

SUJETOS Y VERDADES¹

Hay una paradoja en la idea de transformación. Si una transformación arraiga suficientemente, también podría transformar los propios criterios que nos permitían detectarla, haciéndola así ininteligible para nosotros. Pero si es inteligible, quizá sea porque la transformación no ha sido suficientemente radical. Si podemos hablar del cambio, entonces no es suficientemente vigorosa; pero si es suficientemente vigorosa, amenaza con caer fuera de nuestra capacidad de comprensión. El cambio debe presuponer continuidad –un sujeto a quien le sucede la alteración– si no queremos quedarnos meramente con dos estados inconmensurables; ¿pero cómo puede ser dicha continuidad compatible con un levantamiento revolucionario?

Se podría arriesgar la generalización de que, en conjunto, el pensamiento radical francés ha optado por la ininteligibilidad más que por la continuidad. Desde el *Il faut être absolument moderne* de Rimbaud hasta la noción de innovación paralogica, que crea su propia ley, acuñada por Jean-François Lyotard, esta veta de teoría vanguardista preferiría ser opaca antes que anticuada. Desde Sorel y los surrealistas a Jean-Paul Sartre, desde Lévinas a Lyotard y Derrida, dicho pensamiento vuelve incesantemente a la ruptura, la crisis, la alteración o la epifanía de la alteridad que lo librarán a uno de la inautenticidad diaria –de la *doxa*, *das Mann*, lo consensuado, lo práctico inerte, o el *être en soi*– y le abrirán, a cambio, las puertas de la verdad, la libertad y la autenticidad. Es una corriente de pensamiento que sospecha de lo alemán y la dialéctica, a los que una cierta continuidad revolucionaria seguiría todavía pareciéndoles posible.

El resultado es una serie de drásticas oposiciones entre el reino de la necesidad y el de la libertad: entre la alteridad y la identidad, la verdad y el conocimiento, la sublimidad y la belleza, la historia y la Naturaleza, la libertad y la mala fe, la *Vernunft* y el *Verstand*; la verdad del sujeto, atravesada por la crisis, y las estabilidades del orden simbólico, el impulso emancipador y la disposición positiva de los objetos, lo tempestuosamente

¹ Alain BADIOU, *Ethique: essai sur la conscience du mal*, París, Hatier, 1993; *Ethics: Analysis Essay on the Understanding of Evil*, Londres, Verso, 2001.

dionisiaco y las petulantes certezas apolíneas del ámbito cívico. Lo que se requiere es un *acte gratuit*, un acto de fe, una conversión política o un compromiso existencial que lo catapulte a uno de un reino al otro, dejando atrás la sombríamente determinista narrativa de la tradición, la biología, el consenso ético y la conformidad política a favor de un embriagador *milieu* de libertad, *engagement* y auténtica conciencia propia. Uno puede dar un giro deconstructivo a esta narrativa de renacimiento insistiendo en que nada escapa o se queda atrás sin más, que cada polo de la oposición implica inexorablemente el otro, que los metafísicos o los identitarios no logran zafarse sencillamente. Pero sigue siendo bastante obvio qué polo se debe valorar más.

Hay un sentido en el que Michel Foucault protegió aquí sus apuestas. Por una parte, el Foucault más positivista rechazó hablar de ausencia, represión, silencio y negación para tomar supremamente en serio lo que en realidad existe, en forma de regímenes dados de objetos y discursos. Pero el Foucault más dionisiaco siempre se percibía merodeando alrededor de los bordes de estas investigaciones sombrías, estallando aquí y allí en un extravagante elogio a Bataille o en un repentino vuelo poético de color púrpura, dando rienda suelta por un momento a un cerrado rechazo de todo régimen y positividad en nombre de algo que temblaba al borde de la articulación, pero que aun así no conseguía expresar su nombre. Jacques Derrida, por el contrario, siempre ha estado más dispuesto a compartir con nosotros sus pensamientos sobre lo impensable, y en obras como *Donner la mort* se ha afanado por proporcionarnos una extravagante parodia de una ética de la alteridad. La ética, para el Derrida de los últimos tiempos, es cuestión de decisiones absolutas, que deben tomarse al margen de normas y formas de conocimiento dadas; decisiones que son enormemente vitales, pero que evaden por completo la conceptualización. Uno sólo puede esperar que él no esté en el jurado cuando su causa sea sometida a juicio. Dichas elecciones éticas son a un tiempo necesarias e «imposibles», completamente mías y, sin embargo, «la decisión del otro que hay en mí», una especie de destino implacable del que, como a Edipo, nos culparán enteramente. Enfrentados en nuestra soledad a tales crisis de juicio asociales e incommunicables, «tememos y temblamos ante el inaccesible secreto de un Dios que decide por nosotros aunque nosotros sigamos siendo los responsables». No está demasiado claro cómo afecta esto a cuestiones como comer carne o luchar por conseguir mejores condiciones. Gayatri Spivak repite la posición, dejándonos con el espectáculo de «una justicia social imposible, entrevista a través de remotos y secretos encuentros con figuras singulares».

