

Alain Badiou: de la ontología del vacío al comunismo genérico
Alain Badiou: from the ontology of void to generic communism

Stéphane Vinolo¹
Pontificia Universidad Católica del Ecuador
svinolo@puce.edu.ec

“Una exigencia fundamental del pensamiento contemporáneo es acabar con la “filosofía política”. ¿Qué es la filosofía política? Es el programa que, teniendo a la política —o mejor aun *lo* político— por un dato objetivo, incluso invariante, de la experiencia universal, se propone remitir su pensamiento al registro de la filosofía.”
(Badiou, 2009b, p. 8)

RESUMEN

La filosofía de Alain Badiou reposa sobre una afirmación provocadora según la cual la ontología no le pertenece al discurso filosófico sino al discurso matemático. De ahí que la matemática post-cantoriana nos imponga pensar el ser en tanto que multiplicidad de multiplicidades. Se muestra aquí que, a partir de esta ontología, Badiou retoma los conceptos más clásicos de la filosofía, como los de verdades o de sujeto, para construir un sistema filosófico dentro del cual la única política que merezca ser nombrada como tal es una política comunista, a condición de que entendamos comunismo en su sentido genérico. Así, en contra

¹ Ph.D en Filosofía (Universidad Michel Montaigne de Burdeos-Francia), Ph.D en Teología (Universidad de Estrasburgo-Francia). Profesor de Filosofía moderna y contemporánea en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador..

del giro ético de la política, Badiou mantiene su necesaria fundación ontológica, así como su relación con las verdades, el sujeto y el acontecimiento.

PALABRAS CLAVE

acontecimiento, Badiou, comunismo, ontología, sujeto

ABSTRACT

The philosophy of Alain Badiou rests on a provocative root according to which ontology does not belong to the philosophical discourse but to the mathematical one. Hence, post-Cantorian mathematics lead us to think that any kind of being is nothing more than a multiplicity of multiplicities. It is shown here that, from this ontology, Badiou re-evaluates the most classical concepts of philosophy, such as truth or subject, to build a philosophical system in which the only real politics is a communist one, as long as we understand it as a generic communism. Thus, despite the ethical turn of politics during the XX century, Badiou reaffirms the necessity of its ontological foundation, as well as its relation to the concepts of truths, subject and event.

KEY WORDS

event, Badiou, communism, event, ontology, subject

Introducción

Si el pensamiento contemporáneo debe acabar urgentemente con la filosofía política, no es porque la política —menos aún lo político— tenga menos interés hoy en día. Al contrario, según Badiou, hay que liberarse de la filosofía política porque ésta pretende que la política puede ser objeto de pensamiento, y, por lo tanto, tal como sucede en el mundo de los objetos, que es posible describir objetivamente sus leyes, hacer una lista de sus actores o explicar su mundo. Tal como vamos a verlo, la política, en Badiou, por ser acontecimental y por lo tanto sucederle al Ser más que desarrollarse en el Ser, no se somete a las leyes de la descripción objetiva. No se constata, sino se declara, por lo que toda filosofía política es en realidad una política, y no se puede distinguir al filósofo político del militante. Solo pretenden poder hacerlo aquellos que afirman, al defender una política que no admite

ningún cambio de política sino solo adaptaciones de las políticas, que hay un mundo objetivo y neutro, y que el papel de la política es asegurar su simple gestión. De hecho, es sorprendente notar con Badiou, que los neoliberales siempre pretenden tener a su favor el realismo y las leyes de la economía, las mismas que nadie puede violar sin exponerse a la acusación de irracionalidad. Tal como si el mundo político se pudiese asemejar al de la física, en el cual hay un mundo cuyas leyes el físico debe describir, entender y respetar. En contra de esta visión, Badiou piensa la política como acontecimiento, por lo que su papel no es el de proponer cambios en el mundo que aseguren una mejor gestión de éste (mediante reformas), sino más bien el de cambiar de mundo (mediante revoluciones). Así, el filósofo no es filósofo político sino militante político, dado que no puede esconder que su descripción del mundo de la política no se puede distinguir de la creación de un mundo nuevo. Su descripción es en realidad una declaración. Este vínculo explícito entre filósofo y militante en la filosofía de Badiou², permite entender que, tal como algunos reprocharon a Heidegger el haber introducido el nazismo en la filosofía (Faye, 2005), François Laruelle, inventor de la no-filosofía (Laruelle, 1996) —que no se confunde con la ausencia o con la negación de la filosofía—, acusó a Badiou de haber querido introducir el maoísmo en ésta (Laruelle, 2011)³.

La acusación no es tan injusta, dado que Badiou nunca escondió sus simpatías maoístas. En su trabajo sobre Deleuze, recuerda cuánto se opuso a éste en los años que siguieron a los acontecimientos de Mayo 68 en Francia, asumiendo su pertenencia explícita a los movimientos maoístas: “Llegan los años rojos, el 68, la Universidad de Vincennes. Para el maoísta que soy, Deleuze, inspirador filosófico de lo que llamábamos «anarco-deseantes», resulta un enemigo tanto más temible cuanto que está en el interior mismo del «movimiento» y sus cursos ocupan un lugar preponderante en la universidad. Jamás temperé mis polémicas, el consenso no es mi fuerte” (Badiou, 1997, p. 12). Pero también es notable que Badiou nunca renunció a sus ideas políticas que se construyeron

2 Notaremos que el libro de Badiou, *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, fue traducido al inglés por *Philosophy for militants*.

3 Con esta acusación, Laruelle reprocha a Badiou el querer reeducar a la filosofía mediante la matemática, y denuncia su posición de “Gran purgador del pensamiento” o de “Gran manipulador del vacío”.

durante los años rojos que atravesó Francia (Badiou, 2012b). Por lo que hoy en día, sigue denunciando la obligación de alabar la democracia: “En realidad, la palabra «democracia» pertenece al campo de la *opinión autoritaria*. Está prohibido no ser demócrata” (Badiou, 1998, p. 89). En su lucha en contra de la mentira democrática, Badiou ni siquiera acepta distinguir entre los diferentes tipos de democracia: “Siempre podemos intentar oponer una «verdadera» democracia a una democracia que sería «falsa», pero creo que es una posición débil” (Badiou & Tardy, 2010, p. 33)⁴. El rigor conceptual lo obliga a condenar de manera radical la levedad del fundamento de la democracia en las opiniones y el diálogo, para proponer una política cuya legitimidad absoluta yace en la verdad. Pero la acusación de Laruelle es en parte injusta dado que no es el maoísmo de Badiou el que lo lleva a desarrollar cierta filosofía, sino al contrario es su filosofía la que lo lleva al maoísmo. Para refutar sus concepciones políticas, no habría entonces que limitarse con denunciar los crímenes de Mao, sino que se deberían refutar su ontología, así como su fenomenología objetiva⁵.

En gran medida, Badiou es el último dinosaurio del momento francés de la filosofía de la segunda mitad del siglo XX. Pero a diferencia de sus compatriotas (como Deleuze o Derrida), es un filósofo clásico, que construye un verdadero sistema filosófico, que responde de manera novedosa a las preguntas más clásicas de la filosofía: ¿qué es el Ser? (Badiou, 1999), ¿qué es el amor? (Badiou, 2012c), ¿qué es un número? (Badiou, 1990a), ¿qué significa vivir plenamente? (Badiou, 2016), ¿cómo se estructura el aparecer? (Badiou, 2008a), ¿qué es la filosofía? (Badiou, 1990b), etcétera. Por este motivo, es necesario comenzar con la ontología de Badiou, con el fin de entender en qué medida ésta explica y fundamenta sus posiciones políticas, dado que las determina todas. Al fundamentar la política en la ontología, y al hacer de la ontología lo que guía y rige su sistema⁶, Badiou, una vez más, a

4 “On peut tenter de faire avec, d’opposer une «vraie» démocratie à une «fausse». Mais je crois que c’est une position faible.”

5 “Se intenta aquí una *fenomenología calculada*. El método utilizado en los ejemplos puede emparentarse, efectivamente, con una fenomenología, pero con una fenomenología objetiva” (Badiou, 2008a, p. 56).

6 Recordemos que en la Universidad de París VIII-Vincennes, Badiou ocupaba la única cátedra de *ontología* en Francia.

pesar del carácter sumamente novedoso y revolucionario de su filosofía, sigue inscribiéndose en la larga tradición de la historia de la filosofía más clásica.

1.- Ontología del vacío: el nombre del Ser

El punto clave y más sorprendente de la ontología de Badiou, es que, para éste, la cuestión del Ser no pertenece a la filosofía:

La tesis inicial de mi emprendimiento, a partir del cual se dispone el entrecruzamiento de las periodizaciones extrayendo el sentido de cada una, es la siguiente: la ciencia del ser-en-tanto-ser *existe* desde los griegos, ya que tal es el estatuto y el sentido de las matemáticas (Badiou, 1999, p. 11).

