

## LA EQUÍVOCA LLAMADA DE ALAIN BADIOU A UNA MILITANCIA FILOSÓFICA

PABLO LAZO

*Universidad Iberoamericana, México*

### Resumen

Quiero defender aquí una lectura doble de la propuesta ético-política de Badiou: por una parte, en tanto que su descripción del *acontecimiento* abre la posibilidad de una resignificación del orden social en su conjunto, y de una idea de resistencia política plausible, por otra parte la derivación de esta resignificación hacia la ética tiende a formalizarse al extremo y así a caer en una posición inoperante justo en el medio político y social del que pretendía una renovación. De aquí que su apuesta por una militancia de filósofos acabe por ser equívoca, pues no aclara el papel táctico que tendría dicha militancia.

*Palabras clave:* acontecimiento, política, resistencia, ética, militancia.

### Abstract

I want to defend here a double reading of Badiou's ethical-political proposal: on the one hand, while his description of the event opens the possibility of a resignification of the social order as a whole, and of an idea of plausible political resistance, on the other hand the derivation of this resignification towards ethics tends to formalize itself to the extreme and thus to fall in an inoperative position precisely in the political and social arena in which it pretended a renovation. As a consequence, his intend for a militancy of philosophers ends up to be equivocal, since he doesn't makes clear the tactical role that such a militancy would have.

*Keywords:* event, politics, resistance, ethics, militancy.

### Con Badiou

Nuestro entusiasmo por Badiou nace de la revitalización que quiere lograr para la filosofía hoy día: a pesar del ambiente derrotista que declara

---

*Recibido: 21/01/2015. Aceptado: 09/06/2015.*

su muerte, su superación total o su burlesca caricaturización —las múltiples declaraciones de su muerte, las diatribas contra su inutilidad social, su reducción a incomprensibles metafísicas u ontoteologías—, escribe dos animosos libros cuyo título es *Manifiesto por la Filosofía*; debate con Slavoj Žižek (Badiou y Žižek, 2011) y Simon Critchley (Badiou, 2009), entre muchos otros, sobre la posibilidad de hablar de una resistencia política de orden filosófico; incluso defiende un lugar preponderante para una “filosofía para militantes” y una “metapolítica” frente a las versiones abstractas y objetivantes de las propuestas filosófico-políticas de la tradición.

Para ello, como “heideggeriano de izquierda”, Badiou sigue la tonalidad de la narrativa, incluso diríase de la épica, del pensador alemán: aparecemos en un mundo ya configurado, lanzados en su impersonalidad, en el *Das Man*, caídos de nosotros mismos en la publicidad de lo público donde las habladurías, las novedades intrascendentes y la ambigüedad de la decisión existencial imperan, y el decurso fenomenológico de nuestra propia interpretación como existentes puede, *o no* (he ahí el gran riesgo, la posibilidad del “giro” o *peripezia* de esta novela), tomar el rumbo de la comprensión, de la apertura del ser-ahí al ser del mundo y retomarse en la forma de una *resolución*, de un pro-yectarse en las formas de la cura y la pro-cura con otros asumiendo una responsabilidad radical. Badiou repetirá estos gestos alegóricos: habiendo caído en un mundo de imperio del *régimen de las opiniones* y de “lo político” que ha pervertido todas las formas de comunidad, podemos, *o no*, virar hacia el acontecimiento como irrupción y ruptura del orden de la situación, y ser fieles, *o no*, al “vacío de contenido” de un conjunto infinito, este es el gesto heroico realmente transfigurador, en donde aparecen fórmulas tales como el “animal humano que adviene sujeto”, o el “simplemente mortal” que, dada su fidelidad al acontecimiento y su empeño en seguir la máxima de “¡Continuar!”, adviene el “Inmortal” que puede ser. Con ello se logra una “recomposición de todas las opiniones” por la “*potencia* de las verdades” (Badiou, 2004: 115): un reordenamiento completo del mundo. Su ética entera, como la ontología de Heidegger, depende del aleccionamiento que aporta esta fábula heroica del pasaje del “animal humano” a la figura del “Inmortal” que puede ser en un trayecto auto-responsable en donde encuentra su verdad (la “resolución” heideggeriana): “¿Para quién está ausente la verdad? Para el animal humano como tal, empecinado en la persecución de sus intereses, no hay verdad, sino opiniones por las que se socializa. En cuanto al sujeto —el Inmortal— la verdad no le podría faltar, ya que su constitución depende de ella y sólo de ella, dada como trayecto fiel.” (Badiou, 2004: 92).

Ahora bien, esto tiene que ver de forma positiva con el momento central para una resistencia política de desmitificación de las opiniones, del colapso de su pretendida autoridad (como quería Heidegger respecto a la “autoridad” del prejuicio) y de dislocación del estatus quo político que es soportado por esta colección de opiniones. El mismo Badiou habla de un acto de imaginación, de la “ficción” necesaria de la “imagen de mí mismo” que tiene que ver con la re-composición del sujeto en este juego de creer y no creer (Badiou, 2004: 113). Una de las preocupaciones más recurrentes en Alain Badiou es la pregunta por el alcance del pensamiento filosófico así planteado cuando se trata de su compromiso con movimientos de inconformidad política, inquiriendo por una clase de resistencia política efectiva, que repercuta en la transformación de las cosas en el medio público en que aparece la insatisfacción. Al hacer esto, pone en juego una vez más la meditación sobre la esencia del quehacer filosófico, y de su legitimidad cuando el reclamo de su intervención en asuntos sociales se hace acuciante.

¿El filósofo se dedica a reflexionar sobre la realidad social a distancia, desde la universalidad de sus meditaciones, o bien se ve obligado a intervenir en esa realidad social, como parte de ella que es y comprometido como cualquier otro en la contingencia y particularidad de sus problemas? Badiou se coloca en medio de una alternativa difícil para contestar a estos problemas: parece que si el filósofo opta por lo primero, asegura una visión formal y precisamente universal de la esencia de lo social, pero de inmediato es acusado de perder contacto con la urgencia de respuesta de problemas como la injusticia, la corrupción de las instituciones o la deficiente administración de las políticas públicas, lo que el pensador francés llama genéricamente, veremos, “lo político”. Si opta por lo segundo, se le acusa de haber traicionado su vocación de universalidad y verdad, para convertirse en una especie de intelectual orgánico que vende sus consejos, como los antiguos sofistas, a quien quiera comprarlos: empresarios, políticos, instituciones “humanistas” que devalúan la especificidad del lenguaje filosófico vulgarizándolo, esto es en gran medida delatado por Badiou como el contubernio del lenguaje ético actual con el estado de cosas devaluado y tramposo del medio político y la sociedad de consumo en general.