El punto de vista de Derrida es a un tiempo fideísta y kierkegaardiano. Es una versión moderna de la herejía fideísta, que sostiene que la fe es meramente una especie de salto a ciegas en la oscuridad, completamente impenetrable para la razón; y tiene un notable parecido con la concepción de Kierkegaard, para quien la fe es un incommunicable que se sujeta fuertemente a una Alteridad opaca e imposible paradójica, que nunca

puede ser conceptualmente formulada sino que debe vivirse temiendo y temblando. Del pensamiento ético de Alain Badiou, antiguo maoísta francés que ahora forma parte del militante grupo ultraizquierdista *L'Organisation Politique*, podría pensarse, mejor, que respalda y subvierte este modelo. Por otra parte, Badiou no tiene tiempo en absoluto para las ideas posmodernas de la alteridad, tan al uso, y es espléndidamente salvaje en la matanza que hace de ellas. Su juicio respecto a este legado levinasiano es terso e insidioso: «una chapuza». La ética, cree, ha venido ahora a desplazar a la política (se podría decir lo mismo de la cultura), mientras una falsa ideología humanitaria del victimismo, de la alteridad y de los «derechos humanos» echa a un lado los proyectos políticos colectivos.

Denunciando la ideología del Hombre en términos teóricos antihumanistas deliberadamente anticuados, y evocando desafiantemente a lumbreras de los sesenta como Althusser, Lacan y Foucault, Badiou caracteriza la situación política actual como «la búsqueda sin restricciones del interés propio, la desaparición o la extrema fragilidad de las políticas de emancipación, la multiplicación de los conflictos “étnicos”, y la universalidad de la competencia sin freno». Aunque sea un retrato apenas original, su asalto contra la respuesta ética convencional a esta condición desalentadora es más llamativo. La ideología de los derechos humanos divide al mundo entre víctimas indefensas y benefactores satisfechos consigo mismos, e implica un desdén hacia aquellos en cuyo nombre interviene. El idioma de la diferencia y la alteridad que la acompaña refleja una «fascinación turística» por la diversidad moral y cultural; acepta sólo a aquellos otros que son «buenos», es decir, a aquellos que son como yo; es decir, a ningún otro. No respeta la diferencia de aquellos que no respetan sus propias diferencias amadas. En un audaz retorno a lo universal, apenas *à la mode* entre la inteligencia parisina, Badiou afirma, por el contrario, que la diferencia, la alteridad infinita, es lo que en realidad tenemos, y que la verdadera cuestión es la de alcanzar la mismidad. El problema político es luchar contra los actuales intereses dominantes, diferenciadores, desiguales, particularistas, en nombre del universal revolucionario.

La mismidad que tiene en mente es más verdadera que la igualdad. Las verdades, insiste, son las mismas para todos, y cualquiera puede proclamarlas. Éste es un asalto al fetichismo estructuralista de las «posiciones del sujeto», esa falacia genética o reduccionismo epistemológico que juzga completamente el contenido de una proposición a la luz de quien la enuncia, un hábito común entre los postestructuralistas y entre las clases altas. Pero el tipo de verdad en la que Badiou piensa no es de tipo proposicional. Aunque difiere de los Kierkegaards y Derridas en su universalismo kantiano, en esto opina exactamente como ellos. Así, pues, las verdades pueden –deben– ser universalizadas, pero en sí mismas son terca-mente singulares. O, mejor dicho, hay tantos sujetos humanos como verdades, ya que un sujeto, para Badiou, es lo que está llamado a ser mediante una respuesta de persistente fidelidad a un «acontecimiento verdadero» que dura eternamente, que irrumpe de manera perturbadora e

impredecible en lo dado, con toda su irreductible e incommunicable singularidad, más allá de toda ley, consenso y conocimiento convencional. Y ésta es la otra forma en la que el pensamiento de Badiou mantiene las mismas ideas teóricas que algunos de los mismísimos acólitos de la alteridad a los que se opone ferozmente.