La identidad de la ontología y de las matemáticas nos obliga entonces a redefinir la filosofía, dado que: “[...] *la filosofía está en su origen separada de la ontología*” (Badiou, 1999, p. 22). Esta separación no implica que la filosofía no tenga nada que hacer con la ontología, pero no es problema de la filosofía el pensar el ser-en-tanto-es, y la ontología no es el fundamento único de la filosofía. Esta identidad podría legitimarse dado que, en filosofía, la matemática goza de un privilegio incomparable. De Pitágoras a Lacan, pasando por Descartes o Pascal, la fascinación que ejerció la matemática en la historia de la filosofía es inigualable. Más aun, la matematización radical de nuestro mundo (Rey, 2016) refuerza le idea de un vínculo entre el Ser y la matemática, dado que todo ente parece poder expresarse mediante relaciones matemáticas. Sin embargo, la tesis de Badiou es más radical. No se trata de afirmar que la relación entre los entes se puede modelizar con el lenguaje formal de la matemática, sino que la matemática dice el mismo Ser. Entendemos esta necesidad formal de la ontología. Para llegar al Ser es indispensable liberarse de todas las determinaciones cualitativas de los entes con el fin de poder llegar a la única cualidad que todos comparten: el hecho de que son, su Ser. Evitemos no obstante un malentendido: el decir que la ontología *es* la matemática no significa que el Ser esté hecho de objetos matemáticos. La ontología, en tanto es un discurso —una *onto-logía*—, no es el Ser: “La tesis que sostengo no declara en modo alguno que el ser es matemático, [...]. No es una tesis sobre el mundo, sino sobre el discurso” (Badiou, 1999, p. 16). A diferencia de la ontología poética de Heidegger, la matemática no nos pone en presencia directa del Ser, no opera por revelación sino por demostración:

La ontología poética, que se encuentra —como la Historia— en el impasse de un exceso de presencia donde el ser se oculta, debe ser sustituida por la ontología matemática, en la que se realiza por la escritura de la des-cualificación y la impresentación (Badiou, 1999, p. 18).

Debemos entonces distinguir la ontología, escrita en el lenguaje formal de la matemática, de la meta-ontología, que es el discurso pronunciado en lenguaje natural, acerca de los enunciados matemáticos.

Sin embargo, ¿en qué medida podemos aceptar que la matemática sea la ontología pues, al parecer, la matemática trata de *objetos* matemáticos, y por lo tanto de entes determinados (por cantidades, cualidades, formas, figuras, etcétera.), mucho más que del Ser en tanto es? La respuesta de Badiou es precisa. Si la matemática puede ser la ontología, es porque justamente: “[...] *no hay* objetos matemáticos” (Badiou, 1999, p. 15). Pero si la matemática no habla de objetos, ¿de qué trata? No de objetos que presenta sino de la misma presentación. La matemática habla antes del objeto, antes de que el Ser se haya constituido y determinado en objetos:

Las matemáticas no *presentan*, en sentido estricto, *nada*, sin que por ello sean un juego vacío, puesto que no tener nada que presentar, fuera de la presentación misma, es decir lo Múltiple, y no acordar nunca con la forma objeto, es por cierto una condición de todo discurso sobre el ser *en tanto ser* (Badiou, 1999, p. 15).

Ahora bien, si las matemáticas no piensan objetos, ¿podemos todavía afirmar que la matemática presenta una de las modalidades del “pensar”? Liberadas de los objetos, las matemáticas no pueden “pensar a”, “pensar que”, ni “pensar acerca de”, entonces ¿en qué medida pueden todavía pensar?

Para entender este punto, hay que partir de los momentos de crisis históricas de las matemáticas, ya que es en las crisis cuando más se manifiesta su esencia: “[...] el pensamiento matemático vuelve sobre sí mismo forzado por un choque real, o por el surgimiento necesario, en su campo, de un punto imposible” (Badiou, 2001a, p. 45). Tomemos un ejemplo para entender cómo la matemática sale de una crisis. En el conjunto de los números naturales \mathbb{N} , el número i tal que $i^2 = -1$, no aparece. Literalmente i no existe en \mathbb{N} . Según las leyes que rigen lo que significa “ser” en \mathbb{N} , i no tiene “ser” en \mathbb{N} . Sin embargo, esto no impidió

que matemáticos, de Cardan a Euler, pasando por Bobelli, abran un mundo regido por nuevas leyes del Ser, en el cual *i* sí exista: el conjunto C , de los números complejos. Así, para salir de una crisis, las matemáticas dicen algo nuevo acerca de lo que significa “Ser”. Con decisiones matemáticas, se declara, o se decide, las reglas que determinan el “Ser”⁷ en un mundo preciso. Toda matemática conlleva entonces decisiones ontológicas, que Badiou llama “orientaciones”, legitimando el vínculo entre ontología y matemática: “Llamaremos *orientación en el pensamiento* a aquello que regula, en dicho pensamiento, las aserciones de existencia” (Badiou, 2001a, p. 46). Sin embargo, la matemática de la cual parte Badiou no es cualquiera, es la teoría de conjuntos elaborada por Cantor, y axiomatizada por Zermelo y Fraenkel. Esto es porque a partir de la teoría de conjuntos de Cantor, todos los objetos matemáticos pueden ser descritos a partir del único conjunto vacío.

La ontología de Badiou se puede resumir de la siguiente manera: el Ser no es Uno, ni uno. La ontología clásica siempre pensó el Ser bajo la categoría de lo Uno, a tal punto que hasta se cuestionó el Ser de lo múltiple: “[...] «no ser» consiste en no darse unido, sino en ser una pluralidad” (Aristóteles, 2003, θ , 10, 1051b, 10, p. 390). Sin embargo, nadie puede negar que el Ser se dé a nosotros, o se presente a nosotros, bajo la categoría de lo múltiple. Ahora bien, dado que la presentación es nuestro único acceso al Ser, no podemos decir que lo que se presenta no *es*. Por lo que el Ser no puede ser Uno, sino múltiple⁸. Pero si el Ser no es Uno (salvo en las ontologías que no son más que onto-teologías⁹), tampoco es uno; es decir que no hay pequeñas partículas de Ser, tal como

7 “Diremos por tanto que en el momento en que la matemática topa con la paradoja y la inconsistencia, con la diagonal y el exceso, o incluso con una condición indefinida, da en pensar algo que, en su pensamiento, pertenece al orden de una decisión ontológica. Se trata propiamente de un acto que introduce de forma duradera lo real del ser, es decir, que introduce el elemento cuyas conexiones y configuraciones habrán de establecerse mediante una tarea que este acto se encargará de asumir” (Badiou, 2001a, pp. 45-46).

8 “[...] si el ser es lo uno, es necesario llegar a plantear que lo que no es uno, o sea lo múltiple, no es. Conclusión que repugna al pensamiento, puesto que lo que se presenta es múltiple, y no se ve cómo podría abrirse un acceso al ser fuera de toda presentación. Si la presentación no es, ¿tiene todavía algún sentido designar como ser aquello que (se) presenta?” (Badiou, 1999, p. 33).

9 “Podemos por tanto definir como sigue la metafísica: apresamiento del ser por lo uno” (Badiou, 2001b, p. 26).

si pudiéramos, descomponiendo la materia, llegar a su componente último, al átomo de Ser (Lederman & Teresi, 1993). No obstante, la ontología de Badiou no renuncia a toda unidad, pero esta se da bajo la modalidad de la cuenta-por-uno que constituye una presentación, un aparecer: “[...] no hay uno, sólo hay cuenta-por-uno” (Badiou, 1999, p. 34). Podemos fácilmente entender este punto. Nuestra mano es un “uno”, así como lo es nuestro “dedo”, o cada una de nuestras falanges, todo depende de nuestra manera de contar en diferentes situaciones, pero ninguna unidad es más legítimamente “una” unidad que otra. En cada situación la cuenta-por-uno obedece a leyes precisas e únicas que determinan lo que Badiou llama una situación, que no es más que una presentación del múltiple del Ser estructurado por alguna ley de cuenta-por-uno que determina las individuaciones del Ser¹⁰. A diferencia de muchas de las ontologías clásicas, hay así en Badiou una inversión de las categorías, en lo que el Ser es originariamente múltiple, y lo “uno” solo surge de una cuenta-por-uno que determina la presentación de éste.

