo que todavía no había oído la noticia de que Dios había muerto. No se puede acusar a Alain Badiou de tal aislamiento; pero en la situación análoga de la muerte de la filosofía –en esa inmensa desdiferenciación de los campos de la posmodernidad en la que la filosofía se ha hundido hasta el nivel de la teoría, la opinión, la ideología o el seguimiento wittgensteiniano–, Badiou siempre ha rechazado tales lecturas de la situación histórica y ha afirmado un papel central para su propia obra en la tradición filosófica. Ciertamente es que él también hace todas las otras cosas con las que se entretienen ahora los antiguos filósofos: la crítica cultural o el comentario histórico, el blog o el artículo de opinión, la entrevista, la polémica simulada, la recuperación espuria o el pastiche

¹ Alain Badiou, «The Adventure of French Philosophy», *NLR* 35, septiembre-octubre de 2005, pp. 67-68; ed. cast.: «La aventura de la filosofía francesa», *NLR* 35, noviembre-diciembre de 2005, p. 37. Las obras citadas de Alain Badiou en este texto traducidas al castellano son las siguientes: *Teoría del sujeto*, Buenos Aires, 2008; *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, 1999; *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2, Buenos Aires, 2008 [N. del T.].

de géneros filosóficos muertos hace mucho tiempo, como la ética o la estética, e, incluso, a modo de canto de cisne, la elegía por una forma de pensamiento que existió en otro tiempo, y todo ello mientras supera a sus agotados rivales con un exceso de juegos, poemas y declaraciones de todo tipo, cuya proliferación le diferencia de los juicios y comparaciones convencionales. Y, al mismo tiempo, persigue laboriosamente una inesperada *Hauptwerk* [obra maestra] filosófica, cuyo prestigio apenas socavan los argumentos y las formulaciones matemáticas con los que, como sucede con una lengua extranjera poco conocida, generosamente la entrelaza.

Ya se deba la notoriedad actual de Badiou a su resistencia como superviviente o a la nube de *obiter dicta* –¡admira a San Pablo!–, que rodea abundantemente sus innumerables escritos menores, no le hacemos justicia eludiendo sus monumentos filosóficos más ambiciosos; ni tampoco optar por un muestreo convencional de retazos varios constituye un tributo suficiente para los raros comentaristas –Hallward, Bosteels–, que se han ofrecido valientemente como guías para desplazarse por esa maraña. Mientras tanto, entrar en una corriente que se mueve con rapidez –*L'être et l'événement* data de 1988, *Logiques des mondes* de 2006, aunque según asegura Bruno Bosteels, su traductor al inglés, su *Théorie du sujet* (1982) es igualmente indispensable– es un proyecto precipitado cuando no peligroso. Sin embargo, la fatídica palabra «acontecimiento» de Badiou marca significativamente el título de ese primer texto filosófico pospolítico, el primero surgido del «fin de la historia» del capitalismo tardío, es decir, de la inauguración por Reagan y Thatcher de la globalización financiera y neoliberal más allá de la lucha ideológica de la Guerra Fría. Por eso no parece descabellado empezar por dilucidar su primera declaración sistemática en cuanto a su posición en la tradición filosófica, aunque al hacerlo siempre corramos el riesgo de ser arrastrados al Escila y Caribdis de la dialéctica de la Identidad y la Diferencia: es decir, que al traducir la peculiar terminología de obras como *L'être et l'événement* a una terminología filosófica más familiar, uno puede estar reduciendo un punto de vista incomparable a las posiciones estereotipadas de la historia convencional de la filosofía. Sin embargo, en esa tradición, las lealtades de Badiou se extienden mucho más allá del contexto nacional inmediato que más arriba hemos mencionado. Incluyen, además de Sartre, a Hegel y Mallarmé; además de Lacan, a Mao Zedong y también a Cantor, Zermelo y a la teoría de conjuntos moderna en la que no le seguiré.

El ser y la nada

En su lugar, podríamos comenzar también, como tantos otros, por el ser y la nada como tales. En la narrativa estándar (si puedo llamarla así), el Ser es algo, mientras que la nada no es nada en absoluto: ésta era la doctrina o el descubrimiento de Parménides, el más grande de todos los filósofos, quien dijo la primera y última palabra sobre este tema, seguido, sin ser refutado, hasta llegar a Heidegger y Sartre. Badiou parece pensar que ya era hora de desestabilizar este prejuicio tan profundamente arraigado y de afirmar que el Ser es simplemente multiplicidad, que es la variedad intotalizable del Ser o de lo existente (o *Seienden*) a la que nos enfrentamos en la vida y que ocasionalmente intentamos unificar (o «contar-por-uno», para usar su propia fórmula). Pero no hay Uno, y en cuanto al infinito, que los matemáticos disputen por él; nuestra única conclusión es en esta etapa que la ontología es matemática y el ser es número. Pero tales «números» son como átomos en un vacío, atrayéndose y repeliéndose entre sí, y así la inferencia lógica (y profundamente hegeliana) es que el Ser es simplemente el vacío, si no la nada como tal (una visión llamativamente relacionada con la metafísica althusseriana tardía del «encuentro»). Mucho se discutirá, como veremos a continuación, sobre nuestra ansiedad frente a este vacío y nuestros intentos de huir de él. Mientras tanto, probablemente no sea superfluo, en el actual clima intelectual, observar el extraordinario respeto que Badiou siente por Hegel; y de hecho, más allá de ello, señalar que *L'être et l'événement* (y aún más explícitamente *Logiques des mondes*) es algo así como una emulación de la *Wissenschaft der Logik* o *Ciencia de la Lógica*, cuando no un intento de fusionar la lógica y la ontología como tales, en formas que ni Hegel ni Heidegger podrían haber imaginado.