El alcance del pensamiento filosófico cuando se populariza de estos modos, necesariamente se ideologiza o se banaliza, se reduce a unas cuantas fórmulas manejables en un sentido conveniente socialmente, las “citas citables” que ajustan a una circunstancia y que vemos en películas de Hollywood lo mismo que en el discurso de políticos o empresarios que en su vida han visto un libro de filosofía. En este caso podemos hablar de un impacto pobre de la filosofía en la sociedad, reducido a sus términos más

laxos. Derrida llamó “filosofemas” a estas fórmulas de éxito mediático o politizado, en las que queda cancelado aquello que se dice en filosofía, y Badiou, en una terminología que sigue el maoísmo, las tilda de ideologizaciones abiertas.

Además, para terminar este retrato desalentador del impacto social de la filosofía, un dato contundente para quienes intentamos hacer filosofía, un “pensamiento gota de plomo” para decirlo con una fórmula de Nietzsche, es justamente describir el proceso social con el que se ha “bajado socialmente” el pensamiento filosófico de pensadores tan disidentes como Marx, Sartre o Slavoj Žižek a sus términos popularizados y nada peligrosos justamente como oferta social de pensamiento crítico y de disidencia, ajustándose a un lugar dado y previsto por el Estado (como dijeron hace tiempo Adorno, Althusser, Marcuse, o en el seguimiento contemporáneo de la misma crítica, Slavoj Žižek y Alain Badiou). Es el fenómeno que Marcuse llama “desublimación de lo sublime”: el estatus quo de nuestra sociedad capitalista, que tiene la habilidad de tragarse los elementos de peligrosidad (arte subversivo, pensamiento crítico, movimientos de resistencia) y hacerse más fuerte a partir de ellos, por ejemplo, haciendo un fenómeno de venta y cosificando como mercancía con gran éxito social justamente el arte subversivo o el pensamiento crítico (el éxito de venta de los libros de Slavoj Žižek en todo el mundo, y de su misma “imagen mediática” como filósofo excéntrico y disidente, que él ha sabido explotar muy bien, son un ejemplo contundente de este fenómeno). Hemos de preguntar, pues: ¿el mismo Badiou escapa a esta absorción al parecer inescapable del medio de consumo de “filosofía de disidencia”?

La cuestión es pensar si se puede hablar de otro impacto de la filosofía, un impacto *fuerte o denso*, en donde sus argumentos no se vean reducidos de esta manera a su expresión más manipulable y empobrecida. Este impacto fuerte de la filosofía, de densidad en el entramado social, nace de un emplazamiento peculiar de quien hace filosofía, de una posición que enfatizando su diferencia en el medio social sin embargo no renuncia a él. Aquí parece colocarse la propuesta del autor de *Manifiesto por la filosofía*. La defensa de la verdad por la que lucha remite de inmediato a una acción apofántica, un deber de declarar la verdad que se conoce, no importando las consecuencias de ello. Desde la perspectiva de la disidencia política, la apófansis así ejercida no se queda en el nivel de juicio enunciativo de la negación o la afirmación, sino que revela un compromiso, un deber declarativo en y contra las condiciones sociales en que aparece. Decir la verdad, revelarla, en el acto de denuncia: esta es la orientación primaria para un pensamiento de la inconformidad social como *procedimiento de verdad*

(Badiou, 2005: cap. 7). Pero el problema es *cómo decir la verdad*, habida cuenta de una historia de milenios en la que pueden contarse por decenas las muertes y persecuciones, exilios y desapariciones, de aquellos que se han atrevido a seguir la vocación filosófica del deber de denuncia, del deber de decir la verdad. En este sentido, Badiou nos hablará de “valentía” como rasgo de la invención de una filosofía al crear una “separación normativa” definitiva en el medio social: “La filosofía es el acto de reorganizar todos los experimentos teóricos y prácticos al proponer una gran división normativa, que invierte un orden intelectual establecido y promueve nuevos valores más allá de los comúnmente aceptados.” (Badiou, 2012: 13).

La denuncia apofántica y el reordenamiento de lo social debidos a la acción de la filosofía entendida de este modo, implica para Badiou en primer lugar evitar la figura debilitada de la filosofía política restringida a su lugar en el “conflicto de las facultades” de las universidades actuales, en donde se restringe a analizar, comparar y evaluar las formas de gobierno, la legitimidad de las instituciones políticas y las ideas básicas de gobernabilidad, justicia, participación política, etc., desde una mirada a distancia, como mero juego de malabarismo intelectual sin repercusión social alguna, de modo históricamente insuficiente. Pero también, en segundo lugar, se distancia de la posición del marxismo ortodoxo en el que la realidad social debía ajustarse a los ideales de la teoría, tomándolos como su único fin, como su parámetro único.

Frente a estas posturas, Badiou defiende que la filosofía profesional académica no debe, pero tampoco puede, dedicarse *desde sí misma* a dar indicaciones de acción para la disidencia o militancia de resistencia política, pero sí *de forma escalonada*, a través de lo que puede llamarse “lenguaje mediador” o de “composibilidad” con los actores sociales. Así, una preocupación legítima del filósofo profesional puede ser (y en ciertas circunstancias sociales de injusticia *debe ser*) la generación y desarrollo de un “lenguaje de mediación social”. Pensar sus estrategias comunicativas, su alcance, sus condiciones sociales de posibilidad y su finalidad, mediando entre la idea abstracta de sociedad y vida política y las condiciones concretas en que se presentan los movimientos de resistencia.

Decir que la filosofía en este caso es un “lenguaje mediador” quiere decir que no es un lenguaje inmediato, un aleccionamiento del filósofo que desde su pretendida altura supra-cultural iría de barricada en barricada con la solución definitiva del problema de insatisfacción que dio pie a la disidencia, dando indicaciones estratégicas de ataque y contrataque al Estado. Para evitar este lugar equivocado hay que insistir en una *articulación mediadora* de la filosofía con los movimientos de resistencia política. Para Badiou la

filosofía, aún la de corte marxista-maoísta, no debe seguir la idea de Lenin: decir a las masas qué deben hacer. La filosofía no debe ser programática en el sentido de proveer a los trabajadores y militantes de órdenes y tácticas, esto es, su papel no es prescriptivo en el medio de la insatisfacción política. Su idea se centra en defender que la filosofía es incapaz de generar eventos o verdades por sí misma, sino sólo en articulación con cuatro acontecimientos sociales que la anteceden y la prefijan: política, arte, ciencia y amor. Su orientación materialista deriva en la propuesta de construir un “espacio de comosibilidad” con estos eventos del tiempo histórico en los que incide la reflexión filosófica.