Decir que el Ser es múltiple se expone, sin embargo, Badiou al peligro de recaer en lo Uno y lo uno. Si decimos por ejemplo que hay una multiplicidad de peruanos, es notable que hay Una multiplicidad (el Uno de los peruanos, que en su unidad se distingue del Uno de los franceses) compuesta por una multiplicidad de pequeñas unidades (cada peruano es un “uno”). A fin de evitar este tipo de multiplicidad, sometida a lo Uno y lo uno, Badiou utiliza la diferencia que formalizó Cantor entre “multiplicidad consistente” y “multiplicidad inconsistente” (Belna, 2010). La primera es una multiplicidad de composición, que se compone de pequeñas unidades y que compone una gran unidad. La segunda se da como negación de una unidad y como descomposición al infinito de ésta. Para Badiou, la ontología debe apoyarse entonces sobre estas multiplicidades inconsistentes: “[...] la ontología no puede ser sino *una teoría de las multiplicidades inconsistentes en tanto tales*” (Badiou, 1999, p. 38). Pero estas multiplicidades inconsistentes solo son

10 “Llamo *situación* a toda multiplicidad presentada. Siendo la presentación efectiva, una situación es el lugar del tener-lugar, cualesquiera sean los términos de la multiplicidad implicada. Toda situación admite un operador de cuenta-por-uno que le es propio. La definición más general de una *estructura* es la que prescribe, para una multiplicidad presentada, el régimen de cuenta-por-uno” (Badiou, 1999, p. 34). Notamos en este uso del concepto de “situación”, la influencia de Sartre sobre Badiou.

concebibles a partir de un segundo avance de Cantor: el infinito actual. Para que una multiplicidad pueda descomponerse sin nunca recaer sobre una unidad que la componga, debe ser descompuesta de manera infinita, no según el infinito potencial sino el infinito actual. Llamamos infinito potencial al infinito que puede ser construido por la suma infinita de unidades. Así, nunca está actualmente presente sino como horizonte de una suma infinita. Ahora bien, el infinito potencial no puede ser el de la descomposición de las multiplicidades inconsistentes, dado que supone dos veces lo “uno”. Una primera vez en la unidad que sumamos, una segunda en la unidad a la cual sumamos con el fin de alcanzar el infinito. Pero además de este infinito potencial, Cantor piensa también un infinito actual, es decir no un infinito por venir como resultado de una suma, sino un infinito inmediatamente infinito. El primer infinito es una variable, el segundo una constante. No obstante, ¿resuelve esto el problema de Badiou, el problema de poder pensar una multiplicidad pura sin nunca introducir unidades? ¿El hacer del infinito una constante no es hacer otra vez de él un “uno”? Al contrario, afirma Badiou, puesto que Cantor es quién introduce la pluralidad de infinitos, y la posibilidad de compararlos. Incluso en el infinito actual, ya hay dos infinitos: el primero —transfinito— capaz de crecer, el segundo —absoluto— incapaz de hacerlo.

Para no anular la multiplicidad pura del Ser, no hay entonces que definirla, sino se pierde en la unidad de un concepto¹¹. Pero la ontología, en cuanto es un *discurso* sobre el Ser, necesita expresarse mediante un lenguaje. ¿Cuál es entonces el lenguaje capaz de hablar sin definir, sin trazar fronteras? Tal como lo señala Badiou: “Se trata, evidentemente, de un sistema de axiomas. En efecto, una presentación axiomática consiste en partir de términos no definidos, para prescribir la regla de uso” (Badiou, 1999, p. 40). Conocemos la presentación axiomática de la filo-

11 “[...] lo que la ontología cuenta por uno no es “un” múltiple, en el sentido en el que ella dispondría de un operador explícito de reunión de lo múltiple en uno, de una definición del múltiple-en-tanto-que-es-uno. Esta vía nos haría perder el ser, ya que volvería a hacerlo corresponder con lo uno, si tal fuera la estructura de la ontología. Así, la ontología diría en qué condiciones un *múltiple* hace *un* múltiple. Pero no es el caso. Lo que se necesita es que la estructura operadora de la ontología discerna lo múltiple sin tener que hacerlo uno y, en consecuencia, sin disponer de una definición de lo múltiple” (Badiou, 1999, p. 39).

sofía de Spinoza. Podemos leer en ésta, por ejemplo, como primer axioma de la primera parte de la Ética: “Todo lo que es, o es en sí, o en otra cosa” (Spinoza, 1987, I, axioma 1, p. 58). Este axioma distingue dos modalidades del Ser, pero nunca define lo que significa “Ser”, no define lo “en sí” ni lo “en otra cosa”. Con este axioma, Spinoza organiza el Ser sin nunca preocuparse por la definición de lo que está organizando. Prescribe una regla sin preocuparse de lo que ésta reglamenta: “Jamás se encuentra una definición explícita de *aquello que* la axiomática cuenta por uno, cuenta como sus objetos-unos” (Badiou, 1999, p. 40). Entendemos entonces en qué medida el lenguaje axiomático es adecuado a la ontología, en este sentido que presenta la presentación sin decidir nada de lo que presenta:

[...] sólo una axiomática puede estructurar una situación en la que lo que es presentado es la presentación. Sólo ella, en efecto, evita tener que hacer uno de lo múltiple, al que deja en lo implícito de las consecuencias regladas en las que se manifiesta como múltiple (Badiou, 1999, p. 40).

Una vez más, incluso al nivel del lenguaje, se legitima el vínculo entre ontología y matemática.

En toda la ontología de Badiou, lo múltiple no se puede presentar puesto que toda presentación se somete a la regla de una cuenta-por-uno. Podríamos pensar entonces que esta multiplicidad pura no es nada. Sin embargo, aunque no se presente, no se puede decir que no es nada ya que, para Badiou, es el Ser en tanto es. No debemos confundir lo que se presenta y el Ser: “[...] el ser-nada se distingue del no-ser, tanto como el «hay» se distingue del ser” (Badiou, 1999, p. 69). El ser-nada de la multiplicidad es aquello sobre lo que se aplica la cuenta-por-uno de la presentación, y si bien no se presenta directamente, sostiene todo lo que se presenta, habita toda presentación según la modalidad paradójica de la existencia de un fantasma, que solo se da en su ausencia¹². Aquello es lo que Badiou llama el “vacío”. De allí el enunciado fundamental que resume toda su ontología: “El vacío es el nombre del ser” (Badiou, 1999, p. 71). Todo lo que es, está compuesto de una multiplicidad

12 “De modo que es exactamente lo mismo decir que la nada es la operación de la cuenta —que, en tanto fuente de lo uno, no es ella misma contada— o decir que la nada es lo múltiple puro sobre lo que opera la cuenta, y que «en sí», es decir, en tanto no contado, se distingue de sí mismo, en tanto resultado de la cuenta” (Badiou, 1999, p. 70).

de multiplicidades que son, en última instancia, multiplicidades de vacío. Puesto que la cuenta debe operarse sobre algo que es, sin que sea un “uno”, debe hacerse sobre el vacío: “Es totalmente necesario que la «primera» multiplicidad presentada sin concepto sea múltiple de nada, pues si ella fuera múltiple de algo, ese algo estaría en posición de uno” (Badiou, 1999, p. 73). No obstante, incluso el vacío no es “un” vacío, debe, tal como todo lo que es, ser una multiplicidad. Pero ¿cuál es el interés entonces de hablar de una primera multiplicidad si no es multiplicidad de nada? La multiplicidad del vacío está dictada por la misma coherencia de la ontología que no admite “uno”¹³. Para ser precisos, no deberíamos decir entonces que el Ser es el vacío, sino que el vacío es el nombre propio del Ser, dado que el nombre propio es aquel que no define, que no significa, sino que únicamente designa (Pariente, 1982). El nombre propio nombra sin dictar ninguna característica de lo que nombra: “Ese nombre, ese signo, ajustado al vacío, es, en un sentido para siempre enigmático, el nombre propio del ser” (Badiou, 1999, p. 74). Así, el Ser es una multiplicidad de multiplicidades que se componen de multiplicidades de vacío.

2.- Acontecimiento, verdad y sujeto: prolegómenos a la política

Entre todas las multiplicidades, dos nos interesan particularmente dado que nos acercan a la política: la multiplicidad extraordinaria (o acontecimiento), y la multiplicidad genérica (o verdad).

En la lengua común, llamamos “acontecimiento” a un suceso cuyo surgimiento no hemos podido prever. La primera característica que presenta el acontecimiento es que no puede deducirse del estado anterior del Ser. Lo que sucede en el momento (t), no es deducible de lo que sucedió en el momento (t-1); lo que significa nada menos que su efectividad se da antes de su posibilidad. Puesto que hace efracción en nuestro mundo, podemos deducir su segunda característica, que es el hecho que se da en escasas ocasiones. En fin, el acontecimiento marca un antes y un después, cortando en dos el flujo homogéneo de

13 “[...] el vacío es nombrado como múltiple, aun si, no componiendo nada, es en realidad diagonal a la oposición intrasituacional entre lo uno y lo múltiple. Nombrarlo como múltiple es la única salida que deja no poder nombrarlo como uno, puesto que la ontología dispone, como su principio mayor, que lo uno no es” (Badiou, 1999, p. 74).

la cotidianidad. El acontecimiento debería ser así un origen absoluto, que se da sin causas, sin que sea previsible y sin que nadie pueda negar su arribo. Sin embargo, ¿cómo saber que tal movimiento político es un acontecimiento, o que tal huelga lo es y tal otra no? Justamente diciéndolo. Es el nombrarlo que hace del acontecimiento un acontecimiento. Solo el nombrarlo hace aparecer su rastro en el mundo. Pero ¿quién puede legítimamente nombrarlo? Para entender este punto, se debe regresar a la ontología del acontecimiento. El acontecimiento, tal como todo lo que es, es una multiplicidad, pero una multiplicidad que goza de una característica muy particular. La multiplicidad acontecimental es una multiplicidad reflexiva, es decir una multiplicidad que se contiene a ella misma. Sin embargo, esto viola el axioma de fundación de la teoría de conjuntos, que estipula que ningún conjunto puede contenerse a él mismo como elemento. El conjunto de todas las manzanas no puede contenerse a sí mismo, dado que el conjunto de todas las manzanas no es una manzana. Ahora bien, puesto que viola este axioma, hay que encontrarle un nombre específico: “Este tipo de conjuntos que se pertenecen a sí mismos fueron bautizados por el lógico Mirimanof como conjuntos *extraordinarios*. Se podría entonces decir lo siguiente: un acontecimiento está formalizado ontológicamente por un conjunto extraordinario” (Badiou, 1999, pp. 231-214). Pero si el axioma de fundación prohíbe la auto-pertenencia, ¿qué intuición podemos dar de esta idea según la cual un acontecimiento es una multiplicidad que se contiene a sí mismo?