Pero eso deja fuera a la otra mitad, por decirlo así, del par original de opuestos en la tradición filosófica, en concreto esa Nada que siempre se arrastra tras el Ser como una pálida sombra de su yo primero. En seguida habrá más que decir acerca de tales oposiciones binarias; baste señalar por el momento que el título de Badiou se desvía lo suficiente de su modelo sartreano para darnos la clave: el contrario reconocido del Ser en esta obra ya no es la Nada, sino el Acontecimiento. Cuando uno recuerda que la nada de Sartre resultaba ser de hecho la libertad y la «realidad humana», se acentúa la expectativa de que aquí caerá la carga de algo así como la praxis y la historia, junto con la conciencia, lo negativo, la libertad y cualquier otro reconocimiento que todavía estemos dispuestos a

conceder a lo que hoy se denomina despectivamente el «Antropoceno», minimizado lo más minuciosamente posible en la igualdad «democrática» de Bruno Latour entre los seres humanos y los objetos. De hecho, el autor de *L'être et l'événement* resultará ser relativamente reticente con respecto a los «acontecimientos» como tales, pero podemos esperar que el autor de la *Théorie du sujet* sea mucho más abierto acerca de las potencialidades humanas. De hecho, ahí también demuestra tener mucho más que decir acerca del Ser como tal, un mudo dominio del silencio en Sartre, para quien sólo tres breves frases lo caracterizan: «El ser es. El ser es en sí mismo. El ser es lo que es»². (Del mismo modo que para Heidegger el hecho, no sólo de que no haya mucho que decir al respecto, sino de que en general lo hayamos olvidado por completo, no impide que *das Sein* se antoje más grande que la vida en su perspectiva general).

En Badiou, en cambio, el Ser es el reino, no de las cosas como tales, sino de lo múltiple: y por eso aquí la inexpresividad absoluta de la materia sartreana y el igualmente inexpresivo esplendor de la epifanía heideggeriana son impacientemente descartados por la revelación de un nuevo y diferente tipo de lenguaje, si se puede todavía utilizar esa palabra, en concreto el de las matemáticas. Como expresión misma de la cantidad, sólo la teoría de conjuntos se puede considerar el vehículo conceptual apropiado para las cosas; y aquí hasta la palabra «concepto» puede resultar dudosa, porque el Ser es lo múltiple sin concepto, tal como lo podría haber expresado Kant. Pero ése es el reino de los «existentes» o *Seienden* heideggerianos; y para Badiou el único singular del que son susceptibles es el Uno que imponemos nosotros, en ese inimitable «contar-por-uno» que es aquí el equivalente a la totalización sartreana.

Situaciones

La referencia sartreana de Badiou se ve confirmada por la designación de la representación organizada del ser como una «situación», un término que Sartre encontró como es sabido en Jaspers y que le permitió transformar todos los pensamientos, percepciones, deseos y observaciones de primer orden, en actos y opciones, muy en el espíritu de las intervenciones de Badiou. El general, inspeccionando el campo de la próxima batalla, reorganiza su paisaje en una *situación*, cada elemento

² Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, Londres 1958, p. 22; ed. orig.: *L'être et le néant*, Gallimard, 1943; ed. cast.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, 1946.

de la cual exige un tipo específico de despliegue o contramedida. El artista reorganiza el *telos* de lo moderno en su cabeza para transformar el lienzo vacío que tiene ante sí en la posibilidad de una intervención decisiva en esa historia, la solución de un problema de forma, la invención del siguiente paso, la innovación que cambia la lógica misma de la propia pintura. El interlocutor, leyendo mis gestos y mis observaciones en el espíritu de su propio proyecto, ve la conversación conmigo como una situación en la que proyectar un movimiento que lo haga virar en su dirección o imponga su propia personalidad característica en el encuentro, para estamparle el sello de su propia timidez, agresividad, aquiescencia o latente hostilidad y rechazo. (La noción de situación es esencialmente narrativa).

Logiques des mondes, con su paso de la ontología a una concepción más hegeliana de la «lógica», traducirá el término sartreano «situación» al –filosóficamente más profesional– del «mundo» como tal. Sin embargo, la multiplicidad de mundos allí postulada se relaciona con la multiplicidad de situaciones sartreanas mucho más estrechamente que con la problemática actual de mundos alternativos o «multiversos». De hecho, es sorprendente constatar que las analogías entre la batalla y la obra de arte (ya planteadas por Proust en *Le côté de Guermantes*) sirven de base para una de las escenas más notables de la *Logiques des mondes* de Badiou, a saber, el análisis de la estrategia de Alejandro Magno en la batalla de Gaugamela que destruyó al ejército persa. Ese ejemplo podría compararse con la monumental demostración elaborada por Sartre de la unidad del combate de boxeo en el segundo volumen inacabado de la *Critique de la raison dialectique*. Y, en cierto sentido, mediante un gran salto adelante respecto a la problemática de esta última obra, en la que Badiou asume la posibilidad del concepto de la situación, para ofrecer la ocasión no sólo para la intervención y la originalidad, sino también para la alienación (en Sartre se convertía en una «contrafinalidad», que reacciona contra el agente inicial con consecuencias desastrosas). Pero para captar la impresionante complejidad del pensamiento de Badiou debemos volver por un instante al momento inicial de la «presentación» –el caos de la multiplicidad, el incorregible Ser del puro número, en oposición al cual la anterior «nada» asumía la forma y el orden unificados de una «situación» que debía ser impuesta de alguna manera – e impuesta tanto por el lenguaje y la denominación como por cualquier otra cosa, dicho sea de paso: una intervención impone su novedosa e histórica Unicidad mediante una palabra e incluso un nombre.