La filosofía no es madre de la política (o de las ciencias, del arte o del evento erótico), de hecho es al revés. En esto Badiou coincide con Hegel: la filosofía es reflexión nocturna, entra en acción cuando el búho ha emprendido el vuelo después de ocurrida la historia. Pero con Badiou, a diferencia de Hegel, hablamos de una contingencia inmanentista radical. Es por esto que, en lo que toca a la disidencia política, Badiou propone que la filosofía debe generar una nueva figura simbólica de orientación entre la vieja imagen del guerrero —independiente, autónomo y aristocrático, en el plano de la trascendencia— y el soldado —dependiente de su unidad con todos los demás, democrático y anónimo. Ni uno ni otro dan cuenta, dice desde la teoría de conjuntos, de la necesidad de generar un *sub-conjunto sin nombre* de verdadera transformación de las cosas, ambos pertenecen a conjuntos de denominación conocida y por lo tanto dominada políticamente. ¿Cuál es entonces el lugar de encuentro de la filosofía y la resistencia política? Para Badiou ya no es prioritariamente la fábrica, en donde los trabajadores tienen que ver directamente con la producción (es a Gramsci a quien corrige en este momento), sino la multiplicidad de ligas y relaciones sociales en donde pueda haber la creación de un sub-conjunto sin nombre, un sub-conjunto de “ficción simbólica” que dé lugar a una figura entre el guerrero y el soldado. Esta nueva figura sin denominación, sin nombre, es lo que será piedra de toque para la recomposición del campo político-social en su conjunto, que requiere de una nueva “gran creencia” renovadora:

Pienso que el problema más complejo de nuestra época es el problema de una nueva ficción (...) El problema es la falta de una gran ficción que sea el soporte de una gran creencia (...) El punto es encontrar otra disposición entre las masas, las clases, los partidos; otra composición del campo político, ya que una gran ficción es siempre algo como el nombre dado a una recomposición del campo político mismo. (Badiou, 2012: 77-78)

¿Desde dónde se genera esta nueva ficción? Badiou construye un argumento complejo a mitad de camino de la teoría de conjuntos y de la

praxis del nuevo filósofo comprometido con su sociedad. Lo que pretende es implicar la peculiaridad del pensamiento filosófico, su *singularidad*, con la demostración matemática de que un conjunto está formado por infinitud o multiplicidad de elementos que lo hacen in-designable, y por lo tanto siempre es abierto (la pretensión de cerrarlo constituye una primera violencia que delata). El término clave y mediador entre una cosa y otra es el *acontecimiento*. Entendido como ruptura radical de un orden, como introducción de una nueva forma de ser no predecible, y como evanescencia de su propia aparición, el acontecimiento será el punto arquimédico entre la peculiaridad del pensamiento del filósofo, la demostración matemática y la acción social. Badiou nos da así una lección sobre el carácter único del acontecimiento, sobre su índole “evanescente”, que sólo se puede rastrear por su huella o “nombre”, y que es imposible de predecir o calcular en el estado de la situación (Badiou, 1999b: cap. I). Esta *categoría in-categorizable* del pensamiento de Badiou puede ser entendida justo en el sentido de una resistencia intersticial: como inatrapable en el orden de lo óntico, no calculable ni determinable, pero duradera en el sentido de la marca que ha dejado en la situación, rompiéndola y dotándola de un nuevo sentido (re-semantizándola). Entonces hablamos de una memoria activa del acontecimiento que se expresa en la forma de resistencia, pero no se trata de una “memoria cíclica” que regresa siempre a sus mismo términos y es por lo tanto pobre tácticamente, sino de una memoria imaginativa-creativa que reinventa el sentido de lo que queda como gesto evanescente, y da pie a una “resistencia intersticial” que incide en el imaginario cultural de forma duradera y es en términos tácticos mucho más efectiva.<sup>1</sup>

Desde esta perspectiva, hay un parecido de familia más que accidental entre las formulas “desterritorialización de un territorio” de Deleuze, “dislocación de un sistema *logofonocéntrico*” de Derrida y “disfunción o reversión del régimen de lo Uno” de Badiou. Si bien no son equivalentes, si bien existen diferencias insoslayables e importantes en los trasfondos que soportan tales apuestas, las tres fórmulas intentan combatir una sola cosa: el estado de cosas homogeneizante y ficticio en donde impera un abuso de poder. Además, las tres se proponen como rupturas violentas de ese estado de cosas, rupturas que son evanescentes, contingentes, siempre diferidos

---

<sup>1</sup> Para el juego entre una “resistencia cíclica” y una “resistencia intersticial”, véase: Pablo Lazo (2012). El lector interesado encontrará ahí la apuesta por una *re-semantización* del imaginario cultural vía la segunda forma de resistencia política, que opera “por entre” las fisuras y entresijos del poder establecido, el equivalente a la “potencia de los procesos de verdad” de los que habla Badiou.

en espacio y tiempo, pero con la fuerza suficiente para trastornar hasta su núcleo más íntimo la serie de relaciones que compone el tejido del estado de cosas que *intervienen* (y esto en el doble significado que puede tener la palabra para el psicoanálisis y para el arte contemporáneo). La resistencia intersticial, pienso, se puede nutrir de estas distintas aristas teóricas y, como en un caleidoscopio, tornar de color bajo la luz cambiante del mismo prisma de estas propuestas disidentes.

## Contra Badiou

Pero no hay que olvidar que la apuesta por la clase de “ficción” propuesta por Badiou, hecha posible por el acontecimiento, en cuanto deriva hacia la ética y la política, se trata de una fábula de tonos épicos, de una narración épica. Narración que termina radicalizándose hasta plantearse como una ética rigurosa, con postulados inexpugnables y de una demanda inescrutible. Aquí puede marcarse el comienzo del equívoco de la propuesta.

Quizá no hay mejor fórmula para la ética deontológica rigurosa de Badiou que la de “ética *perseverante*” (Badiou, 2012: 89). Pero ¿en qué se ha de perseverar? La respuesta desconcertante de Badiou parece ser: se ha de perseverar en la perseverancia misma. Ningún contenido cultural, moral, político (y menos aún religioso) puede ser designado como objeto de semejante perseverancia, pues caeríamos por la pendiente de la perversión y manipulación de lo ético en lo que llama Badiou “lo político”. Es aquí en donde comienzan a revelarse las inconsecuencias de la propuesta, lo que llamamos al principio el carácter “equívoco” de la llamada a una militancia de filósofos.

Desde esta perspectiva, pueden criticarse dos aspectos de la propuesta de Badiou. Primero, la reducción demasiado apresurada de toda filosofía y ciencia política de la tradición a lo que él llama “lo político”, argumentando que todo pensamiento filosófico y científico *de la tradición* sería objetivante, abstracto y coludido por lo tanto con una tecnificación burocratizada de las acciones políticas. Esta reducción apresurada también atañe a la crítica de todo sistema parlamentario democrático a tal terreno de “lo político”, que estaría así subsumido por una dinámica venial del mercado capitalista en donde todo se pervierte, en donde ninguna acción de los sujetos políticos escaparía al poder totalizador del Estado, y toda defensa de la pluralidad sería falsa o estaría determinada de antemano como subconjunto del conjunto de “lo político” que le da unidad artificial. Es por este apresuramiento que Badiou hace análogos la democracia y el totalitarismo, el socialismo

real de los países del Este en Europa y el capitalismo en su expresión yanqui más abierta. Y sólo en esta lógica es que puede oponer “la política” —entendida como acción efectiva y militante de los sujetos— a “lo político”, las ficciones y abstracciones de la filosofía política tradicional y la burocracia política tecnificada y alienante del Estado, en su forma de parlamentarismo representativo.