Puesto que festejamos este año su 50 aniversario, miremos el acontecimiento del Mayo 68 en Francia. Muchas cosas sucedieron en Francia en el mes de mayo de 1968: reuniones estudiantiles y obreras, huelgas, manifestaciones, etcétera. Pero además de todo lo sucedido, también sucedió Mayo 68. ¿Qué puede significar esto? Hay huelgas y manifestaciones en Francia de manera recurrente. El año 1995 conoció las huelgas más importantes desde el mes de mayo de 1968. Sin embargo, en 1995, no se dio nada como un acontecimiento. Para que Mayo 68 sea un acontecimiento, ha sido necesario que además de todo lo que ocurrió en el mes de mayo de 1968, alguien *declare* que se dio un acontecimiento. Es de esta manera que el acontecimiento puede contenerse a sí mismo, mediante una declaración subjetiva. Para que se dé Mayo 68, ha sido

necesario que alguien, en pleno mes de mayo de 1968, declare la acontecimentalidad de lo ocurrido. Así, la estructura declarativa no es exterior al acontecimiento; no hay primero acontecimientos, que podríamos en un segundo momento observar y describir de manera neutra. El nombramiento acontecimental es interno al acontecimiento. Solo Sujetos pueden hacer que haya acontecimientos, nombrándolos, puesto que, al nombrarlos, toman posición frente a éstos. Nadie puede decir de manera neutra: “Cristo resucitó”. Quien lo dice se compromete, en su ser, con su declaración. A tal punto que no podemos distinguir claramente el decir “Cristo resucitó” y el ser cristiano. De la misma manera, decir que hubo una Revolución francesa, es inmediatamente ser revolucionario o contra-revolucionario, pero ambas posiciones toman posición mediante su declaración. Podemos describir de manera neutra lo que sucede en el Ser, pero no el arribo del acontecimiento que le sucede a una parte del Ser: “Por consiguiente, seguirá siendo siempre dudoso que haya habido acontecimiento, salvo para el que interviene, que decide su pertenencia a la situación” (Badiou, 1999, p. 74). Entendemos ahora la articulación, en Badiou, del filósofo y del militante. Esta juega al nivel más profundo de la filosofía, puesto que, únicamente el militante, al declarar los acontecimientos, involucrándose en éstos, puede abrir el espacio para que se manifiesten plenamente. Describir un acontecimiento, nombrarlo, declararlo e involucrarse en él (o incorporarse en él) son una sola y misma cosa. El filósofo no puede, entonces, no ser militante, ya que incluso al negar el acontecimiento, se involucra de manera negativa en él.

Podemos ahora avanzar hacia la política con la categoría de Sujeto. A diferencia del individuo liberal, que responde a necesidades básicas de la vida humana (a intereses) —a tal punto que Badiou prefiere llamarlo el “animal humano”—, el Sujeto es aquel que se encarna en los rastros que deja un acontecimiento. Más que una substancia, es un proceso, que puede darse según tres modalidades: el Sujeto reactivo, el Sujeto oscuro y el Sujeto fiel. El Sujeto reactivo es aquel que es indiferente al acontecimiento. Para él, el acontecimiento no es más que la prolongación del Ser, dentro de un despliegue normal y normalizado de las causas. No ve rupturas ni novedades. El paradigma de este Sujeto es Tocqueville, quién, en *El antiguo régimen y la revolución* (Tocqueville, 1996), afirma el carácter etiológico de la Revolución francesa, reubicándola dentro un

movimiento histórico de lucha medieval entre el Rey de Francia y la aristocracia. Para Tocqueville, la Revolución francesa no aporta ninguna ruptura radical en el mundo, ya que se da por la composibilidad medieval de dos pasiones: la una muy antigua, la otra más moderna¹⁴. Entendemos así el título del último capítulo del texto de Tocqueville, que manifiesta el carácter continuista y por lo tanto plenamente anti-acontecimental de la Revolución: “*Capítulo VIII, Cómo la Revolución surgió por sí misma de lo que precede*” (Tocqueville, 1996, pp. 282-289). El Sujeto reactivo, no obstante, sigue siendo un Sujeto porque conserva cierta actividad. No niega que algo haya pasado el 14 de julio de 1789, pero afirma que se dio en continuidad con la Historia de Francia. En política, el Sujeto reactivo es el Sujeto de la social-democracia, que afirma que todo debe cambiar para que nada cambie, que se acomoda con pequeñas reformas del orden establecido, pero que no acepta que la dirección fundamental de la política cambie. El único cambio que es capaz de concebir, es el cambio que se da dentro de un marco en el cual todo está previsto y reglamentado. Presentará por ejemplo como revolucionaria la legalización del matrimonio homosexual en Francia, siempre y cuando no se toque a los bancos ni a la propiedad de los medios de producción. Acepta el cambio en su mundo, pero no el cambio de su mundo¹⁵.

La segunda figura del Sujeto es la del Sujeto oscuro. Se posiciona de manera negativa frente a los nuevos posibles que abre el acontecimiento. Acepta que un acontecimiento se dio, pero hace todo lo posible para eli-

14 “Quienes hayan estudiado atentamente, leyendo este libro, la Francia del siglo xviii, habrán visto nacer y desarrollarse en su seno dos pasiones principales, que no han sido en absoluto contemporáneas ni siempre tendido hacia el mismo fin. Una, la más profunda y antigua, es el odio violento e inextinguible a la desigualdad. Había nacido y alimentado de la vista de esa propia desigualdad, y con fuerza continua e irresistible impelía desde tiempo atrás a los franceses a desear destruir desde sus cimientos todo lo que quedaba de las instituciones de la Edad Media, y una vez allanado el terreno, a construir en él una sociedad en que los hombres fuesen tan semejantes y las condiciones tan iguales como lo permitiera la condición humana. La otra, más reciente y menos arraigada, los impulsaba a querer vivir no sólo como iguales, sino también libres” (Tocqueville, 1996, pp. 285-286).

15 Este Sujeto reactivo explica que, en las democracias occidentales, tanto la derecha como la izquierda aceptan sin problema alguno la alternancia, dado que, al final, ambas aceptan gobernar en una misma dirección a pesar de las ligeras modificaciones insignificantes que manifiestan.

minar sus rastros y sus posibles. En política, es la posición del fascismo. El fascista quiere limitar y fijar dentro del carácter estático del mundo anterior, los nuevos posibles que surgen a raíz del acontecimiento, mediante una entidad substancial, un Uno: “[...], *es preciso que el cuerpo que invoca el fascismo no sea acontecimienta, sino sustancial*: una Raza, una Cultura, una Nación o un Dios” (Badiou, 2010, p. 103). No obstante su carácter estático, el Sujeto oscuro sigue siendo un Sujeto, dado que hace constantemente un esfuerzo positivo para anular las consecuencias del acontecimiento. Quiere negar la novedad y los nuevos posibles que surgen. No es tanto un Sujeto inactivo, como un Sujeto activo de manera negativa. Históricamente, el gobierno francés de Vichy colaboró activamente con el régimen nazi. Nunca fue inactivo, a tal punto que se presentaba él mismo como revolucionario, portador de una Revolución Nacional. Sin embargo, la Revolución que proponía no era sino un regreso a entidades estáticas que cerraban el movimiento de la novedad y de las potencialidades políticas. Por eso, su eslogan era “Trabajo, Familia, Patria”, lo que nos llevaba de manera activa a un pasado fantasmado de estabilidad ontológica, tal como lo hacen hoy quienes piensan que podríamos determinar una identidad nacional en términos de esencia o de substancia. Como si el “ser francés” o el “ser peruano” fuese una substancia, una *ousia*, y no un proceso de subjetivación. El Sujeto oscuro es mucho más activo que el Sujeto reactivo, quien se contentaba de pequeños movimientos para evitar asumir el riesgo de grandes cambios. Pero, tal como todo lo que existe “en contra de”, el Sujeto oscuro solo existe mientras tenga enemigos a los cuales oponerse; por este motivo, si no los tiene, los inventará. El Sujeto oscuro es un Sujeto porque es activo, pero siempre camina en dirección pre-acontecimienta.