Que el caos inicial del Vacío era esencialmente espacial es algo que hemos inferido de paso; y, de hecho, la temprana *Théorie du sujet* lo exponía de forma mucho más directa e ineludible, acuñando para ello el neologismo «*esplace*», la síntesis inseparable de espacio y lugar. Ahora debemos entender el espacio como el malo del cuento, observando la forma en que tiende a apoderarse de la «situación» y a cosificarla devolviéndola a algo mucho más espacial como un «estado» o una «estructura». A nadie escapará la importancia política e histórica de esos términos: la «estructura» alude al gran período del estructuralismo durante las décadas de 1950 y 1960, y constituye un reproche a su transformación de lo que debían ser relaciones en entidades empíricas y términos positivos (en gran medida contra el espíritu de la fórmula dialéctica original de Saussure: «oposiciones sin términos positivos»). En cuanto al término «estado», cuyo doble significado es el mismo en francés, Badiou aprovecha aquí esa ambigüedad para asociar la transformación de la situación en un orden estático con la aversión cuasi anarquista hacia el Estado político, que endureció ambos bandos de la Guerra Fría con el desarrollo del capitalismo monopolista, por una parte, y la burocracia poststalinista, por otra. Volveremos más adelante sobre este paralelismo entre procesos políticos y filosófico-ontológicos.

Pero el momento de la lucha entre la multiplicidad y la situación ha sido memorializado, por decirlo así, e incluso mitologizado, en un poema épico, y explica la posición privilegiada, de otro modo inexplicable, de Mallarmé en el panteón de Badiou y en su panteón filosófico en particular. El Mallarmé de *Un coup de dés* (1914), gran epopeya condensada en una sola frase, resume la dialéctica entre el espacio y el acontecimiento de Badiou de la forma más espectacular y memorable en su imagen del océano vacío del que ha desaparecido todo rastro del naufragio: el acontecimiento es siempre algo pasado que no deja rastros en el Ser como tal; y, sin embargo, como atestigua la propia existencia del poema, sería erróneo creer que el espacio tiene la última palabra o que, pese a todas las pruebas en contra, Mallarmé era un nihilista.

Porque el «espacio», como tal, no es sólo el vacío del ser, también es un «sitio» en el que pueden tener lugar «acontecimientos»: explicar cómo funciona esta ambivalencia vital –y cómo puede suceder algo a partir de los existentes sin significado del ser y del número– es pues el problema filosófico y formal fundamental que *L'être et l'événement* se plantea. Podemos observar una solución inicial, quizá prematura y desordenada,

en la *Théorie du sujet*, en la que al vacío del *esplace* le responde la intervención del «*horslieu*» [fuera de lugar], que no es un espacio en absoluto (Bosteels lo traduce al inglés como «*outplace*»). Pero esto no nos da todavía la dinámica por la que, por un breve instante, la agencia del acontecimiento logra superar la inercia del ser, del espacio, de la estructura y de lo empírico. El dilema es análogo al del análisis de la narrativa de Lévi-Strauss, quien, a partir de los datos de la situación inicial del cuento, debe mostrar de algún modo cómo pueden reorganizarse, transformarse, en esa aparición genuinamente nueva que es el «acontecimiento» del propio cuento. El maestro del estructuralismo se ve obstaculizado, por supuesto, por su perspectiva metodológica y filosófica, y su «mitema» no acaba abarcando más que inversiones y redistribuciones estructurales de los materiales de su punto de partida (cánones retrógrados y palíndromos en lugar de la erupción de lo nuevo)³. Paradójicamente, este cierre ideológico del método condujo del mismo modo a Adorno a un pronunciamiento crítico sobre la forma sonata, donde el retorno triunfal a la tonalidad inicial se comprende como una ratificación del *statu quo*, haciendo de la sinfonía, este primo musical de la novela, la expresión *par excellence* del cierre estético burgués.

Inclusión y pertenencia

Sin embargo, a diferencia de Lévi-Strauss, Badiou no está encarcelado en lo empírico y, de hecho, trabaja con dos dimensiones diferentes de la realidad, por mucho que su oposición pueda parecer, a primera vista, puramente estructural. Su versión de la oposición entre el ser y la nada postula un mundo cosificado de la Multiplicidad que se resiste sobre y contra una insurrección del Acontecimiento y de la libertad, en lo que hasta entonces parecía un mero elemento de ese mundo estático. Que se sienta tentado por el atractivo binario y las contenidas multiplicidades del diseño de las permutaciones es algo que queda claro en momentos clave de su obra, como la *Logiques des mondes* o los apartados finales de la *Théorie du sujet*. Sin embargo, llega el momento de la verdad de la mediación, donde esas dimensiones deben encontrarse de algún modo en la lucha dialéctica, ya sea por el dominio y la sumisión o por la metamorfosis. Badiou afronta esa operación mediante una nueva oposición entre la *pertenencia* [*appartenance*] y la «inclusión». Las dos opciones

³ Véase Claude Lévi-Strauss, «Ouverture», en *Le cru et le cuit*, París, 1944; ed. cast.: *Lo crudo y lo cocido*, México DF, 1968.

designan relaciones alternativas entre los elementos de un estado y su forma global: determinan si éste se solidifica en una estructura o, como situación, queda disponible como un sitio, es decir, un lugar donde, con el levantamiento de uno de sus elementos -incluido, pero «inasimilable»-, el acontecimiento puede «tener lugar». La *Théorie du sujet* ofrece de nuevo una clarificación útil, al conceptualizar la mera «inclusión» como una especie de «vecindad» o yuxtaposición con los demás elementos, más que una participación total o «pertenencia»; un sacrificio sincero de su autonomía a la estructura integral misma. Es una distinción que aclara también el estatus del «*horslieu*», porque este elemento vital o dinámico no habrá sido absorbido todavía, en la mera «inclusión», en el espacio estático de su entorno, conservando algo de la libertad de lo que sólo está espacialmente yuxtapuesto con sus elementos vecinos. (Más adelante, Badiou recurrirá al genio de Demócrito para encontrar otro término para ese átomo descarriado: será el famoso *clinamen* o «viraje», que inesperadamente aporta movimiento a la aleatoriedad-en-la-identidad legal de la multiplicidad atómica mediante una violenta «diagonal», para usar otro de los términos favoritos de Badiou).