Pero cabría cuestionar si en todos los casos, si en todos los “subconjuntos” del conjunto artificial del parlamentarismo democrático, para decirlo con los propios términos de Badiou, puede verificarse el mismo grado de determinación uniformizante y perversa sobre la pluralidad de voces del sistema de representación, y si en todos los casos puede ser catalogada como falsa pluralidad y puede decirse por tanto que es tragada por el sistema estatal. Es una abierta exageración reducir todo suceso político a la lógica binaria de “lo político” versus “la política”, pues con ello se condena al fracaso cualquier intento de transformación o resistencia al estado de cosas “desde dentro de él”, o bien de forma intersticial, por entre sus fisuras. Así, la exagerada lógica binaria de Badiou, al jugar el juego de la oposición, del “anti” irreconciliable entre “la política” y “lo político”, no deja lugar para acciones de resistencia reales que efectivamente operan en nuestras esferas públicas, es decir, no hay lugar para las acciones de resistencia que se llevan a cabo “en medio”, “por entre”, “en la frontera de”, los dispositivos de poder del Estado. Lo que venimos llamando resistencia intersticial, como opuesta a una resistencia cíclica, es lo que se ve impedido en la oposición frontal y binaria que defiende a la postre Badiou (de forma un tanto inconsistente con lo que había defendido antes respecto al acontecimiento).

Además, frente a la afirmación de que la filosofía política y la ciencia política tradicionales no hacen más que una objetivación abstracta de su campo de estudio, puede preguntarse legítimamente: ¿qué extensión tiene este conjunto?, ¿todos y cada uno de los filósofos y científicos de lo social y lo político pueden ser reducidos a este gran conjunto de “lo político” en subconjuntos de tradiciones teóricas que a pesar de su diferencia de contexto, lenguaje y problemática acaban por reducirse a lo mismo? Esto es, ¿las reflexiones de pensadores tan distintos como Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Kant, Rousseau, y Habermas, Derrida, Rorty, y una larga lista que seguiría, son *todas ellas* representantes de subconjuntos de pensamiento político que al final del día pueden ser subsumidos por el gran conjunto de “lo político”? ¿Cuál es el contenido preciso de este súper conjunto? ¿Es todo igual en él, es la noche en la que todos los gatos son pardos? ¿Todo es desechable en él?

Segundo, y pensando de forma más general en la apuesta badiouniana, puede decirse que el *detour* por la teoría de conjuntos si bien no es erróneo (se requeriría otro largo *detour* para demostrar esto), es *prescindible* en cuanto a su función *convocante* a la acción política, o si se quiere al seguimiento militante de la filosofía en su más extensa capacidad de formación de subjetividad, o en su más extensa “potencia de verdad”, para decirlo en sus términos, que es justo el objetivo que Badiou se pone como meta novedosa de praxis político-filosófica. Pero, ¿cómo lograr esto si hay que sortear un enorme y complejo rodeo por las matemáticas? Rodeo que puede ser legítimo dentro del lenguaje cuantitativo y para los expertos en matemáticas, pero que puede ignorarse —aplicársele una suerte de *epogé*— sin detrimento de la comprensión de esta apuesta justamente desde la perspectiva de su poder de convocatoria. Se trata de un rodeo en muchas ocasiones innecesario, que no sólo viene a complicar de hecho la comprensión de lo que defiende Badiou, sino que corre el peligro de que un lenguaje súper especializado, del que sólo alcanzarían la comprensión unos cuantos iniciados (aquéllos que han sido formados en el “trayecto que va de Cantor a Paul Cohen” (Badiou, 2012: 52), se fetichice como mera “creencia”: en efecto, todos los que no tenemos acceso al lenguaje matemático como lenguaje matemático, *qua matema*, nos vemos obligados a creerle a Badiou y pagar nuestra ignorancia adoptando su prueba matemática como ideología, esto es, como seguimiento ciego de un lenguaje críptico que sólo pueden descifrar los miembros de una cofradía cerrada (no temo usar estos términos dado que la función de esta creencia opera al nivel moral de lo psicológico-ideológico —el seguimiento de una idea de acción— y no a nivel científico —el entendimiento racional de un conjunto de operaciones matemáticas). Esta ideologización es lo que puede llamarse el resultado *cuasi-místico* de la propuesta de Badiou.

Con todo que podemos aquilatar el sentido de ruptura del acontecimiento con la situación social-normativa y sus dispositivos de control (con la “policía” para decirlo también con Jacques Rancière) la propuesta de Badiou, sigue pecando de binarismo al proponer que el ámbito de la política “real” se refiere al ámbito de la verdad, de la justicia, a los “procesos de igualdad”, mientras que “lo político” es el reino de la ficción de orden y unidad absolutas, y del imperio del totalitarismo, la injusticia y la desigualdad. Pero esto es adoptar una perspectiva, permítaseme decir, “antimaquiaveliana” o aún “antifoucaultiana”, es decir, una perspectiva que ignora que en el medio político existen entrecruzamientos inevitables de intereses de poder abusivo, injusto, ventajoso sólo para unos. La “verdadera política”

para Badiou se propone así como un ideal que corre el riesgo de postularse como algo ingenuo.

En este sentido, cuando Badiou dice que un acontecimiento político tiene como una de sus características el ser “colectivo”, nos aclara Oliver Marchart con agudeza (Marchart, 2009: 169), no se trata de un factor numérico, de una cantidad de individuos, sino de “aquello que se establece en la relación de los militantes con la universalidad”, es decir, un tipo de posicionamiento en la “verdad” de todos los “militantes” involucrados en ella. Pero aun así, con esta aclaración, o quizá debido a ella, se levantan cuestionamientos que no pueden evitarse si se toma en cuenta el fenómeno de defensa de los derechos de minorías y los grupos disidentes, cada vez mayor en la agenda política internacional: ¿cuántos individuos conforman una minoría? ¿Qué relevancia tiene la defensa de muchos grupos por derechos que parecen ser sólo preferencias culturales (por ejemplo, los nuevos grupos de “indignados” en todo el mundo), o abiertamente contra la tradición liberal política (por ejemplo, grupos de feministas que defienden el derecho a la clitoridectomía)? ¿En qué medida un grupo social puede exigir representatividad, esto es, *delegación* en uno de sus miembros en una esfera pública en donde uno habla por los demás? Y de hecho, ¿cómo se construye una esfera pública tomando en cuenta las voces disidentes? Todas estas preguntas quedan sin resolver en el binarismo apresurado de Badiou.