En fin, el Sujeto puede ser fiel a las consecuencias del acontecimiento. En este caso, se incorpora a las consecuencias siempre inciertas del acontecimiento, y asume toda la incertidumbre que abren. En el campo de la política, el Sujeto fiel es el Sujeto revolucionario, ya que él es quien más se incorpora a las nuevas posibilidades abiertas por toda Revolución, con el fin de hacerlas presentes y de mantenerlas vivas: “Esta institución de lo posible como presente es típicamente una producción subjetiva. Su materialidad son las consecuencias extraídas día tras día del trazado acontecimienta, es decir de un principio indexado al posible:

[...]” (Badiou, 2008a, p. 69). Hablamos aquí de “posibles” porque no hay certeza del acontecimiento ni del éxito de sus consecuencias. El Sujeto fiel no sabe exactamente a dónde va, ni lo que saldrá finalmente de su fidelidad. Incorporarse a un acontecimiento, siempre implica asumir un riesgo. Frente a las posibilidades abiertas por la Revolución francesa, nadie podía saber *a priori* lo que iba a surgir. En el mundo acontecimental, no hay previsión posible porque la etiología se anula. Ninguna ciencia puede decirnos lo que va a salir de tal o tal revolución, ya que son incapaces de preverlas. Todos los revolucionarios, los de la revolución francesa, por ejemplo, asumieron la inmensa incertidumbre que se abría frente a ellos para intentar hacer triunfar la promesa de igualdad y de libertad que conllevaba el fin del Antiguo Régimen. Tal como en el amor, el amante fiel a su amor se involucra totalmente al nuevo mundo abierto por la relación amorosa, sin conocer *a priori* todas las consecuencias (positivas o negativas) que puede desencadenar. Así, ser fiel, en política, no puede significar ser fiel a un pasado, salvo que éste sea el rastro, en el mundo, de un acontecimiento que el revolucionario intenta sin descanso llevar al presente, gracias a las diferentes posibilidades que éste abrió y llevó a la luz. Por este motivo, podemos decir que, en Badiou, el Sujeto está plenamente indexado al acontecimiento. A diferencia del “animal humano” o del individuo, el Sujeto (sea fiel, oscuro o reactivo) se posiciona frente a algo que le sucede —y que por lo tanto lo llama—, algo que surge como una multiplicidad suplementaria al Ser, que no estaba contenida en el mundo y que lo violenta del exterior, tal como lo haría un relámpago.

Podemos entonces ver ahora el último concepto que nos ayudará a construir la política de Badiou: el de verdad. Si el acontecimiento es una multiplicidad extraordinaria, la verdad es una multiplicidad genérica. Solo existen verdades y no una Verdad que las pueda totalizar todas, puesto que implicaría asumir que la forma unitaria de La Verdad rige las verdades, tal como lo hacía en la onto-teología. Tal como todo lo que es, las verdades son multiplicidades, pero genéricas. ¿Qué significa esto? Partamos de la oposición entre el saber y las verdades, puesto que: “[...] todo se juega en el pensamiento del par verdad/saber” (Badiou, 1999, p. 364). Llamemos “saber”, la posibilidad de identificar, en una situación, a multiplicidades que tengan tal o tal propiedad. Este saber dicta a su vez dos operaciones: el “discernimiento” (la posibilidad de identificar

algún múltiple mediante cierta característica), y la “clasificación” (la posibilidad de agrupar a varios múltiples que comparten una misma característica). La primera operación permite identificar ciertos múltiples, la segunda permite vincularlos los unos con los otros para distinguir partes de la presentación. Imaginemos que estamos frente a una manifestación, por medio del discernimiento, podemos unificar múltiples e identificar a individuos como manifestantes, por el color rojo de sus banderas, sus eslóganes, etcétera. Pero también podemos ver que varios de estos manifestantes comparten eslóganes y colores, por lo que podemos ver que, dentro de la multiplicidad de los manifestantes, hay sub-múltiples que comparten características (manifestantes que pertenecen a tal o tal sindicato, por ejemplo): “[...] la capacidad de juzgar (decir las propiedades) funda el discernimiento y que la capacidad de vincular los juicios entre sí (decir las partes) funda la clasificación” (Badiou, 1999, p. 364). Llamemos, en fin, “enciclopedia” a la totalidad del saber de una situación, es decir, a la suma de todas las clasificaciones operadas sobre una multiplicidad. Ahora bien, la enciclopedia puede listar a todos los juicios emitidos sobre la situación, pero el suplemento que aporta el acontecimiento no puede ser listado, dado que no está contenido en la situación. Por ejemplo, podemos hacer un análisis exhaustivo de la situación francesa en el mes de abril 1968. Las cosas iban bastante bien: el desempleo estaba en su nivel más bajo, teníamos nuestra soberanía monetaria, la voz de Francia contaba en la comunidad internacional, etcétera. Sin embargo, este fue el momento en el cual surgió el acontecimiento de Mayo 68, sin que ninguna serie causal pueda explicarlo totalmente. De la misma manera, nadie puede presentar la etiología completa que puede explicar el carácter amoroso de un encuentro. A tal punto que nadie sabe lo que debería suceder en Francia para que surja un nuevo Mayo 68. En 2018, la situación que se vive en Francia es mucho más insoportable de lo que era en abril de 1968; sin embargo, nada como un nuevo Mayo 68 aflora al horizonte. El saber, por muy perfecto y completo que sea, sólo tiene acceso, para Badiou, a la categoría de lo verídico: “[...] llamemos *verídico* al siguiente enunciado, controlable por un saber: «Tal parte de la situación depende de tal determinante de la enciclopedia»” (Badiou, 1999, p. 368). Algo muy diferente son las verdades.

Las verdades están vinculadas al acontecimiento y a la declaración que lo nombra:

Llamemos *verdadero* al enunciado que controla el procedimiento de fidelidad y que se encuentra entonces ligado al acontecimiento y la intervención: «Tal parte de la situación reagrupa múltiples conectados (o no conectados) con el nombre supnumerario del acontecimiento» (Badiou, 1999, p. 368).

Dado que está vinculada al acontecimiento, es indiscernible, ya que el acontecimiento no puede entrar en el saber de una situación que se limita a la descripción objetiva de todas las cosas que son¹⁶. Por lo tanto, las verdades hacen violencia a la clasificación de la enciclopedia. Efectivamente, para poder discernir un múltiple, éste debe tener propiedades que no todos comparten: el parámetro “rojo” nos permite discernir una gota de sangre en un vaso de agua, pero no en un vaso de sangre. En cambio, según el parámetro “líquido”, la gota de sangre es indiscernible tanto en el vaso de agua como en el de sangre. Si un sub-conjunto tiene elementos que dispongan de la característica A, y otros que dispongan de la característica no-A, A no permite discernir este sub-conjunto¹⁷. Por ejemplo, según el parámetro “homosexual”, no podemos distinguir el sub-conjunto “franceses” dado que hay franceses homosexuales y no-homosexuales. Entendemos entonces lo que es el indiscernible de las verdades. Imaginemos un múltiple que no pueda ser identificado ni discernido por ningún parámetro; que no pueda ser identificado simplemente porque no dispone de ninguna característica de la cual no dispongan algunos de los otros múltiples de la presentación. Este sería un múltiple genérico, es decir un múltiple cuya única característica sea la de ser múltiple. Aunque lo “genérico” provenga de las matemáticas de Paul Cohen, también se encarna en el lenguaje común, puesto que es “genérico” aquello que presenta la mínima especificidad posible, tal como cuando hablamos de medicinas genéricas, es decir de moléculas libres, que no fueron patentadas, que no pertenecen a nadie, que no son identi-

16 “Una verdad (si existe) es una parte infinita de la situación. Ya que de toda parte finita se podrá siempre decir que el saber *ya* la ha discernido y clasificado” (Badiou, 1999, p. 369).

17 “Si x posee una propiedad, y si y no la posee, la parte finita (x, y) , compuesta de x y de y es, como toda parte finita, objeto de un saber. Sin embargo, ella es indiferente respecto de la propiedad, puesto que uno de sus términos la posee y el otro no. El saber considera que *esta* parte finita, tomada como un todo, no es pertinente para el discernimiento, por la propiedad inicial” (Badiou, 1999, p. 372).

ficables por su propietario. Así son las verdades: se dan según la mínima particularidad posible. De allí la voluntad de Badiou de mantener el concepto de verdad para estas multiplicidades, dado que, si bien surgen de manera localizada, dentro de una presentación (o mejor dicho le suceden a una presentación), no son decibles ni distinguibles con el lenguaje y las categorías de dicha presentación: “Así, en definitiva, la parte indiscernible tiene «propiedades» de cualquier parte. Con todo derecho se le declara *genérica*, puesto que si se la quiere calificar sólo se podrá decir que sus elementos *son*” (Badiou, 1999, p. 376). Vemos entonces que el hecho que las verdades estén vinculadas con cierta igualdad no está dictado por el comunismo de Badiou, sino por las mismas matemáticas (es decir por la ontología). Una vez más, es la ontología (en este caso la de las verdades) que dicta la estructura de la única política verdadera, es decir de la política igualitaria, fundamentalmente comunista.