Las consecuencias políticas de esta operación teórica deberían ya comenzar a quedar claras: lo que sólo está «incluido» —el *horslieu*, el *clinamen*, el elemento descarriado indomable—, es de hecho el proletariado o, como Badiou prefiere decir, «las masas», reconocidas por la ontología social convencional, pero no asimiladas a ningún lugar o función fija, siempre peligrosamente propensas a desplazarse como un cañón suelto por la cubierta causando estragos y provocando el desorden y el cambio revolucionario. Para captar el espíritu militante de este análisis, será de nuevo útil recurrir a la *Théorie du sujet* y su capítulo inicial, que proporciona una lectura maoísta maravillosamente inventiva y original de la contradicción hegeliana. Badiou nos dice ahí que nos hallamos todavía bajo el hechizo del espacio y la estructura, cuando seguimos pensando en la lucha de clases como una oposición entre dos entidades empíricas: el proletariado y la burguesía, cuando la lucha de clases es más bien, en cierto sentido, una tensión y un antagonismo dentro del propio proletariado: la contradicción no es, pues, un encuentro entre dos existentes, sino más bien entre un elemento puro y su forma posicionada, una lucha entre dos versiones del propio proletariado: la domesticada, asimilada en sus sindicatos oficiales, y los obreros insurgentes de la huelga salvaje. Tomo este análisis para sugerir dos premisas, que probablemente son mucho más compatibles con nuestro momento actual de la historia que

lo habrían sido para el marxismo del siglo XIX o del siglo XX. La primera es que la burguesía nunca fue realmente una clase, lo que significa que su supuesta ausencia en esta o aquella situación nacional tampoco es un problema real, pues siempre ha sido un área gris, esa brecha entre una burguesía orgullosa y con conciencia de clase en su patria francesa del siglo XIX y las clases vagamente «medias» del continente americano, donde sólo los grandes hombres de negocios parecen «representar» de algún modo al capital como tal, sin que por ello sean sustancialmente más burgueses que el resto de nosotros. (De hecho, en otro lugar he presentado la desacreditada doctrina de Kojève sobre el fin de la historia y la convergencia entre Estados Unidos y la URSS precisamente en esa línea, como un desarrollo sociológico más que económico, una especie de plebeyización social universal que tiene poco que ver con ricos y pobres, o poderosos e impotentes)⁴.

Lo que significa «burgués» en esta evanescencia de una clase social específica es la cultura burguesa como tal: mercantilización, consumismo, trabajo asalariado, americanización. La contradicción, la lucha de clases de algún proletariado «puro», tiene entonces como objetivo un proletariado situado, un proletariado ya profundamente enraizado en la cultura burguesa, e incorregiblemente desposado o incluso adicto a sus ventajas (aun cuando apenas «goce» de ellas). Éste es el sentido en el que los maóistas atacaban el revisionismo soviético, como una rendición a un estilo de vida esencialmente burgués; y es el sentido en que el Badiou político se aferra a lo que ve como un núcleo de genuina militancia obrera en sus luchas locales contra una clase obrera domesticada (o «revisionista»), que ha caído presa del «lugar» en un sentido mallarmeano: del lugar mismo. Es esta lucha lo que Badiou llama hoy «comunismo»; un compromiso cuyas precondiciones filosóficas residen en su concepción del acontecimiento y sus cuatro formas de «autenticidad», o los llamados procedimientos de verdad.

Agencia y acontecimiento

Esto nos lleva claramente a la cuestión de la subjetividad, sobre la cual es apropiado decir, no sólo que Badiou evita la identificación simplificada de Sartre entre la conciencia y la nada (así como el lenguaje hegeliano de

⁴ F. Jameson, *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*, Londres y Nueva York, 2010, pp. 100-102 ed. cast.: *Las variaciones de Hegel. Sobre la «Fenomenología del Espíritu»*, Madrid, 2015.

lo negativo y la negación en general), sino que también omite la distinción pionera del primero entre la conciencia de intencionalidad pura o vacía y la identidad personal o sí mismo, que es sólo uno de los objetos de la conciencia (en la primera publicación de Sartre, *La transcendance de l'ego*⁵, tan influyente en el pensamiento de Lacan). En realidad, la fenomenología del sujeto individual, el problema de la conciencia como tal, nunca es realmente el centro de las preocupaciones filosóficas de Badiou, a menos que se tome la palabra, como en el título *Théorie du sujet*, como una referencia a la subjetividad del militante «comprometido».

En *L'être et l'événement*, la «intervención» no está explícitamente dotada de ninguna agencia específica (o sujeto individual actuante), sino que más bien se detecta a través de la «situación» o el «sitio» en el que reorganiza el estado o las bases estáticas del espacio. Ya he mencionado su motivación por el horror al vacío que está en el corazón de las multiplicidades del Ser; pero también debemos recordar, por un lado, la capacidad del Ser para reapropiarse de tales «intervenciones» y retrotraerlas a las cosificaciones de lo empírico como tal; y, por otro, el estatus del conocimiento como modo de pensamiento específico del Estado.

Y así hay que concluir, pese al deleite de Badiou en lo matemático, que nuestro autor debe contarse entre los «marxistas occidentales» a los que Perry Anderson diagnosticó un compromiso viconiano con la historia como algo opuesto a la Naturaleza, y una opción resultante por lo «social» («materialismo histórico») en lugar de la ciencia, o la metafísica del «materialismo dialéctico». Podría parecer que Hegel y su equivalente moderno en el psicoanálisis lacaniano ofrecen cierto correctivo a ese sesgo anticientífico; pero hemos visto hasta qué punto Badiou sigue situando el conocimiento epistemológico y sus estructuras y leyes del lado del Ser; y el de las formas de multiplicidad y de las matemáticas como el lenguaje de lo cosificado y de lo que a Hegel le gustaba llamar lo «fijo» (sólo la teoría de conjuntos, con sus infinitudes descentradas, liberará para él al número de esa fijeza).