Por otra parte, la postulación de la “justicia”, así como de la “máxima igualitaria” en Badiou, corre el peligro de caer en la ambigüedad idealista de un mero postulado. Su tesis consiste en decir que no puede asignársele contenido alguno ni a la justicia ni a la igualdad, pues entonces se trataría de designaciones de un conjunto cerrado perteneciente a “lo político”, se trataría de conjuntos cerrados o “finitos” de manera ficcional, contrapuestos por tanto al efecto de ruptura del acontecimiento político, que por esencia es infinito. Pronunciadas como momentos de la verdad, entendida ésta como ruptura de un orden, la justicia y la igualdad tienen un “cometido normativo” o “ético” para una política emancipadora, y se han de sostener sólo como esto, como orientaciones de ruptura: “la única referencia posible es la *no* referencia al estado de la situación, al principio de clasificación y orden” (Marchart, 2009: 164). Pero esto plantea nuevos problemas: ¿cómo echar a andar una política en la que la justicia y la igualdad no tienen un contenido concreto? Porque, más allá de la teatralidad crítica de Badiou, cada vez que él pronuncia las palabras justicia o igualdad, lo hace esperando que en el medio de un imaginario cultural, con un sedimento de significaciones mínimo, los que lo escuchan entiendan algo por ellas. O

bien, ¿justicia e igualdad son algo así como postulados formales deontológicos vacíos, al modo de Kant, o incluso de Platón?

La fórmula, un poco gastada ya, del pensamiento francés que defiende términos y gestos lingüísticos sin contenido, “innombrables” e “indecidibles” para decirlo con el acento derridiano que en este punto sí retoma Badiou (en otros lo desprecia como un “nuevo sofista”), fácilmente puede caer en un uso *cuasi místico*, ambiguo y vacío, de tales términos, que acaban por no tener mucha utilidad. Y puede agregarse que lo verdaderamente problemático es defender un contenido concreto de los términos de igualdad y justicia, y defenderlo de su desviación o perversión siempre posible en esa situación de estado que delata Badiou, pero con *todo* su contenido cultural, minoritario o de cualquier otro tipo de forma concreta. Esto es más cercano a la dinámica que propone Gilles Deleuze en términos de desterritorialización-reterritorialización-nueva-desterritorialización, en una lucha activa y concreta, con contenido, en los medios sociales de disidencia que pueden señalarse en la agenda de una resistencia política material. (Deleuze, 2005: cap. I).

Es también sumamente problemática la fuente de inspiración para el concepto de “universalidad acontecimental”, es decir, el parte aguas que fue, según Badiou, San Pablo como “emancipador” de la particularidad del cristianismo hacia una verdadera universalidad incluyente (lo mismo de judíos que de gentiles). La estrategia del autor de *San Pablo. La Fundación del Universalismo*, consiste en sostener que se abre el sentido de una verdadera universalidad que puede extenderse a todos, que no cae en particularismos raciales, de herencia o de cualquier otro tipo, si se toma como norte el simbolismo acontecimental de la resurrección de Cristo retomado por la enseñanza paulina: sería un posicionamiento de una verdad política que rompe con el estatus quo del orden y discursos previos, representados por la “ley” contra la que está Pablo. (Badiou, 1999a: 81) Con esto se ligaría lo singular —el símbolo mismo que es Cristo— con la universalidad —la extensión para todos los que incluye en tanto acontecimiento—, en una especie de “singular-universal”, que, como dice Marchart, es la propuesta de un “universalismo vacío” pues no se trata de defender el lugar histórico de Jesucristo, sino algo mucho más amplio: “Por esta razón, el acontecimiento universal-singular de Cristo es de un orden completamente diferente al de la *persona histórica* llamada Jesús, quien pertenece enteramente al dominio de lo particular.” (Marchart, 2009: 168).

En efecto, es peculiar el lugar que le da Badiou a la cuestión de Dios en su obra, pues no intenta recuperar una experiencia religiosa o un concepto metafísico de él, sino la posibilidad de apertura al infinito y al

vacío que se pone en marcha con la problematización de su referencia. En el pequeño prólogo al libro *Breve tratado de ontología transitoria*, titulado “Dios ha muerto”, Badiou hace una clara defensa de su posición respecto al lugar que puede tener la cuestión de Dios para su programa teórico. No le interesa, dice, la experiencia de recuperación de Dios de las llamadas renovaciones o actualizaciones de las religiones, mucho menos de los integristos religiosos, pues en ellos todo es política y búsqueda de dispositivos de un poder que se ejerce sobre los demás, y por ello Dios está muerto en ellas, o si acaso sólo representado teatralmente: “Lo que subsiste ya no es la religión, sino su dramaturgia” (Badiou, 2002: 14). Tampoco le interesa el “Dios de la metafísica”, el concepto de Dios que se puede igualar a lo uno, al representante de lo infinito como cúspide de un sistema de abstracciones (lo mismo hablando del “motor inmóvil” de Aristóteles que del espectro mediador que defiende Descartes). A este “Dios de la metafísica” se le puede querer desarticular con la deconstrucción de la onto-teología propuesta por Heidegger, pero no es el “Dios vivo” que le interesa a Badiou, sino un concepto que no tiene que ver con el sentido vital que puede tener la referencia a Dios. Le interesa, paradójicamente, la referencia a Dios que puede obtenerse a partir del “ateísmo contemporáneo”:

Llamo ateísmo contemporáneo a la ruptura con esta disposición. Se trata de no volver a confiar en manos del Dios nostálgico del regreso al saldo conjunto de la muerte del Dios vivo y de la deconstrucción de Dios metafísico. Se trata, en suma, de acabar con toda suerte de promesas. (Badiou, 2002: 20)

Es desde este “ateísmo contemporáneo que puede recircularse la referencia a un “Dios vivo”, el Dios de la experiencia interior de Pascal o de Kierkegaard, y sin embargo sin su contenido religioso o metafísico. Es desde esta referencia al “Dios vivo”, consciente de la imposibilidad de hablar de Dios en términos de su contenido y crítica de la nostalgia con la que aún carga, que se abre el plano de la infinitud contingente de la que nos hablaría el “Dios del poema”. Sólo la poesía, no la filosofía ni la religión en sus formas tradicionales, alcanzaría a restituir la infinitud y la “banalidad del ser-múltiple” (Badiou, 2002: 21) que habla del “Dios vivo” en lo abierto del acontecimiento, sin profundidad ni espesor, en el vacío:

Con alegría hay que aceptar que el destino de toda situación sea la infinita multiplicidad de los conjuntos, que ninguna profundidad puede establecerse jamás en tal multiplicidad, que la homogeneidad de lo múltiple venza ontológicamente el juego de las intensidades... (Badiou, 2002: 21)

Sólo de este modo se puede declarar la muerte de Dios (respecto a la religión, a la metafísica y a la carga nostálgica en la poesía), y se conserva

su referencia “atea” o laica en cuanto abre el infinito de nuestra morada en el mundo:

Dedicados a esta triple destrucción de los dioses, podemos decir desde este instante, nosotros, habitantes de la morada infinita de la Tierra, que todo está aquí, y que, en la banalidad igualitaria sólidamente percibida, firmemente declarada, el recurso del pensamiento está en lo que nos sucede, aquí. Aquí está el lugar del devenir de las verdades. Aquí somos infinitos. Aquí es donde no se nos ha prometido nada, excepto la posibilidad de ser fieles a lo que nos sucede. (Badiou, 2002: 22)