Ahora bien, estas verdades, se dan, según Badiou, dentro de cuatro campos: la ciencia, la política, el arte y el amor¹⁸. No es posible demostrar que solo se dan en estos cuatro campos dado que, para hacerlo, sería necesario disponer de una Verdad de las verdades. Sin embargo, afirma Badiou, es de hecho dentro de estos campos que se dan acontecimientos mínimamente enmarcados en las situaciones locales a las cuales suceden. El carácter genérico de la verdad en el ámbito del Ser, se redobra de un carácter tras-mundo en su aparecer. Si bien la Revolución francesa surge en un país preciso, en un momento dado de su Historia, su impacto (y por lo tanto su aparecer) atraviesa las fronteras geográficas y temporales. De la misma manera, nadie puede negar que las tragedias griegas surgieron en un mundo que nos es, hoy, totalmente desconocido y extranjero. Nadie cree en los dioses que intervienen directamente en el mundo ni en las maldiciones familiares. Sin embargo, todos estamos transportados por Antígona y sufrimos con Edipo. En fin, nadie puede dejar de notar que los adolescentes latinoamericanos que no conocieron las cortes de los Reyes europeos, vibran a la lectura de Tristán e Isolda. En todos los casos, algo se da, en estos acontecimientos, que no está vinculado causalmente con la multiplicidad local dentro de la cual surgen, por lo que

18 “Estas mismas razones establecen que los cuatro tipos de procedimientos genéricos especifican y clasifican, hasta hoy, todos los procedimientos susceptibles de producir verdades (sólo hay verdad científica, artística, política o amorosa)” (Badiou, 1990b, p. 15).

podemos decir que son verdades¹⁹. Así, en su carácter tras-mundano, la verdad es aquello que es indiferente a la diferencia, por lo que, por su desvinculación con la situación en la cual se da y su exceso en referente a ésta, solo puede manifestarse en la fidelidad al acontecimiento, y no al Ser de la situación.

3.- El comunismo genérico como única manifestación de la política

Podemos ahora precisar las posiciones políticas de Badiou, que se construyen en plena continuidad con la ontología, el acontecimiento, el Sujeto y las verdades. La política también implica pensar una articulación de la multiplicidad con la unidad. En política, primero se da la multiplicidad de los individuos, y todo el problema es el saber cómo unificarlos dentro de un colectivo. Pero esta unidad no puede darse según las modalidades de lo uno ni de lo Uno, sino según la única posibilidad de la cuenta-por-uno.

Pensar que el colectivo de la política es cuestión de uno, o el resultado de la suma de pequeños unos, es la visión contractualista e individualista de éste, la cual no piensa la unidad sino como la suma de individuos que permanecen aislados en su ser individual. Ahora bien, esta concepción de la política se somete, por definición, a la ley del mercado y de la gestión. Puesto que su criterio es la mayoría, es decir un criterio puramente cuantitativo, es indiferente al resultado o a las propuestas de la mayoría²⁰. Basta con ser más numerosos para ser más legítimos. Pero el simple hecho de imponer, en política, el patrón mayoritario que se mide y se evalúa según la modalidad del “más”, es comprometerla, al nivel ontológico más fundamental, con el liberalismo y el mercado. Por este motivo, Badiou rechaza radicalmente la idea del sufragio universal como patrón de la legitimidad en política: “Reconozco que no respeto en absoluto el sufragio universal en sí mismo, sólo depende de lo que

19 “Existen también “cosas” —seamos vagos por el momento— que no son identificables ni con singularidades individuales ni con construcciones culturales. “Cosas” que son inmediatamente universales en el sentido siguiente: para otro mundo, para otra cultura, para otros individuos que el mundo, la cultura o los individuos que participaron en su surgimiento y en su desarrollo, la “cosa” en cuestión posee un valor apropiable, una suerte de resistencia propia, a despecho de la extrañeza de los cuerpos y de los lenguajes que componen su materialidad” (Badiou, 2010, pp. 25-26).

20 “Si el número por sí solo merece ser celebrado, esto quiere decir que la democracia es estrictamente indiferente a todo contenido, [...]” (Badiou, 2008b, p. 31).

ésta haga” (Badiou, 2008b, p. 32). De manera explícita, hace de la democracia representativa, por su patrón cuantitativo, el sistema político que acompaña necesariamente a la economía de mercado, a tal punto que deberíamos darle su verdadero nombre de “capital-parlamentarismo”²¹. En contra del patrón de la mayoría de las opiniones, Badiou afirma que la política es cuestión de verdad, y que, por lo tanto, la verdadera política perfectamente puede encontrarse en movimientos minoritarios. De hecho: “¿Qué es Francia en mayo del 1968? ¿Las barricadas y las fábricas ocupadas de mayo, o las elecciones de junio? ¿Qué es Egipto estos últimos meses? ¿La plaza Tahrir o los diputados salafistas?”²² En política, el problema no es el de saber si somos mayoritarios, sino si la idea que defendemos es una verdad política. Dado que la verdad política es una verdad, está sometida a lo que ya hemos analizado, es decir que tal como toda verdad, la verdad política es la posición que es indiferente a las diferencias, es decir igualitaria. Entendamos bien lo que quiere decir Badiou. No se trata de afirmar que la política igualitaria es la buena política, sino que es la única que merece el nombre de política en tanto es una verdad: “[...], la igualdad *es* la política, de modo que, *a contrario*, todo enunciado no igualitario, cualquiera que sea, es antipolítico” (Badiou, 1999, p. 384). Sin embargo, si la política está sumamente vinculada a la igualdad, ¿por qué razón Badiou crítica tanto la democracia que parece el régimen más cercano al valor de igualdad?

El problema fundamental de Badiou con la democracia no es el del *demos*, sino aquel de la representación (que se opone a la presentación, redoblándola). Podemos leer en diferentes textos de Badiou que la democracia, en tanto se aleja de la representación, se asemeja al comunismo:

La absoluta preeminencia de la presentación-múltiple sobre la representación. La tenaz obstinación militante, desencadenada por algún acontecimiento incalculable, de atribuir al azar el propósito de una singularidad sin predicado, de una infinidad sin determinación ni jerarquía inmanente, lo que llamo lo genérico, y que es —cuando su procedimiento es político— el concepto ontológico de la democracia, o del comunismo, da igual (Badiou, 2006, pp. 17-18).

21 “Para describirla con claridad, convengamos, pues, en llamar nuestra democracia *capital-parlamentarismo*” (Badiou, 2006, p. 44).

22 “Qu’est-ce que la France en mai 1968 ? Les barricades et les usines occupées de Mai ou les élections de juin ? Qu’est-ce que l’Égypte des derniers mois? La place Tahrir ou les députés salafistes?” (Badiou, 2012a, p. 23).

Hay que entender entonces en qué medida la re-presentación oculta y cristaliza la presentación de la multiplicidad genérica de la verdad, dentro de una figura posible de lo uno. Repartamos de la problemática del vacío. El vacío nunca está presentado en una situación a pesar de que sostenga todo lo que se presenta. Para resolver esta paradoja, se debe introducir una segunda manera de contar. La cuenta de la re-presentación redobla aquella de la presentación. Estas dos maneras de contar se fundamentan en la diferencia matemática entre *inclusión* y *pertenencia*. A diferencia de la cuenta-por-uno de la presentación que cuenta los múltiples, la cuenta de la representación opera sobre las partes de la situación, es decir sobre los múltiples ya contados y constituidos por la presentación, por ejemplo, “los” franceses o “los” filósofos: “Una «parte» compondría, entre ellas, las multiplicidades que la estructura compone bajo el signo de lo uno. Una parte es un submúltiple” (Badiou, 1999, p. 114). Podemos ahora entender la diferencia entre “pertenecer a” y “estar incluido en”. La pertenencia se refiere a la relación entre un múltiple y su presentación en la situación, cuando la inclusión describe la relación entre un sub-conjuntos y la situación: “Convengamos en decir que una multiplicidad consistente contada por uno, *pertenece* a la situación, y que un submúltiple, composición de multiplicidades consistentes, está *incluido* en la situación” (Badiou, 1999, p. 114). Ahora bien, existe un teorema —teorema del punto de exceso²³— que estipula que el conjunto de las partes de un conjunto, es más grande que el conjunto del cual las partes son partes. Es decir que el conjunto que reúne todos los sub-conjuntos de un conjunto, es más grande que el conjunto inicial. Por decirlo de manera simple, hay más parejas posibles entre peruanos (es decir sub-conjuntos de peruanos según la modalidad de la pareja), que peruanos. Así, hay algo más en la cuenta de las partes (o de los sub-conjuntos) de un conjunto, que en la cuenta de sus elementos; la inclusión excede la pertenencia. El punto crucial de esta afirmación es que hay, en toda situación, elementos que, si bien están incluidos en la situación, no son presentados por ésta (dado que no le pertenecen)²⁴.