El conocimiento es, sin embargo, precisamente tales datos y hechos fijos: el Estado y su poder están basados, en parte, en su condición de enciclopedia (término de Badiou) o almacén de hechos empíricos. Pero el hecho como tal no es «palabra» ni «acto», y la distinción que está en

⁵ Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, 1937; ed. cast.: *La trascendencia del ego*, Madrid, 2003.

juego aquí es, por el contrario, la que se verifica entre la ciencia y la verdad (aunque esto requerirá una mayor matización cuando lleguemos a los procedimientos de verdad, uno de los cuales sigue siendo paradójicamente identificado como ciencia). Hegel ya había elaborado la dialéctica básica de la materia en su propia diferenciación entre el «mal infinito» –la interminable acumulación de positivities– y el enunciado genuino. Ha habido mucha especulación filosófica sobre lo que Hegel suponía verdadero infinito, pero cabe mucha menos duda en Badiou, a quien Cantor y la teoría de conjuntos proporcionan una referencia más fiable.

Entretanto, incluso en ausencia de un análisis de la agencia, lo que se puede identificar es el efecto de la intervención, que no es otro que el tan esperado término-dominante, el Acontecimiento. «El Estado no conoce tal cosa como un acontecimiento»; esto último es algo así como un «ultra-uno» impuesto sobre él con toda la violencia de una proposición (véase de nuevo Mallarmé). El acontecimiento convierte la situación y su «estado de cosas» en una situación, y sus hechos en singularidades. Es dual, participando de lo empírico aunque también de algo trascendental: el acontecimiento «está compuesto, por un lado, por elementos de la situación y, por otro, sólo por sí mismo» (el significado fundamental de la «inclusión»). No nos encontramos en el tiempo rutinario de la ciencia «normal» de Kuhn (Badiou usa también esa palabra), sino más bien en el del «cambio de paradigma». Pero lo que es más paradójico es la representación casi trágica de este triunfalismo en la insistencia en que el Acontecimiento, como la esencia de Hegel, es siempre pasado, siempre está en el pasado, relegado a la historia, sean cuales sean las erupciones imprevisibles con que nos pueda sorprender en el futuro.

El Acontecimiento, en otras palabras, no tiene presente: una idea peculiar, que quizá podamos explicar mejor recordando que el presente es el reino del Ser como tal, y que el Acontecimiento no existe en ese sentido. Por extraño que parezca, Badiou no plantea la cuestión de la narrativa en su análisis del Acontecimiento; sin embargo, su posición parece confirmarse por la ausencia de soluciones narrativas definitivas al problema-forma de los acontecimientos colectivos como las revoluciones, carentes de agentes individuales. Puntos de vista individuales rotos y fragmentados sólo dan testimonio de la certeza de que allí hubo algo como un Acontecimiento, había estado allí, alguna vez existió. No sólo su océano vacío, también las habitaciones vacías de Mallarmé ofrecen ese espectáculo de un sitio en el que hubo tal vez un habitante, o

podría llegar a haberlo. Es, en apariencia, una perspectiva política bastante desolada, esta en la que los grandes momentos revolucionarios parecen estar todos en el pasado, sin ofrecer ninguna tecnología para la detección de futuras erupciones o desplazamientos de placas tectónicas. Una de las razones de esto nos permite señalar una de esas aproximaciones asintóticas de Lacan al marxismo, de las que la obra de Badiou es una versión fundamental: en este caso la materia de lo Real, «que se resiste absolutamente a la simbolización» (Lacan), que no puede ser experimentada directamente ni siquiera conceptualizada más allá de esa inferencia topológica. Para Badiou, lo Real del Acontecimiento, la realidad del acontecimiento político por excelencia, esto es, de la revolución, se identifica en ese sentido con «las masas»; y su irrepresentabilidad es lo que hace imposible designarlas como una agencia o un agente en la escena histórica. Su presencia también se detecta *ex post factum*, en las ruinas de 1848 o de 1917: la colectividad no puede constituir un agente en ese sentido narrativo. Sin embargo, estos acontecimientos convulsos pueden despertar de algún modo actualmente, en algo así como un eco fraternal de la enérgica formulación de Benjamin: «Para Robespierre, la antigua Roma era un pasado cargado del tiempo del ahora [*Jetztzeit*], que él arrancaba del continuo de la historia»⁶. Este «salto de tigre hacia el pasado» de Benjamin es sin duda una excelente interpretación de lo que Badiou entiende por «fidelidad» al Acontecimiento.

Procedimientos de verdad

Ahora llegamos a los llamados procedimientos de verdad y al desconcertante término filosófico «fidelidad», que parece menos evocador de este o aquel análisis filosófico de la temporalidad que de una especie de *Lebensweisheit* o conocimiento de la «naturaleza humana». Y precisamente por eso es importante entender la palabra que designa esa «virtud» como un término técnico más que ético, un término que, de hecho, pretende marcar la aparición misma de una especie de temporalidad humana como tal. La fidelidad es pues el compromiso (o «*engagement*») con el propio Acontecimiento: no es ni psicológico ni moral, sino en realidad una retensión husserliana, que es a la vez una protensión: no memoria o historicidad, sino la conversión –de un tipo familiar a la de Sartre– al Acontecimiento como a la verdad misma, como a una causa.

⁶ Walter Benjamin, *Illuminations*, Londres, 1970, p. 263; ed. cast.: *Tesis de filosofía de la historia. Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, 1973, p. 188.

Pero hemos estado evocando el Acontecimiento como si siempre fuera una realidad específicamente política. Los cuatro procedimientos de verdad (o formas de fidelidad) aclaran ya desde el principio que, si bien la conversión política es un modelo privilegiado de ese proceso, no constituye su único contenido posible. Los cuatro «procedimientos de verdad» son ahora bien conocidos: el arte, la ciencia, la política y lo que debo seguir llamando «*l'Amour*», a fin de evitar tonos victorianos mojigatos, ya que esa palabra significa en francés Eros en general, desde la sexología a la sublimación, desde Platón hasta Havelock Ellis y Frank Harris, incluyendo toda la tradición psicoanalítica. Tal vez, de hecho, *l'Amour* es el punto adecuado de comienzo en este caso, ya que su «investigación» ontológica –muy lejos de cualquier humanismo o psicología– parece aludir a una extensión del interés sexual a las formas más oscuras de la consideración humana y a los diagnósticos más extravagantes del significado universal y a la omnipresencia de ese impulso, tanto empírico como trascendental a la vez. En otros tiempos Joyce o Freud, se vieron acusados por tales investigaciones, en una obsesión que rastreaba el elemento sexual vivo en cada momento así como en nuestras ambiciones espirituales más nobles.