Badiou opta pues por una explicación matemática que deja fuera cualquier explicación teísta de la multiplicidad, y deja en el terreno de lo simbólico de la poesía el tema de Dios. Pero no obstante esta apertura simbólica al “Dios de la poesía” entendido en estos términos de infinitud y libertad, lo problemático, sostengo, es la inflexión cultural-religiosa que se retoma en el libro sobre San Pablo, el cristianismo, aunque se diga que sólo se hace en términos simbólicos y, aún más, que conduce a una defensa atea de principios éticos universales y vacíos de todo contenido cultural. Lo problemático es que esta inflexión del discurso en Badiou no puede tomarse en un momento con toda su fuerza simbólica para una cultura en concreto (la cultura judeo-cristiana), para una historia concreta (la de Occidente entero), y luego quererse abandonar para sólo quedarse con el “destello evanescente” del acontecimiento que significó, ya sin su contenido religioso y cultural. Se trata de una inflexión sumamente violenta, es la violencia de querer hacer pasar la particularidad real (el cristianismo) como universal ideal, y esto hablando de una de las posiciones religiosas que en la particularidad de su propia historia ha sido paradigma de exclusión, sometimiento y colonialismo abiertos. Pues aunque se diga que existe un re-encuadre posfundacional de la “gracia” como figura atea de pura contingencia (Marchart, 2009: 169), como aquella figura en el proceso de verdad que no es calculable ni previsible, que incluso es innombrable, que es pura “dación”, lo cierto es que la resonancia histórica, material, de la figura de Cristo, hace imposible tomarla en esos términos. El querer hacer equivaler una figura histórica particular, previsible y calculable como tal figura histórica, con el acontecimiento vacío de todo contenido, que se presume incalculable e imprevisible, “pura contingencia”, sólo puede resultar en una posición equívoca cuasi-mística bastante peligrosa, que puede “llenarse” con cualquier otro contenido.

Pero justamente es la posición cuasi-mística la que se quiere evitar con la designación de “mal” en la ética de Badiou. Como nos explica Marchart, en el binomio de categorías de Badiou, el *acontecimiento* se narra como disrupción de un orden, como un puro vacío sin fundamento, imprevisible,

incalculable, innombrable, en tanto que la *situación* es el establecimiento del orden fundado en un esencialismo, la pretensión de fundación permanente y el dominio de la previsibilidad y el cálculo. La defensa de la justicia y la igualdad, el “bien”, estaría del lado del acontecimiento, mientras que el “mal” estaría del lado de la situación, en donde campea la injusticia, la desigualdad y el abuso de poder. La exigibilidad de *plenitud*, de sustancialidad sin fisuras, está del lado de la situación, y en su manifestación política conduciría al totalitarismo de regímenes como el nazi, en donde la exigencia de un orden se convierte en el reino del terror: la defensa de una “particularidad cerrada” de una comunidad o un pueblo (los alemanes, los arios) se torna lo prioritario, y en nombre de eso se llevan a cabo las ominosas acciones que todos conocemos (Badiou, 2004: 105). La eventualidad de ruptura en el vacío, la contingencia radical imposible de hacerse plena, es el acontecimiento, y el *acontecimiento de la política* sería precisamente la imposibilidad de sostener a la comunidad como algo cerrado y último, en un sentido sustancializado, lo que equivale a decir que la comunidad es innombrable, in-anticipable, desfundada (nótese la paridad, a pesar de Badiou mismo, con el concepto de *comunidad desobrada* de Jean-Luc Nancy<sup>2</sup>). Ahora bien, el “mal” descrito en su operatividad, en su mecanismo estratégico, consistiría en “el intento de *fundar lo infundable*” (Marchart, 2009, 170), es decir, es la pretensión de hacer el simulacro del procedimiento de verdad propio del acontecimiento dándole plenitud y sustancialidad: “Y aquí es donde el mal puede entrar en escena: el *terror* (y lo que Badiou denomina el ‘simulacro’ de un procedimiento de verdad) ocurre cuando el acontecimiento no convoca el vacío de una situación sino su *plenitud*” (Marchart, 2009, 170).

Volviendo, pues, al argumento que aboga por la *gracia* en sentido cristiano como la epifanía del acontecimiento (si no es que su *hierofanía*), justamente lo que podemos discutir es si el cristianismo, y las mismas epístolas de San Pablo, no son el ejemplo más contundente de pretensión de totalidad, universalidad y sustancialidad en el sentido que quiere rechazar Badiou. De nuevo, si se toma en consideración el contenido del cristianismo, histórico y cultural, y no sólo su “gesto acontecimental vacío”, por llamarlo de alguna manera, el resultado es justamente el contrario al que esperaría

<sup>2</sup> “Por ello, la cuestión de la comunidad es la gran ausente de la metafísica del sujeto, es decir —individuo o Estado total—, de la metafísica del para-sí absoluto: por consiguiente también de la metafísica de lo *absoluto* en general, del ser como ab-soluto, perfectamente suelto, distinto y clausurado, *sin relación* (...) La relación (la comunidad) no es, si es que es, sino aquello que deshace en su principio —y sobre su clausura o sobre su límite— la autarquía de la immanencia absoluta.” (Nancy, 2001: 17-18).

Badiou: la comunidad del cristianismo se ha cerrado en su historia hasta la consecuencia de las guerras más sangrientas, y en nombre de Cristo se ha barrido con pueblos enteros en los fenómenos de la hibridación colonialista o de la abierta guerra contra los paganos. Puede entonces retorcerse el argumento de Badiou contra él mismo cuando dice: “Cuando se fuerza una verdad más allá de su punto innombrable, las consecuencias son necesariamente ominosas e incluso criminales” (Badiou, 1994: 124).<sup>3</sup>

Respecto a este oculto intento teológico-filosófico de Badiou, además, quizá valga la pena recircular el famoso oxímoron de Heidegger: “filosofía cristiana me suena a hierro de madera” (Heidegger, 2000: 66-73). Siguiendo la crítica de Marchart a Badiou, afirmamos que en éste hay un intento por inspirarse en principios cristianos que él mismo no aceptaría, pero que es palmario a pesar de sus propias declaraciones de lograr una explicación puramente matemática y atea de la realidad múltiple. Ahora bien, este intento es rechazable por todas las consecuencias ideológicas e históricas que hemos mencionado, pero también por todos los problemas ontológicos y epistemológicos que ya había enfatizado Heidegger cuando hace la crítica del pensamiento ontoteológico y plantea la necesidad de una “destrucción de la historia de la metafísica”.