23 Cf. (Badiou, 1999, *Meditaciones* 7, 8 y 26).

24 “Hay un exceso irremediable de los submúltiples sobre los términos. Aplicado a una situación —en la que “pertenecer” quiere decir: ser una multiplicidad consistente, por lo tanto, estar presentado o existir—, el teorema del punto de exceso se enuncia de una manera sencilla: siempre hay submúltiples que, pese a estar incluidos en la situación

Podemos ahora aplicar esta diferencia a la política. Tomemos el ejemplo del Estado en el pensamiento marxista. El Estado opera una cuenta de los ciudadanos, pero no la opera directamente sobre los ciudadanos como tal (en cuanto son elementos), sino sobre conjuntos de ciudadanos predeterminados, es decir submúltiples:

El dispositivo marxista relaciona directamente el Estado con los sub-múltiples de la situación y no con sus términos. Plantea que el Estado no asegura originariamente la cuenta-por-uno de lo múltiple de los individuos, sino de lo múltiple de las clases de individuos (Badiou, 1999, p. 124).

El Estado no negocia con ciudadanos, sino con profesores, mujeres, funcionarios, jefes de empresa, homosexuales, sindicatos, etcétera. Siempre está en relación con partes ya constituidas, y estas partes están constituidas según su propia ley, según la ley *del* Estado:

El Estado es simplemente la metaestructura necesaria de toda situación histórico-social, es decir, la ley que garantiza que hay uno, no en lo inmediato de la sociedad —que siempre está cubierta por alguna estructura no estatal—, sino en el conjunto de sus subconjuntos (Badiou, 1999, p. 124).

Por esta razón, Badiou recuerda que el Estado, en Marx, es el Estado *de* la burguesía, puesto que cuenta un múltiple que su ley —la del capitalismo— ya había constituido como el “uno” de la burguesía.

Hay entonces tres relaciones posibles entre presentación y re-presentación. Se puede pensar primero el caso de un elemento *normal*, es decir a la vez presentado y re-presentado:

Podemos ya pensar que la normalidad, que equilibra presentación (o pertenencia) y representación (o inclusión), que hace simétrica la estructura (lo que es presentado en la presentación) y la metaestructura (lo que es contado por uno por el estado de la situación), es un concepto pertinente del equilibrio, de lo estable, del permanecer-ahí-en-sí-mismo (Badiou, 1999, p. 148).

En el caso de Marx, la burguesía es el paradigma de la normalidad, puesto que los individuos que la componen están a la vez contados como uno (presentados) en un primer nivel, por la ley capitalista que constituye la unidad de la burguesía como clase, y contada una segunda vez (re-presentada) por el Estado en cuanto clase. El elemento puede

como composiciones de multiplicidades, no pueden ser contados en ella como términos, y, en consecuencia, no existen” (Badiou, 1999, p. 115).

también ser *singular*, es decir presentado, pero no re-presentado. Es el caso del proletariado, que si bien se constituye por la ley del capitalismo (mediante intereses comunes dentro de la estructura capitalista), no está re-presentado por el Estado, dado que, para el Estado, no cuenta para uno sino para nada. No está re-presentado en cuanto proletariado unificado, en cuanto múltiple-uno. En fin, un elemento puede ser una *excrecencia*, es decir re-presentado pero no presentado. En el ejemplo del Estado en Marx, es el caso del mismo Estado, que sólo existe a su nivel, pero que no tiene ninguna existencia al nivel inmanente de los individuos. Sin embargo, en todos los casos, la re-presentación, al redoblar la cuenta por uno, hace obstáculo al despliegue de la multiplicidad y ante todo a la multiplicidad extraordinaria que es el acontecimiento, así como a las multiplicidades genéricas que son las verdades. Por lo tanto, si algo como la política puede existir, debe hacerlo por fuera de la forma unitaria y paralizante de los flujos de la multiplicidad, que es todo Estado. Esto es lo que Badiou llama el “comunismo genérico”.

La acción política puede perfectamente ser política y minoritaria, escapando a la ley de la representación mayoritaria. Pero no cualquier minoría es política. Para que lo sea, debe ser indiferente a la indiferencia, es decir verdadera. Por lo que toda reivindicación identitaria (cuales sean las características que rijan esta identidad) es anti-política. Imaginemos un colectivo de profesores que pide derechos nuevos al Estado, para los profesores. En este caso, la reivindicación no solamente proviene de una minoría sino además es minoritaria, dado que condiciona estos nuevos derechos a la pertenencia a un múltiple-uno: el de los profesores. En cambio, cuando los indocumentados o migrantes, en Francia, piden que se les otorgue los derechos de los cuales gozan todos los franceses, si bien su reivindicación surge de manera localizada en un grupo de migrantes determinado y distinto del conjunto de los franceses, la reivindicación es indiferente a la diferencia, dado que afirma que estos derechos no dependen de ninguna condición de pertenencia. En consecuencia, esta reivindicación es legítima y política, porque es verdadera. Cada vez que la política está localizada no solo en su surgimiento (lo que es inevitable para cualquier tipo de verdad) sino además en su alcance, ya no es una política, puesto que se ha sometido a la ley de la representación del Estado, es decir a lo “Uno”. Cuando los funcionarios piden derechos para los funcionarios, ya han aceptado de manera implícita la diferencia

fundamental entre el sector público y el sector privado, diferencia que es fruto de la cuenta del Estado. Aceptarla es entonces someterse al Estado, a su declaración de existencia de tales o tales múltiples, según su punto de vista y su manera de contar —y clasificar— los múltiples.

Al contrario, toda política emancipadora, es decir toda política, violenta las categorías que son el reflejo de la cuenta por uno del Estado²⁵. En Mayo 68, la unión entre estudiantes y obreros, en la huelgas parisiñas, era impensable desde las categorías del Estado e indecible mediante el lenguaje del Estado, justamente porque esta unión, si bien se presentaba, no estaba re-presentada en las categorías del Estado. El Estado conocía representaciones estudiantiles y obreras, pero no representaciones de este nuevo múltiple (estudiantes + obreros). Esta unión no representaba nada y, no obstante, se presentó. Hizo efracción en el mundo categorizado por la ley del Estado. Así, la verdadera política es emancipadora al nivel fundamental de la verdad, pero además porque propone categorías y cuentas de la multiplicidad, que no se acoplan a las del Estado. Toda política debe entonces ser comunista: “En su sentido general, es lo que abarca la linda palabra de comunismo, sociedad igualitaria, sociedad que, por su propio movimiento, derrumba las paredes y las separaciones, sociedad de la polivalencia y de los trayectos variables, en el trabajo así como en la vida”²⁶. Pero no se debe confundir el comunismo genérico de Badiou con los diferentes comunismos históricos. Sin remontar hasta sus primeros rastros en *La República* de Platón (Badiou, 2013), Badiou nos presenta una historia del comunismo a partir del siglo XIX. El primer momento del comunismo fue su momento marxista, que, en la lucha histórica entre la libertad y la igualdad, hizo triunfar la igualdad. Ahora bien, una vez dada la ideología, había que hacerla triunfar. Este fue el papel del segundo momento, el del siglo XX, focalizado sobre la organización y las condiciones de la victoria de la ideología comunista. Lamentablemente, el fetichismo de la organización cristalizó el comunismo en entidades sustanciales: el Partido comunista o los Estados comunistas. El despliegue de los posibles fue por lo tanto obsta-

25 Por esta razón, toda revolución conlleva la creación de un nuevo lenguaje.

26 “Au sens général, c’est ce que recouvre le beau mot de communisme, société égalitaire, société qui par son propre mouvement abat les murs et les séparations, société de la polyvalence et des trajets variables, dans le travail comme dans la vie” (Badiou, 2009a, pp. 51-52).

culizado por centrarse en un único modelo: el Partido-Estado. Este fue el momento estalinista del comunismo. He aquí el fundamento político del maoísmo de Badiou en contra del estalinismo de otros pensadores comunistas franceses. A diferencia de Stalin, Mao quiso volver a liberar el flujo de las masas en contra del Partido, con la Revolución cultural. No obstante, también fracasó, señalándonos que no basta con apoyarse sobre el movimiento de las masas para salir de la estaticidad de la forma Partido-Estado²⁷. Se abre entonces, frente a Badiou y a todos nosotros, el tercer momento de la historia del comunismo, que debe mantener a la vez la fidelidad a la verdad de las políticas emancipadoras, sin cristalizarlas ni paralizarlas dentro de una forma unitaria, sea la de un Partido, de un Estado o de una persona. Así, al seguir el camino del comunismo despojado de sus formas unitarias, Badiou permanece fiel al acontecimiento del cual nunca dejó de ser un Sujeto: “Inventar una fidelidad contemporánea a aquello que jamás se ha plegado a la coerción histórica de la onto-teología, a la potencia no razonadora de lo uno, tal fue y sigue siendo mi móvil” (Badiou, 2001b, p. 27).

Conclusión: ¿Qué hacer?