Los acontecimientos verdaderos se producen en diversas formas y tamaños, desde la resurrección de Jesús al jacobinismo, desde enamorarse a realizar un descubrimiento científico, desde la Revolución bolchevique al personal acontecimiento verdadero, constituyente de sujeto, de Badiou, mayo de 1968. Dentro de sus límites, una obstinada fidelidad a una revelación originaria, un lacaniano «sigue adelante» o «¡no abandones tu deseo!» a pesar de perder el hilo y sentir que el acontecimiento original se desvanece en la oscuridad, es claramente una ética universal derivada de una situación fuertemente específica. De hecho, entre los diversos candidatos a acontecimientos verdaderos, Badiou presenta la Revolución cultural china, lo cual podría sugerir que todavía no es un maoísta completamente recuperado. Si todas las verdades significativas son de una especie tan sublime y agitada es una cuestión que vale la pena considerar. Badiou blande, por lo tanto, contra los multiculturalistas un universalismo cuasikantiano, aunque un kantismo despojado de su deontología y normatividad, que apenas es kantismo en absoluto. Pero se une a algunos de sus enemigos políticos y teóricos en el campo claramente akantiano del carácter no conceptuable, revelador, irreductiblemente singular, casual, y constitutivo de sujeto de la verdad. De hecho, su pensamiento es una curiosa mezcla de universalismo ilustrado y particularismo romántico.

Para Badiou, a buen seguro, la ética no es idéntica a la revelación de la verdad; es más bien la tarea de luchar por mantenerse fiel a ella, y por lo tanto una forma práctica de vida más que una solitaria epifanía. Es cuestión de «perseverar en el trastorno», una expresión que une innovación y continuidad, crisis visionaria y coherencia obstinada, o lo que en términos de Badiou sería lo «inmortal» y lo «mortal». La gran explosión de la verdad y el firme estado de la ética pueden, por lo tanto, combinarse en una única teoría. Aquí, también, Badiou difiere de algunos de sus *confrères*, para quienes el problema es saber qué hacer después de acabada la huelga general, de haber disparado a los relojes públicos, de que se haya terminado el *happening* dadaísta, de que la alteridad haya sido adecuadamente intuida, de que la aparición se haya disipado y el momento de *jouissance* no sea ya más que un recuerdo agradable en la mediana edad. Quiere, en resumen, insertar lo eterno en el tiempo, negociar el tránsito entre un acontecimiento verdadero y la vida diaria, que es lo que conocemos como política. Aunque ha elaborado una ética vanguardista, es consciente de los peligros de absolutizar un acontecimiento verdadero, y su lenguaje sobre este tema tiene mucho en común, por ejemplo, con el de Lyotard.

Pero el tránsito no se efectúa con facilidad. Está bloqueado por el hecho de que Badiou, a pesar de todo su indudable celo político, está tan atra-

pado como Derrida en una especie de antítesis elitista entre lo ordinario y lo epifánico. Comprende la necesidad de que la verdad y la política sean immanentes en una situación dada; pero lo que él entiende por «inmanente» no cae sin más desde un trascendente espacio exterior. No quiere decir, como Hegel y Marx, que hay fuerzas que forman parte de la situación pero que también tienen el poder de transformarla. No confía lo suficiente en el mundo cotidiano como para creer eso. En un momento, al escribir sobre lo ordinario, pone la palabra entre comillas de advertencia, como para distanciarse demóticamente de cualquier suposición de desdén. Pero el desdén está, de hecho, claramente presente. La vida social corriente, uno de los temas más galgos, es para Badiou, al igual que para Sartre, una zona de inautenticidad. El conocimiento común no es más que opinión infundada y, para él, como para Platón, hay un enorme abismo entre la *doxa* y la verdad. Badiou caracteriza, de hecho, la vida diaria, en términos casi biológicos, como un reino de apetito, interés propio y torpe compulsión. Siendo así, de hecho, hará falta poco menos que un salto cuántico para elevarse desde ella a una más elevada dimensión de verdad. Sin embargo, si tuviese una opinión menos pesimista del día a día, quizá necesitase una alternativa menos exaltada. Tal y como la plantea, su filosofía parece más bien una extraña conjunción de Hobbes y san Pablo. ¿Realmente no hay contradicciones en este reino cotidiano? ¿No hay desinterés, compasión, extraordinaria resistencia? ¿O necesitamos recurrir en busca de tales virtudes a la esfera sagrada de nuestra fidelidad a acontecimientos verdaderos, no normativos y excepcionalistas?

Badiou despacha sin rodeos la ética de la virtud aristotélica, en parte porque hace referencia a la felicidad o al bienestar más que a la verdad. Quizá haría bien en reconsiderar este prejuicio contra la noción de felicidad, que ciertamente es central en el pensamiento ético y político de Marx, como también, en realidad, de Aristóteles. Podría también, a través de Aristóteles y Marx, ser menos despectivo con la idea de que, según éste, nuestra «ser-especie» entrando en cuestiones éticas. En este punto es necesario evitar, seguramente, un cierto naturalismo ingenuo; pero también se debería evitar el error antitético de humanismo cometido por Badiou, que impone, a modo sartreano, un vacío ontológico entre nuestro ser biológico habitual y un salto, que desafía a la muerte, hacia la historia y la libertad. («Que desafía a la muerte» es una expresión exacta para Badiou: mediante este compromiso uno se convierte en sujeto «inmortal» más que en un mero animal orientado hacia la muerte). La ética de la virtud nos puede recordar que el bien es un asunto común y corriente, cuestión de llegar a dominar ciertas prácticas sociales, y no un asunto epifánico más imponente. Para Aristóteles, es más parecida a aprender a tocar el trombón que a una visión beatífica. El cristianismo reúne ambos registros, encontrando los signos de la *metanoia*, o conversión espiritual, en asuntos tan terrenos como alimentar a los hambrientos y visitar a los enfermos.