Por otra parte, en cuanto al concepto de “fidelidad al acontecimiento” que postula Badiou como única norma moral permanente, diremos que no basta para definir una acción de resistencia con efectividad, y menos para definir el papel que el filósofo tendría como militante en tal resistencia. Badiou propone la “fidelidad al acontecimiento” como alternativa para evitar el peligro de caer en el estado de la situación, pero con ello cae en un “eticismo”, como dice Marchart, en donde priva el postulado incondicional de una ética rigurosa (cuasikantiana o platónica, que incluso es una posición “cuasireligiosa”) por encima de la acción política, que de hecho se propone como orientación única de la acción política bajo “el imperativo omniabarador del ¡*Continuer!*” (Marchart, 2009: 173), pero con ello se deja de lado toda lucha real en el medio del Estado y sus condiciones de poder y estrategias de ventaja. Entonces, no se trata de salir de esta *situación* de estado de forma idealista o cuasi-mística en el “acontecer innombrable”; tampoco se trata, por supuesto, de *entrar* en tal *situación* de forma absoluta, sometándose a las dinámicas de explotación, injusticia y desigualdad que la caracterizan, sino de permanecer, si se quiere con gran fidelidad, en los *intersticios*

---

<sup>3</sup> Badiou, A., “Being by numbers”, en *Artforum International*, octubre, 1994, p.124, citado por Marchart, op. cit. p. 172.

*de lucha*, estratégicamente siendo fiel a las dinámicas de *dislocación de la situación* dentro de ella.

La “fidelidad” puede conservarse como una condición normativa de la acción (esto es lo que en suma es para Badiou), pero no basta cuando se trata de la acción política, que tiene que jugarse en el terreno de nuestras democracias parlamentarias (por muy corruptas y totalitarias que sean) y de la defensa de la palabra y derechos de minorías disidentes de los sujetos, siempre en plural, que han quedado atrapados entre sus redes. Es justo en el entramado de la red de contenidos culturales y políticos en el que hay que luchar, no en la postulación de elementos vacíos, innombrables, evanescentes, esto es, cuasi-místicos. De otro modo la propuesta corre el riesgo de caer en lo que Marchart llama “eticismo”, esto es, el problema de que la apuesta política de Badiou termina por reducirse a una colección de principios éticos rigurosos e inflexibles, incondicionales, que evitan el “momento maquiaveliano condicionado” de los juegos de poder y sus estrategias (Marchart, 2009: 174). Pero es de este “momento maquiaveliano”, de esta circunstancia temporal y con contenidos y veleidades de poder, de la que no se puede salir sin defender de nuevo algún tipo de “fundacionalismo” vertical ontológico, y despreciar el plano óptico del contexto con todos sus contenidos:

...la política siempre se llevará a cabo en un terreno ‘óptico’ desigual y no sólo en relación (de ‘fidelidad’) con un acontecimiento de verdad. En otras palabras, la política no acontece solamente sobre el eje vertical entre el sujeto militante y el acontecimiento, sino además sobre un eje horizontal, es decir, entre una multiplicidad de actores (o sujetos) en lucha, colocados todos en diferentes posiciones en un terreno desigual, no transparente y signado por el poder. (Marchart, 2009: 174)

Y agregamos, la política ha de debatirse y transformarse no sólo en el plano “horizontal” de las relaciones reales de poder, sino aún más en el *multi-plano* de la “resistencia intersticial”, ya que ésta corre en todas direcciones, de los sujetos entre sí a los grupos de minorías y de excluidos, y de las instituciones políticas de representación (insisto, por más corruptas que sean) a su resquebrajamiento constante y a lo que pueden decir de nuevo los sujetos por entre sus fisuras, y de nuevo al plano vertical que propone orientaciones normativas pensadas desde la filosofía política y la ética. Todas estas son las tareas propias de la filosofía: saber entrecruzar los planos vertical y horizontal, la atención a orientaciones normativas éticas y las estrategias de su implementación en situaciones concretas. Esta tarea, aunque apuntada por Badiou, no es completada pues se desvía a un tratamiento más bien abstracto de una ética sin condiciones.

Esta posición puede fundamentarse también desde la lectura crítica que hace Ernesto Laclau de Badiou. Laclau comienza por enfatizar las coincidencias que él mismo acepta tener con la apuesta de Badiou: ambos, dice, defienden que la ética debe tener un arraigo en un discurso afirmativo, lo que quiere decir que su intervención frente a los problemas sociales no es “puramente defensiva” o de reacción frente a la violación de los derechos humanos (Laclau, 2004: 2). Además, ambos quieren fincar lo que llama Laclau la “ética del compromiso militante” en la concreción de los hechos particulares siempre localizados que exigen una fidelidad sin cortapisas, y esta fidelidad se finca en una decisión contingente en el encuadre de la multiplicidad indecible de lo que es, que termina por generar un nuevo tipo de subjetividad que se divorcia de la ontología que pretende que el ser es una unidad pura. La situación para Badiou es el terreno ontológico de la multiplicidad que ha de denominarse dentro del campo de la objetividad, y el acontecimiento es lo que no puede representarse dentro de la situación, lo que constituye su vacío. Y la decisión ética estaría en el difícil lugar de falta de enunciación de este vacío, en su efecto de *sustracción* respecto a la situación.

Pero justo aquí, agrega Laclau, comienzan sus diferencias con Badiou. Respecto al espacio de indeterminación que abre el acontecimiento, y por el que sería posible una decisión ética, se pregunta:

¿Es suficiente un acontecimiento, que se define exclusivamente por su capacidad de sustraerse a una situación, para fundamentar una alternativa ética? ¿Es la distinción vacío/pleno un criterio suficientemente sólido para discriminar acontecimiento de simulacro? Es la oposición situación/acontecimiento suficientemente nítida como para atribuir al campo del acontecimiento todo lo necesario para formular un principio ético? Mi respuesta a estas tres preguntas es negativa. (Laclau, 2004: 3)

La contundente respuesta de Laclau se debe a que no encuentra, en la obra de Badiou, lugar de enunciación *con contenido* para la distinción entre acontecimiento y simulacro, debido a que el contenido del acontecimiento como pura sustracción de la situación sería meramente formal, y por tanto toda fidelidad al acontecimiento también “tenga que ser una inyunción ética completamente formal” (Laclau, 2004: 3). Aunque la llamada hacia la contingencia y la localización de las decisiones éticas sea constante en Badiou, lo que no funciona en su estructura teórica para Laclau es que la distinción verdad/simulacro no tiene lugar de enunciación: sólo hay dos posibles lugares de enunciación, la situación y el acontecimiento; tal distinción no puede enunciarse desde la situación, pues ésta es por definición la formalización desde la que no puede pensarse el vacío del acontecimiento; y desde éste tampoco puede enunciarse pues desde su “verdad” no pueden derivarse

criterios de discriminación entre acontecimientos verdaderos o falsos. Por esto concluye Laclau: “La distinción verdad/simulacro sólo puede mantenerse recurriendo a un tercer discurso que no está fácilmente integrado en el sistema teórico de Badiou.” (Laclau, 2004: 4).

La consecuencia de esta falta de elaboración de un lugar de enunciación de las discriminación verdad/simulacro en Badiou, repercute directamente sobre el problema que ya señalábamos más arriba: una ética militante queda sin criterios de distinción materiales, con contenido, y tiende a caer en un formalismo vacío de exigencia universal incondicionada.