En este sentido, no es casualidad que las formas de «verdad» sean descritas como procedimientos: porque la palabra pretende subrayar esa dimensión de las cuatro que es praxis y actividad y no meramente ese «conocimiento» contemplativo y epistemológico tradicionalmente asociado con el estado y sus «verdades» empíricas. Para subrayar aún más esa naturaleza activa de los procedimientos, Badiou ha situado aquí estratégicamente otros dos términos con connotaciones aún más paradójicas: sus formas francesas son, respectivamente, *indiscernable* y *enquête* (investigación en general, más que la «pesquisa» destinada a aclarar un crimen). Esta última no puede significar, evidentemente, la catalogación de rasgos que asociamos con diccionarios y definiciones, sino más bien una búsqueda activa de consecuencias y efectos, precondiciones y derivadas. Se podría caracterizar mejor como una exploración que es simultáneamente una traducción a otro código-dominante (no es ése el lenguaje de Badiou), la matematización de conceptos físicos más antiguos, por ejemplo; pero que, al mismo tiempo, abre y «coloniza» nuevas áreas de la realidad hasta entonces no teorizadas, más bien en el espíritu de la micrología del poder de Foucault. En este nivel de «verdad» es prácticamente imposible distinguir entre el enfoque diagnóstico y el imperativo ético-político; o entre la presencia y la ausencia del contenido

o la temática pertinente de los cuatro procedimientos, en lo que a ello respecta. Así, pues, nos enfrentamos aquí a una inmensa y casi global desdiferenciación en el sentido de Luhmann, que, como veremos más adelante, justifica en buena medida el uso de la palabra «indiscernible».

El otro elemento genérico presente en Badiou que requiere cierta atención es, como ya hemos advertido, el de la ciencia o el conocimiento. La política está en todas partes, nadie puede dudarlo; y en cuanto al arte, en nuestra cultura estetizada de las mercancías –y en comparación con las sociedades y culturas de antaño pobres en arte– igualmente podríamos estar de acuerdo en que también está en todo y en todas partes. Pero como ya hemos demostrado, la ciencia, como procedimiento de verdad, no es del todo en Badiou lo que uno podría pensar al principio; y podemos recordar cuán cuidadosamente excluyó Heidegger a la ciencia de sus propios «procedimientos de verdad» más numerosos (incluían la fundación de un nuevo Estado, el acercamiento religioso al Absoluto, incluso como *Opfer*, o el sacrificio supremo en el campo de batalla). Pero, de hecho, la inclusión de la ciencia entre los procedimientos de verdad de Badiou abre una fisura importante en el seno de nuestra noción convencional de «ciencia» y conocimiento, porque contamos con las formulaciones cortantes y secas de las conclusiones de este último y, además, con el propio acto del hallazgo, la matematización, la búsqueda apasionada, de hecho, la propia *enquête*/investigación con la que pretendemos extender nuestra conquista de la *terra ignota* de lo no teorizado mediante las especulaciones heroicas de la ciencia no normal: en este sentido, por ejemplo, Cantor no es, ni de lejos, lo mismo que los autores de libros de texto académicos sobre matemáticas, así como la teoría de conjuntos es una intervención del tipo más violento en el terreno del Uno y sus numerologías domesticadas. Aquí, de hecho, tocamos una celebración casi deleuziana de la novedad y la innovación, así como de la forma en que, también en Deleuze, la ciencia de ese tipo se hace casi indistinguible del arte como tal (la adición explícita de la política por Badiou a estos procedimientos señala marcadamente su distancia del temprano filósofo de la «diferencia»).

Ahora quizá haya quedado más claro el apego de Badiou al término «indiscernible» de Leibniz. Es bien conocida la historia de cómo el filósofo de la corte llevó al jardín a los pupilos de la princesa Sophie en Herrenhausen pidiéndoles (en vano) que buscaran dos hojas que se pudieran considerar absolutamente idénticas. El «discernimiento»

en ese sentido se ha convertido para Badiou (como, en una forma algo diferente, para Luhmann) en la marca de las deficientes viejas ciencias epistemológicas y estructurales, que buscaban la diferenciación perpetua como su propia razón de ser. Pero la verdad, oponiéndose a esa proliferación de la diferencia, tanto sustantiva como estructural, y a su producción de conjuntos de conocimiento (o facultades, como las habría llamado Kant) cada vez más especializados y distintos, ve en todas partes lo Mismo. Si uno es «fiel» a la política, por ejemplo, entonces no hay nada que no sea político; y nada más hostil a lo auténtica o genuinamente político que el esfuerzo por aislar una zona como la burocracia o la gestión, que quedaría libre de la lucha política en su sentido genérico más elevado. Lo mismo pasa con el amor o con el arte: esas pasiones de la vida desdiferencian nuestras civilizadas diferencias modernas y vuelven a una identificación apasionada de sus compromisos en todas partes; y ésta es la forma en que procedimiento de verdad también significa praxis. La propia función del lenguaje queda así modificada; y la forma en que la diferenciación lingüística se pone al servicio de una especie de conquista foucaultiana de terrenos y territorios siempre nuevos, hasta entonces desconocidos, se transforma violentamente por el retorno del lenguaje a su uso como intervención y como forma fundamental de identificación y revelación por los profetas y su equivalente moderno, los grandes revolucionarios. La intervención es eso: la desdiferenciación de la palabra y el hecho, como en la traducción por Fausto de la primera línea del Evangelio según san Juan: «Im Anfang war die Tat!» [¡En el principio era la acción!].