Badiou comparte con los postestructuralistas, a quienes amonesta la convicción banal de que todo consenso social es inherentemente negativo, junto con el tópico modernista de que la verdad consiste en romper con un tradicionalismo tan tedioso. ¿Pero qué sucede si la situación que uno está innovando está ya marcada por un consenso militante o revolucionario? ¿O es tal expresión meramente oximorónica para aquellos que valoran la alteración *per se* y desprecian el consenso como tal? Badiou resalta en algún momento que todo consenso busca evitar las divisiones, olvidando quizá la solidaridad popular que derrotó al *apartheid* o al dominio comunista. ¿Y no es el capitalismo el modo de producción más innovador de todos, no simplemente un régimen estático, tediosamente consensuado con el que uno debe romper, sino un régimen que perpetuamente rompe consigo mismo? No todas las innovaciones, a buen seguro, constituyen acontecimientos verdaderos; pero enfrentados a las empresas multinacionales, debemos tener cuidado de admirar lo perturbador y audazmente inventivo.

En cuanto a valorar la ruptura o la innovación como tales, Badiou ha alterado ahora, quizá un poco tarde, su opinión al respecto. En este libro acepta que algunos fenómenos, como el nazismo, pueden cumplir muchos de los criterios que él asigna a los acontecimientos verdaderos, a pesar de ser, de hecho, meros «simulacros» del artículo genuino. Pero él debe, por supuesto, proporcionar algunos criterios por los que los auténticos acontecimientos verdaderos se puedan distinguir de los falsos, y lo hace de una manera poco convincente, al afirmar que un genuino acontecimiento verdadero siempre evoca y nombra el principal «vacío» implícito en la situación de la que surge. Sostiene, por ejemplo, que el marxismo es un auténtico acontecimiento verdadero, porque designa, con el nombre de «proletariado», el vacío central de las primeras sociedades burguesas, estando el proletariado «enteramente desposeído y ausente del escenario político». Pero el proletariado no siempre cumplía ambas características, y el hecho de que no las cumpliera no invalida al marxismo. En cuanto a la resurrección de Jesús como acontecimiento verdadero válido, el propio Badiou, como ateo, no le da un crédito literal. Pero si no se lo da, debe de ser porque la juzga de acuerdo con una noción de verdad bastante más rutinaria que la Revolución francesa o la tumba vacía. La verdad como precisión no puede estar tan drásticamente subordinada a la verdad como revelación.

La verdad, en resumen, no puede ser simplemente producto de un acontecimiento. Sus procedimientos deben estar ya situados, para determinar qué se va a considerar como un acontecimiento de ese tipo, así como qué se va a considerar como lealtad de cada uno al mismo. Badiou habla del amor como si fuese una experiencia evidente en sí misma, que puede ser cierta para los parisinos pero no para el resto de nosotros. La pregunta «¿qué se considera amor en esta situación?» es, desde un punto de vista, todo el fin del discurso moral. Pero esto no significa respaldar plenamente la propia «ética de situación» planteada por Badiou, dar a su teoría de van-

guardia un anticuado nombre derivado de la década de 1960 (para él no hay ética como tal, sólo la ética de una práctica o situación determinadas). Esta postura convencional suscita algunos problemas familiares. ¿Qué se debe considerar situación, y quién decide? ¿Hay realmente «situaciones singulares», como Badiou parece imaginar? ¿Y hay alguna forma de analizar, e incluso detectar una, que no implique categorías generales?

La ética de Badiou presenta problemas, por lo tanto, al igual que la de cualquiera. Pero prácticamente ningún otro pensador de nuestro tiempo es tan políticamente perspicaz y valientemente polémico, prácticamente ningún otro está tan dispuesto a poner de nuevo en el programa las nociones de verdad y universalidad, ningún otro se muestra tan drásticamente radical en su evaluación del triste desorden ideológico en el que ha caído el pensamiento ético en su prisa por prescindir de lo político. *Ethique: essai sur la conscience du mal* es un ensayo ferozmente polémico, escrito —¡a quién se le diga!— para niños de colegio, y bien servido por su traductor al inglés, Peter Hallward, que también proporciona una larga entrevista con el autor. Badiou ha lanzado una intervención nueva y transformadora, que merece evocar una respuesta persistente.