### A modo de conclusión

La equivocidad estructural de la ética badiouiana se debe a un problema que he querido apuntar: su propuesta es inconsistente. La tesis que vengo defendiendo radica en decir que si bien el acontecimiento tal como lo explica Badiou es una categoría muy interesante en el estrato óntico y de cara a las discusiones metafísicas de la tradición, es inoperable como categoría de una filosofía política o de una ética con aspiraciones políticas, ya que en el terreno de la acción ético-política, y sobre todo en la afirmación de los grupos minoritarios y excluidos en movimientos de resistencia política, no puede evitarse el pronunciamiento por contenidos culturales concretos e históricos en el juego, si se quiere seguir la terminología de Badiou mismo, de nombrarlos/des-nombrarlos, juego político de representación/des-representación que es imposible evitar.

Así pues, resumiendo nuestra crítica, diremos que Badiou, comenzando con una apuesta sumamente interesante y local, que parecía defender la imposibilidad de someterse a la contingencia social y política justo para lograr transformaciones en la esfera pública, va desviándose hacia la defensa de imperativos éticos incondicionados en la vieja —y ya criticada— forma del deontologismo vacío, que, para empeorar las cosas, ahora ya no es sólo procedimental (como el de Kant, Rawls o Habermas<sup>4</sup>) sino *cuasi-místico*, dado que cualquier propuesta de su “aterrizaje” en un procedimiento es tildado de inmediato de haberse vendido a la *situación* de “lo político”, o de las confabulaciones de la ética y el humanismo con “lo político”. Termina

---

<sup>4</sup> Para la desarticulación del procedimentalismo deontológico vacío de Kant, Rawls y Habermas, y su crítica a cargo de Hegel, Michael Walzer y Charles Taylor respectivamente, véase: Pablo Lazo (2007: 284-293).

pues, en un pronunciamiento de disidencia más teatral que efectivo, inoperante, auto-enceguecido, incluso “santurrón” y moralizante (Marchart, 2009: 175), y de nuevo, pues, abstracto.

Contémplese desde esta perspectiva la crítica de Badiou en su *Ética* a las manipulaciones en la política parlamentaria y de la lógica del capital de todo tema de la ética contemporánea, tanto a la que presta atención a la dimensión del reconocimiento y del otro, que se ve reducida en términos prácticos, según él, a la ideología del multiculturalismo y la falsa tolerancia, como la ética que se restringe a denominar el mal que aqueja al hombre y se concentra en defender sus derechos considerándolo una víctima, pero viéndose imposibilitada así de nombrar al Bien desde él mismo. Serían pues despreciables estas dos dimensiones de la ética según Badiou, por un lado, la que quiere rescatar una versión ligera de una fenomenología de la exterioridad a lo Lévinas (que, por cierto, Badiou descarta de un plumazo diciendo que inevitablemente está anclada en una dimensión religiosa que la hace impensable como *ética*<sup>5</sup>, pero que termina en una “ética de las diferencias culturales” hipócrita que sólo defiende a una clase y un tipo de hombre, el blanco pequeño-burgués, y, por otro lado, la ética que, en contubernio con la clase política y la economía como imperio, pretende defender al hombre contemporáneo de los males que lo aquejan pero que ultimadamente extiende el predominio de la injusticia y la desigualdad. Por esto dice lapidariamente:

...es preciso sostener que esto no es así, que esta ‘ética’ es inconsistente y que la realidad, perfectamente comprobable, es el desencadenamiento de los egoísmos, la desaparición o extrema precariedad de las políticas de emancipación, la multiplicación de las violencias ‘étnicas’ y la universalidad de la competencia salvaje. (Badiou, 2004: 34).

Con todo lo que podamos estar de acuerdo con el enfoque delatorio y crítico de Badiou, con todo que se puede acceder a sus críticas a las hipocresías y contubernios actuales de lo político con lo que se llama “ética” o “ideología ética”, es inevitable preguntar: ¿pero qué propone en su lugar? La alternativa que nos ofrece es elevarse varios grados de abstracción y proponer la defensa de “lo Mismo” en lugar de lo diferente, de lo “Infinito”

<sup>5</sup> “En la empresa de Lévinas, la primacía de la ética del Otro sobre la ontología teórica de los mismo está completamente unida a un axioma religioso y sería ofensivo para el movimiento íntimo de este pensamiento, para su rigor subjetivo, creer que se puede separar lo que él une. A decir verdad, no hay filosofía en Lévinas (...) Digámoslo crudamente: lo que la empresa de Lévinas nos recuerda con una singular obstinación es que toda tentativa de hacer de la ética un principio de lo pensable y del actuar es de esencia religiosa (...) la ética es una categoría del discurso piadoso.” (Badiou, 2004: 48-49).

del hombre, el “Bien como sobrehumanidad de la humanidad, a lo Inmortal como amo del tiempo”<sup>6</sup>. Pero quizá la fórmula más equívoca de Badiou sea esta: “el advenimiento subjetivo de un Inmortal”. Tiene que ver con el “proceso de verdad” por el que un “animal humano” adviene sujeto, un mortal adviene Inmortal, o la renuncia de los intereses mundanos del entorno de las opiniones y egoísmo cotidianos por un “interés-desinteresado”. Pero lo equívoco se encuentra en el “terreno” en donde ha de aparecer este “proceso de verdad” de subjetivación, pues no siendo “lo político” (se pervertiría de inmediato en el mínimo contacto con éste), tiene que trasladarse al mundo cuasi-místico de la evanescencia acontecimental.

Como he dicho, estas fórmulas quedan cortas cuando se trata de pensar en una verdadera incidencia o impacto social de la filosofía, en una militancia de efectividad táctica cuando se habla de la filosofía, y de postulados con un contenido cultural manejable de cara a los problemas sociales.

## Bibliografía

- Badiou, A. (1990), *Manifiesto por la filosofía*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- (1999a), *San Pablo. La Fundación del Universalismo*. Barcelona: Anthropos.
- (1999b), *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.
- (2002), *Ontología transitoria*. Barcelona: Gedisa.
- (2004), *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. México: Herder.
- (2005), *Metapolitics*. New York: Verso.
- (2009), “On Simon Critchley’s *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*”, *Critical Horizons: A journal of philosophy and social theory*, 10(2), August.
- (2012), *Philosophy for militants*, Verso: London.
- Badiou, A. y Slavoj Žižek (2011), *Filosofía y Actualidad. El Debate*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. (2005), *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Buenos Aires: Cactus.
- Heidegger, M. (2000), “Fenomenología y Teología”, en Martin Heidegger. *Hitos*, Alianza, Madrid.
- Nancy, J-L. (2001), *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena.

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. 59.

- Laclau, Ernesto (2004), *Ética del compromiso militante*, Virtualia. Revista digital de la escuela de Orientación Lacaniana, # 11/12, septiembre/diciembre.
- Lazo, P. (2007), *Interpretación y Acción. El sentido hermenéutico de la propuesta ético-política de Charles Taylor*. México: Ediciones Coyoacán.
- (2012), *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad*. México: Plaza y Valdés.
- Marchart, O. (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México: FCE.