Pero esta reenergización de la identidad más profunda del conocimiento y la praxis en los procedimientos de verdad no resuelve totalmente el problema teórico de su estatus y origen. Quizá el misterio se pueda aclarar planteando de nuevo la cuestión del lugar de la psicología en esas distinciones. Debemos recordar que la psicología como tal debe ser contada entre las formas de conocimiento en su sentido estructural, cosificado: las observaciones psicológicas, por no hablar de las hipótesis y explicaciones psicológicas, deben ser incluidas entre los hechos empíricos, aunque más tarde puedan ser asignadas a concepciones ideológicas de la naturaleza humana (lo que es en sí mismo un concepto estático, que cae en el lado del Ser en esta oposición). Es, por lo tanto, crucial que las áreas «genéricas» (a las que se aplican los llamados procedimientos de verdad) no sean asumidas de ninguna manera psicológica, como funciones fundamentales de la naturaleza humana. Fue precisamente para evitar este peligro para lo

que reapareció recientemente la ontología (y como preparación para ello, la fenomenología con su vocación de reinterpretar los datos de la psicología de manera no psicológica y antipsicológica). Debemos, pues, tratar de encontrar una manera de entender lo «genérico» de un modo ontológico más que psicológico.

Sartre era más franco sobre el problema y su concepción de la «elección ontológica originaria», esa elección fundamental de ser lo que cada individuo es, parece abordarla más directamente, aunque sin ninguna de las riquezas de los procedimientos de verdad badiounianos. De hecho, lo que les corresponde en la ontología sartreana es más bien la extraordinaria elaboración de nuestras «relaciones concretas con el Otro», que fue uno de los avances más originales e influyentes de Sartre en *L'être et le néant* y que nos alerta, como el famoso perro que no ladra por la noche, de la absoluta ausencia de teorización sobre el Otro en Badiou (a menos que se suponga, ciertamente, que la problemática del Otro ha sido totalmente absorbida hoy en el campo ampliado del psicoanálisis lacaniano, organizado como está, y a diferencia de Freud, en torno a Otros grandes y pequeños).

Se recordará que la tabla sartreana de «relaciones concretas» moviliza nuestra dualidad como ser y libertad, cuerpo y no-ser de la conciencia, de modo que fundamentamos sus formas individuales de acuerdo con nuestra postura pasiva o activa hacia esa misma dualidad presente en otras personas (omito los desarrollos futuros sobre las relaciones colectivas, que fueron la innovación de la *Critique de la raison dialectique* aproximadamente veinte años después). Una de las consecuencias de esta «deducción» sartreana es evidentemente la afirmación de que ninguna de esas relaciones estructuralmente desiguales puede «triunfar», en el sentido de lograr una coexistencia armoniosa o al menos tolerante. Nuestra relación con el Otro es pues siempre conflictiva; y en el mejor de los casos algo así como esa «relación sexual» que Lacan nos dice que no existe (siguiendo en esto el modelo sartreano de inconmensurabilidad, que claramente inspiró este juicio ahora espléndido o fatídico).

Sin embargo, las «relaciones concretas con el Otro» de Sartre son también pasiones, cuyo dominio o práctica obsesiva pueden convertirse en opciones virtuales de vida: tales son, por ejemplo, el recurso habitual al lenguaje como medio de seducción o el compromiso genérico con el odio como solución desesperada al dilema imposible de la existencia del Otro. Si el primero podría ser asimilado al amor o al arte, es difícil

ver cómo el último –una pasión triste en el sentido spinoziano si es que hubo alguna– podría encontrar algún lugar en los genéricos de Badiou, o la cólera como pasión vital dantesca, o la piedad habitual, o incluso la retirada monástica. Esto significa interpelar a ambos sistemas –el sartreano y el badiouniano– con una pregunta apropiadamente empírica: ¿puede haber más opciones? ¿Es definitivo ese número de relaciones o genéricos y puede todo ello ser teóricamente concebible? Al igual que con las categorías kantianas o hegelianas, uno se pregunta si no se podrían agregar algunas más o restar otras, o si la propia historia no podría hacerlo en algún momento.

Reinvenciones

Y luego está la cuestión de los comienzos, que ambos sistemas afrontan necesariamente. La concepción sartreana de una opción originaria es particularmente insatisfactoria, aunque sea una bendición para el análisis, que ahora puede leer todos mis gestos y predilecciones en términos de mi ontología –mi propia relación individual frente al ser– y no de mi psicología o naturaleza. Pero ésta es una situación en la que prevalece la antinomia kantiana, y no podemos aducir ninguna razón empírica para lo que es una opción absoluta «siempre dispuesta», que domina todas las razones y les da su significado desde el principio. Ahí la noción badiouniana del acontecimiento es mucho más satisfactoria, ya que, como el trauma en las teorías que se agrupan alrededor de ese término, es la conmoción inicial del acontecimiento primordial la que puede entenderse como determinante de mi fidelidad a él (o mi infidelidad, como también puede ser, o mi intento de olvidar su primacía y huir de sus consecuencias).

En este punto, sin embargo, surge otro tipo de problema (que se aplica igualmente a Sartre y a su *Ética* incompleta, condenada por las mismas razones estructurales al fracaso): es la cuestión del contenido de la ética, que sigue siendo un aspecto necesariamente formal y formalista si es que no se va a hundir para siempre, sin dejar rastro, en la historia empírica. Sólo el imperativo categórico de Kant fue capaz de generar un contenido a partir de su propia forma (y el intento sartreano de hacer de la propia libertad el objeto de mi libertad, resulta poco más que una pálida repetición moderna de este último). De otro modo surge la pregunta, inevitable para toda teoría ética: ¿por qué el fascismo no puede ser el contenido legítimo de una pasión vital, de un procedimiento genérico

o de verdad? Ciertamente, sus compromisos son formalmente indistinguibles de los de cualquier «compromiso» políticamente correcto. Los pensamientos de Badiou sobre esto en su *Ética* (el fascismo es excluyente más que universalizante) no son mucho más satisfactorios que los del propio Sartre.