El comunismo que propone Badiou está entonces plenamente fundamentado en su ontología de lo múltiple, que se extiende en los conceptos de Sujeto, verdad y acontecimiento. La necesidad de mantener el despliegue de la potencia de la multiplicidad obliga a Badiou a separarse de los dos primeros momentos del comunismo, para incorporarse en el tercer momento que se abre:

El marxismo, el movimiento obrero, la democracia de masas, el leninismo, el Partido del proletariado, el Estado socialista, todas estas destacables invenciones del siglo XX ya no resultan realmente útiles. En el orden de la teoría deben ser conocidas y meditadas. Pero en el orden de la política, se han vuelto impracticables (Badiou, 2008b, p. 111).

No se trata de renunciar a la hipótesis comunista que sigue siendo, para Badiou, el único horizonte de la política: “La hipótesis comunista como tal es genérica, es el «fondo» de toda orientación emancipadora

27 “Es necesario a toda costa implicar al partido en el movimiento de masas para regenerarlo, des-burocratizarlo y lanzarlo a la transformación del mundo real. La Revolución Cultural lo intenta, y rápidamente, se torna caótica y violenta, pues la definición del enemigo es, o bien incierta, o bien está dirigida contra el único pilar de la sociedad: el mismo partido comunista” (Badiou, 2008b, p. 109).

y nombra la única cosa por la que vale la pena interesarse por la política y la historia” (Badiou 2008b, p. 111). Sin embargo, si bien no se modifican los fundamentos de la hipótesis, es necesario repensar su presentación; es decir, la manera según la cual puede ser presentada en las nuevas multiplicidades que se manifiestan en nuestro mundo. Más que la hipótesis, es su encarnación dentro de las acciones que debe ser modificada: “Nuestro problema es *el modo propio en el que el pensamiento, ordenado por la hipótesis, se presenta en las figuras de la acción*” (Badiou, 2008b, p. 112). Pero dado que este nuevo surgimiento de la hipótesis comunista será acontecimental, no podemos prever las nuevas formas que tomará ni producir su acontecimiento²⁸. Entonces, ¿qué podemos hacer? ¿Estamos condenados a la inacción, en la espera del acontecimiento de la encarnación del tercer momento de la hipótesis comunista? Al contrario, si queremos ser Sujetos y no simplemente “animales humanos” (es decir individuos), debemos actuar.

Badiou, desde el año 1968, ya no participa en el sistema democrático representativo francés ya que ha dejado de votar. Sin embargo, esta posición negativa no basta para promover la hipótesis comunista, ya que el no-votar sigue reconociendo la legitimidad del juego democrático de manera negativa: “Abstenerse no basta, abstenerse sigue siendo una de las modalidades de la obediencia al mandato electoral, su modalidad negativa”²⁹. La abstención sigue siendo una forma de participación en el sistema representativo puesto que tiene un impacto real sobre el resultado del voto: de hecho, siempre favorece objetivamente a algún candidato. Es una posición interna al sistema del voto, una posición que el mismo sistema ya teorizó y tomó en cuenta. Solo quedan entonces dos cosas por hacer. Primero, mantenerse fiel al acontecimiento anterior, incluso cuando la contemporaneidad liberal quisiera liquidarlo. Segundo, el militante debe continuar la crítica del orden establecido y mostrar

28 De allí la oposición masiva de Badiou con Antonio Negri, dado que a diferencia de lo que éste piensa, lo nuestro es: “[...], una nueva relación de lo subjetivo y lo objetivo que no sea ni el movimiento multiforme agitado por la inteligencia de la multitud (como creen Negri y los altermundistas), ni el Partido renovado y democratizado (como creen los trotskistas y los maoístas fosilizados). El movimiento (obrero) en el siglo XIX y el Partido (comunista) en el XX han sido las formas de presentación material de la hipótesis comunista. Es imposible volver a una u otra forma” (Badiou, 2008b, p. 112).

29 “S’abstenir n’est pas assez, s’abstenir est encore une modalité d’obéissance à l’injonction électorale, la modalité négative” (Badiou, 2012a, p. 23).

en qué medida éste obstaculiza la manifestación de nuevos posibles. En tiempos de capitalismo triunfante, la posición política, la única verdaderamente política, nos dicta la valentía. Tal como en las crisis amorosas se debe regresar al acontecimiento del encuentro, en momentos de crisis políticas, debemos, según Badiou, regresar al acontecimiento primero con el fin de re-afirmar nuestra fidelidad a éste. La historia trágica del comunismo a lo largo del siglo XX ha permitido a algunos declarar el fin de la Historia (Fukuyama, 1992) y, a muchos, de afirmar que la política debe ahora contentarse con el trabajo modesto y negativo de protegernos del mal³⁰. En ambos casos, se rechaza la hipótesis comunista en nombre de su aplicación histórica.

En contra de esta doble reducción de la política a la simple gestión, o a la forma autoritaria de lo “uno”, Badiou mantiene la necesidad de ella, siempre y cuando no encarnemos la idea comunista en las mismas entidades estáticas que lo hizo el siglo XX. Solo podemos prepararnos al arribo del acontecimiento, manteniéndonos fieles a sus rastros pasados, reafirmando la verdad emancipadora que éste llevó a la luz. Como toda fidelidad, supone momentos de dificultades, de dudas y de desesperación, por eso el valor que más nos llama hoy en día es aquel de la valentía, que no se manifiesta sino en estos momentos de adversidad: “Así pues, defino la valentía como la virtud que se manifiesta mediante la resistencia en lo imposible” (Badiou, 2008b, p. 70). No basta con celebrar los acontecimientos pasados como pasados, es necesario mantenerlos activos en la duración, a pesar de las críticas y de las tragedias del siglo XX. Efectivamente, si el acontecimiento se manifiesta según la fenomenicidad de un relámpago, la encarnación de las verdades se hace en la duración, articulando lo intensivo del acontecimiento con lo extensivo de la fidelidad subjetiva: “La materia prima de la valentía es el tiempo” (Badiou, 2008b, p. 70). Por este motivo y al asumir el riesgo de la fidelidad en la duración, sólo aquellos que se mantienen fieles al acontecimiento en los momentos más duros saben que: “[...] toda noche atesora al fin la promesa del alba” (Badiou, 2010, p. 12).

30 Este fue el discurso de los que, en Francia, se llamaron, en la segunda mitad de los años 1970, los “nuevos filósofos”. Es notable que todo lo que Francia cuenta de filósofos (Deleuze, Badiou, Derrida, Marion, etcétera.), nunca los reconocieron como “nuevos”, menos aún como “filósofos”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles. (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Badiou, A. (1990a). *Le nombre et les nombres*. Paris: Seuil.
- (1990b). *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.
- (1997). *Deleuze, «El clamor del Ser»*. Buenos Aires: Manantial.
- (1998). *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil.
- (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- (2001a). *La matemática es un pensamiento*. En *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.
- (2001b). *Breve tratado de ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.
- (2006). *De un desastre oscuro, Sobre el fin de la verdad de Estado*. Madrid: Amorrortu.
- (2008a). *Lógica de los mundos, El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires: Manantial.
- (2008b). *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*. Vilaboa: Ellago.
- (2009a). *Circonstances 5, L'hypothèse communiste*. Paris: Lignes.
- (2009b). *Contra la «filosofía política»*. En *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2009c). *Compendio de metapolítica*. Buenos Aires: Prometeo.
- (2010). *Segundo manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.
- (2012a). *Circonstances 7, Sarkozy, pire que prévu*. Paris: Lignes.
- (2012b). *Les année rouges*. Paris: Les prairies ordinaires.
- (2012c). *Elogio del amor*. Buenos Aires: Paidós.
- (2012d). *La relation énigmatique entre philosophie et politique*. Paris: Germina.
- (2013). *La República de Platón*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2016). *La vraie vie*. Paris: Fayard.
- Badiou, A. & Tarby, F. (2010). *La philosophie et l'événement*. Paris: Germina.

- Belna, J.-P., (2000). *La notion de nombre chez Dedekind, Cantor, Frege*. Paris: Vrin.
- Faye, E. (2005). *Heidegger, L'introduction de nazisme dans la philosophie, Autour des séminaires inédits de 1933-1935*. Paris: Albin Michel.
- Fukuyama, F. (1992). *The end of history and the last man*, New York: Free Press.
- Laruelle, F. (1996). *Principes de la non-philosophie*. Paris: PUF.
- .(2011). *Anti-Badiou, Sur l'introduction du maoïsme dans la philosophie*. Paris: Kimè.
- Lederman, L. & Teresi, D. (1993). *The God Particle: If the Universe is the Answer, What is the Question?* . Boston: Houghton Mifflin Company.
- Pariente, J. C. (1982). Le nom propre et la prédication dans les langues naturelles. *Langages*, 16(66), pp. 37-65.
- Rey, O. (2016). *Quand le monde s'est fait nombre*. Paris: Stock.
- Spinoza, B. (1987). *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- Tocqueville, A. (1996). *El Antiguo Régimen y la Revolución*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vinolo, S. (2012). Ces fantômes qui donc nous gouvernent. *The International Journal of Badiou Studies*, 1(1), pp. 1-17.
- .(2014). *Alain Badiou - Vivre en immortel*. Paris: L'Harmattan.

Recibido: enero 2019

Aceptado: marzo 2019