Debo señalar, sin embargo, que este problema, junto con muchos otros, se aborda explícitamente en *Logiques des mondes*, que es menos un segundo volumen de *L'être et l'événement* que un elaborado comentario sobre muchos de sus temas y proposiciones más abstractas. Badiou aborda el problema de lo que él llama fascismo postulando, no una sino tres, e incluso cuatro, «figuras» del sujeto político contemporáneo. La figura comprometida con la fidelidad «abre el continuo de la Historia» manteniendo la fe en el presente con el Acontecimiento político; mientras que su número opuesto es reactivo al presente y por lo tanto «reaccionario». Pero una tercera figura –el «sujeto oscuro»– intenta alejarse del presente y «ocultar» sus elementos y posibilidades: ésta es la redefinición que da Badiou del fascismo, que va desde el arcaísmo nazi hasta los fundamentalismos del ISIS y otros delirios religiosos o míticos. Una posible cuaterna es, sin embargo, abierta por la «resurrección» de la fidelidad en una nueva forma que inventa una renovación contemporánea del Acontecimiento.

De hecho, los cuatro procedimientos de verdad experimentan una diferenciación estructural de ese tipo, lo que hace de *Logiques des mondes* una guía mucho más práctica y «fenomenológica» que *L'être et l'événement*, implacablemente metafísico y abstracto, que sigue siendo su modelo fundamental. Ciertamente, en esa obra más reciente, así como en la última sección de la *Théorie du sujet*, muy anterior, ofrece una proliferación de oposiciones y distinciones de todo tipo que bajan el Acontecimiento a la tierra en una multitud de formas, a menudo muy concretas e históricas, pero que al mismo tiempo renuevan nuestras más profundas preguntas tácitas al respecto: ¿por qué sólo cuatro registros? ¿Qué es lo que diferencia el acontecimiento absoluto de sus variedades cotidianas monótonas, aparte de nuestra devoción retroactiva? En las *Logiques des mondes*, de hecho, Badiou reafirma atrevidamente un platonismo cada vez más abierto y descarado, caracterizando sus cuatro verdades como las constelaciones eternas, que brillan fríamente en el lejano cielo de los poemas vacíos de Mallarmé.

Por otra parte, el propio título *Logiques des mondes* señala una nueva y diferente estrategia lingüística, pues promete traducir la metafísica de Badiou a algunos de los problemas filosóficos más tradicionales, que pueden identificarse esencialmente por medio de su terminología. Así, por ejemplo, hemos observado que Badiou, al orillar la cuestión de la narración, puede evitar las cuestiones tradicionales de la temporalidad, o a un nivel aún más profundo pero mucho más moderno, las de la identidad y la diferencia: ¿en qué momento experimentan los monótonos y repetitivos acontecimientos de la vida cotidiana ese cambio tremendo que marca el surgimiento de lo radicalmente nuevo, del Acontecimiento en todo su esplendor absoluto: el Rubicón, la nariz de Cleopatra, la Resurrección, Espartaco, el dictado del Corán por el Ángel Gabriel, las Tesis de Lutero, la redacción de la Constitución Americana, la Comuna de París o la Revolución Cultural china? Mi opinión no es que éstos no sean acontecimientos incondicionalmente absolutos, sino que Badiou ha omitido (él podría decir sustraído) astutamente una enorme cantidad de debate y polémica filosófica al excluir términos como identidad, diferencia y repetición de su discusión sobre ellos (el neologismo ocasional –«contar-por-uno», por ejemplo– logra casi el mismo desbrozo terminológico).

Sugiero, sin embargo, que no tenemos por qué escenificar nuestra confrontación final con las presuposiciones de Badiou en el reducto de las Ideas platónicas. De hecho, el método de abstracción por el que Badiou identifica sus cuatro dominios genéricos entre sí bajo el título de «procedimientos» permite una concepción más generalizada del compromiso que podría estar en juego y también del lugar del filósofo como guía para la praxis: pues la dimensión clave de la «ciencia» badiouniana asegura el papel del pensamiento y el análisis en esta situación, mientras que la del «amor» asegura la pasión, la del arte la innovación, y la de la política el contenido más profundo de las cuatro zonas.

¿Badiou y la tradición? Su obra, ahora enorme, nos lleva a la conclusión de que, lejos de la crítica teórica de la tradición, como en los casos de Heidegger, Althusser, Derrida y Adorno –por no hablar de su pastiche filosófico en Deleuze–, Badiou pretende nada menos que su reinención de arriba abajo. Por eso es justo señalar sus omisiones, que pueden o no constituir sus límites, cuando no sus evasiones. Para mí, éstas son: la cuestión del Otro; la dimensión económica del marxismo, incluyendo la estructura de la mercancía y la dialéctica del trabajo y la producción; el rico patrimonio del análisis ideológico, cuyos descubrimientos y

problemas apenas se abordan; la relevancia contemporánea de la dialéctica como tal; la naturaleza de la lucha de clases bajo la globalización; y, finalmente, las implicaciones del maoísmo: ¿es marxista o posmarxista, acercándose de hecho a un antimarxismo genuinamente anarquista? Pero cualquier juicio ulterior sobre el sistema debe necesariamente elegir entre dos criterios: ¿inspira esa obra «fidelidad» al propio acontecimiento-Badiou? ¿O puede producir nuevos problemas que generen no sólo una nueva filosofía, sino también formas nuevas y activas de práctica política radical para la situación de punto muerto que se registra actualmente a escala mundial? Cualesquiera que sean sus evaluaciones pesimistas de la situación contemporánea (¿San Pablo en lugar de Lenin?), el énfasis de Badiou en la actividad y la producción, su insistencia en la fidelidad como resurrección de los Acontecimientos dormidos de una praxis política aparentemente extinta, no puede sino estimularnos e inyectarnos energía.